

CENTRO FEDERAL DE EDUCAÇÃO TECNOLÓGICA DE MINAS GERAIS

Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagem

ISABELA CRISTINA SILVA MESQUITA

ENCRUZILHADAS DA DIÁSPORA:

Memória, subjetividade e a escrita de si em Mahommah Gardo Baquagua

Belo Horizonte, MG

2025

ISABELA CRISTINA SILVA MESQUITA

ENCRUZILHADAS DA DIÁSPORA:

Memória, subjetividade e a escrita de si em Mahommah Gardo Baquagua

Dissertação apresentada junto ao Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagens do Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais (CEFET-MG) como requisito para a obtenção do título de Mestre em Estudos de Linguagens.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Henrique
Silva de Oliveira

Belo Horizonte, MG

2025

Mesquita, Isabela Cristina Silva.
M582e Encruzilhadas da diáspora : memória, subjetividade e a escrita
de si em Mahommah Gardo Baquaqua / Isabela Cristina Silva
Mesquita. – 2025.
119 f. : il.
Orientador: Luiz Henrique Silva de Oliveira.

Dissertação (Mestrado) – Centro Federal de Educação
Tecnológica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em
Estudo de Linguagens, Belo Horizonte, 2025.
Bibliografia.

1. Baquaqua, Mahommah Gardo, 1824-. 2. Identidade. 3.
Pessoas escravizadas - Narrativas pessoais. 4. Memória. I. Oliveira,
Luiz Henrique Silva de. II. Título.

CDD: 920.9306362



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
CENTRO FEDERAL DE EDUCAÇÃO TECNOLÓGICA DE MINAS
GERAIS
COORDENAÇÃO DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
ESTUDOS DE LINGUAGENS - NS



ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO Nº 17 / 2025 - POSLING (11.52.09)

Nº do Protocolo: 23062.031633/2025-05

Belo Horizonte-MG, 12 de junho de 2025.

ISABELA CRISTINA SILVA MESQUITA

ENCRUZILHADAS DA DIÁSPORA: MEMÓRIA, SUBJETIVIDADE E ESCRITAS DE SI EM MAHOMMAH
GARDO BAQUAQUA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagens do Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais em 10 de junho de 2025, como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em Estudos de Linguagens, aprovada pela Banca Examinadora constituída pelos professores:

Prof. Dr. Luiz Henrique Silva de Oliveira (Orientador)
Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais

Prof. Dr. Felipe Fanuel Xavier Rodrigues
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Cláudio Humberto Lessa (CEFET-MG)
Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais

(Assinado digitalmente em 12/06/2025 18:01)
CLAUDIO HUMBERTO LESSA
PROFESSOR ENS BASICO TECN TECNOLOGICO
DELTEC (11.55.08)
Matrícula: 2989064

(Assinado digitalmente em 12/06/2025 22:02)
LUIZ HENRIQUE SILVA DE OLIVEIRA
PROFESSOR ENS BASICO TECN TECNOLOGICO
CLET (11.51.08)
Matrícula: 2088869

(Assinado digitalmente em 12/06/2025 20:02)
FELIPE FANUEL XAVIER RODRIGUES
ASSINANTE EXTERNO
CPF: ###.###.736-##

Visualize o documento original em <https://sig.cefetmg.br/public/documentos/index.jsp>
informando seu número: **17**, ano: **2025**, tipo: **ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO**, data de
emissão: **12/06/2025** e o código de verificação: **1d8b946ab7**

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer primeiramente a Deus e a Jesus Cristo, por nunca me desampararem nos momentos da minha vida e por todas as bênçãos recebidas.

A minha irmã Roberta, minha grande companheira durante a caminhada acadêmica e da vida, sempre me incentivando e nunca me deixando desistir.

Ao meu irmão Fabrício, pelos puxões de orelha e incentivos.

Aos meus pais Rogério (*in memoriam*) e Aurora (*in memoriam*) que sempre me incentivaram a fazer mestrado, mas partiram antes e não puderam me ver chegar aqui.

Ao meu querido orientador Luiz Henrique que aceitou me orientar, por sua paciência, compreensão e humanidade durante os momentos difíceis que enfrentei

Ao Posling pela oportunidade.

Aos amigos Lachesis, Liz, Larissa, Adriana, Rodrigo e Cleiton pela companhia, amizade e apoio ao longo dos anos.

RESUMO

Este trabalho propõe uma leitura da autobiografia de Mahommah Gardo Baquaqua a partir das categorias teóricas da memória, da escrita de si e da subjetividade, com o objetivo de refletir sobre os modos de enunciação do sujeito escravizado em sua própria narrativa. Publicada originalmente em 1854 e organizada na edição de 2001 por Robin Law e Paul Lovejoy, a obra de Baquaqua é a única narrativa autobiográfica conhecida de alguém que viveu a experiência do cativeiro tanto no Brasil quanto nos Estados Unidos, oferecendo um testemunho singular da diáspora africana. A análise considera a escrita autobiográfica como uma prática discursiva de inscrição da experiência no texto, conforme os estudos de Lejeune (2008) e Arfuch (2010), observando como Baquaqua articula memória individual e coletiva para reconstruir sua trajetória como homem livre, escravizado e posteriormente livre. A obra é compreendida como parte do corpus das *Slave Narratives*, gênero literário e político que denuncia os horrores da escravidão e afirma a agência dos sujeitos negros na construção de suas histórias. O estudo evidencia que Baquaqua recorre a estratégias de autorrepresentação que tensionam noções de identidade estável, revelando-se como sujeito múltiplo, híbrido e em constante negociação, aspectos que dialogam com os conceitos de identidade performática (Bhabha, 1998) e máscaras sociais (Fanon, 2008). Ao rememorar suas origens africanas e os traumas do cativeiro, o autor inscreve sua subjetividade num espaço ambíguo entre a dor, a resistência e a reinvenção de si, mobilizando a escrita como instrumento de memória e afirmação. Assim, a autobiografia de Baquaqua não apenas contribui para a preservação da história dos africanos escravizados, mas também fornece elementos para repensar a literatura de testemunho e o papel da memória na constituição das identidades negras na diáspora.

Palavras-chave: Baquaqua. Identidade. Narrativas de Escravizados. Memória.

ABSTRACT

This work proposes a reading of Mahommah Gardo Baquaqua's autobiography based on the theoretical categories of memory, self-writing and subjectivity, with the aim of reflecting on the enslaved subject's modes of enunciation in his own narrative. Originally published in 1854 and organized in the 2001 edition by Robin Law and Paul Lovejoy, Baquaqua's work is the only known autobiographical narrative by someone who lived through captivity in both Brazil and the United States, offering a unique testimony to the African diaspora. The analysis considers autobiographical writing as a discursive practice of inscribing experience in the text, according to the studies of Lejeune (2008) and Arfuch (2010), observing how Baquaqua articulates individual and collective memory to reconstruct his trajectory as a free man, enslaved and later free. The work is understood as part of the corpus of Slave Narratives, a literary and political genre that denounces the horrors of slavery and affirms the agency of black subjects in the construction of their histories. The study shows that Baquaqua uses strategies of self-representation that strain notions of stable identity, revealing himself as a multiple, hybrid subject in constant negotiation, aspects that dialog with the concepts of performative identity (Bhabha, 1998) and social masks (Fanon, 2008). By recalling his African origins and the traumas of captivity, the author inscribes his subjectivity in an ambiguous space between pain, resistance and the reinvention of the self, mobilizing writing as an instrument of memory and affirmation. Thus, Baquaqua's autobiography not only contributes to the preservation of the history of enslaved Africans, but also provides elements for rethinking the literature of testimony and the role of memory in the constitution of black identities in the diaspora.

Keywords: Baquaqua. Identity. Slave Narratives. Memory.

Lista de Figuras

Figura 01- Dedicatória e rota.....	46
Figura 02 - Representações das capas	48
Figura 03 - Representações das folhas de rosto.....	48
Figura 04 – Fotos e ilustrações.....	49
Figura 05 - Registro legal da obra.....	50
Figura 06- Capa (2001).....	98
Figura 07 - Dedicatória ao povo de Djougou	99
Figura 08 - Rota percorrida por Baquaqua.....	100
Figura 09 - Introdução (2001)	101
Figura 10 - Folha de rosto (2001).....	103
Figura 11 - Folha de rosto (1854).....	103
Figura 12 - Registro da autoria.....	104
Figura 13 - Capa (1854)	105
Figura 14 - Compêndio	106
Figura 15 - Prefácio de Samuel Moore.....	107
Figura 16 - Início da Biografia	108
Figura 17 - Foto ilustrativa.....	109
Figura 18 - Ilustração de um relato de viajantes.....	110
Figura 19 - Gravura de Baquaqua.....	113
Figura 20 - Versos de Baquaqua.....	114
Figura 21 - Poema de Whitman.....	115
Figura 22- Apêndice (2001).....	116
Figura 23 - Epístola (2001).....	117
Figura 24 - Carta a Smith	118

Sumário

INTRODUÇÃO	08
1 AUTOBIOGRAFIA E NARRATIVAS DE ESCRAVIZADOS.....	13
1.1 A (auto)biografia de Baquaqua: um breve resumo.....	13
1.2 Narrativas de escravizados (<i>Slave Narratives</i>): o que são?	19
1.3 O desenvolvimento do gênero <i>Slave Narratives</i>	27
1.4 Escritas de si	36
2 ANALISANDO A EDIÇÃO DE LAW E LOVEJOY	40
2.1 Questões sobre a autoria da obra.....	40
2.2 Analisando a edição comentada.....	40
2.3 Análise paratextual da obra (2001).....	46
2.4 Escrivência e afrografia da memória.....	53
3 MEMÓRIA.....	57
3.1 Memória: por que estudá-la?	57
3.2 A memória e a escrita autobiográfica	58
3.3 Memória familiar e geracional: impactos na identidade	62
3.4 A obra como lugar de memória.....	68
3.5 Reminiscências da travessia transatlântica	74
3.6 Afrografias da memória.....	77
3.7 Memória em disputa.....	87
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	86
REFERÊNCIAS.....	91
APÊNDICE A	98
APÊNDICE B.....	117

INTRODUÇÃO

O interesse por esta pesquisa surgiu ainda durante a graduação em Letras no CEFET-MG, especificamente na disciplina *História da Leitura e da Formação do Leitor I*, ministrada pelo professor Dr. Luiz Henrique Silva de Oliveira. Na ocasião, tive acesso ao texto *Leituras Proibidas*, parte de *História da Leitura*, de Alberto Manguel, que aborda a proibição da alfabetização de escravizados norte-americanos como forma de cerceamento da informação, do conhecimento e de sua autonomia. Pude perceber a importância da leitura e da escrita como potência subversiva, pois ao atingirem o letramento, os escravizados eram capazes de escrever suas narrativas de vida como forma de denúncia e oposição ao regime escravocrata.

Pude conhecer as principais autobiografias escritas por ex-escravizados e me interessei pelo gênero *Slave Narratives*. Surpreendi-me com sua importância dentro da história e da literatura afro-estadunidense. A leitura da obra de Baquaqua (1854) provocou um questionamento importante: percebi como a leitura e a escrita, frequentemente naturalizadas, podem se constituir em ferramentas profundamente subversoras, capazes de romper o silêncio imposto e de construir um espaço de denúncia e resistência para grupos minoritários.

A presente dissertação adota uma abordagem qualitativa de pesquisa, de caráter bibliográfico, centrada na análise e interpretação de obras teóricas e fontes já publicadas. A pesquisa qualitativa foi escolhida por sua ênfase na compreensão dos sentidos, significados e experiências, permitindo uma exploração aprofundada das temáticas que envolvem memória, subjetividade e escrita de si no contexto da diáspora africana.

Além da literatura especializada sobre a escrita de si, memória e subjetividade, a pesquisa mobiliza referências específicas sobre as narrativas da diáspora africana e o pensamento de autores que discutem a colonialidade, a oralidade, os trânsitos culturais e os processos de reinscrição identitária. A escolha metodológica privilegia, portanto, uma leitura crítica e interpretativa das fontes, em consonância com os princípios da abordagem qualitativa, que valoriza a complexidade dos fenômenos sociais e culturais em sua historicidade.

Tal metodologia permitiu à pesquisa articular diferentes vozes, perspectivas e contextos, sem a pretensão de esgotar os temas abordados, mas com o propósito de lançar luz sobre as encruzilhadas discursivas e identitárias que emergem da obra analisada. Assim, a dissertação se configura como um exercício de escuta, diálogo, reconstrução da

memória e exercício crítico a partir dos textos analisados como Fanon (2008), Gilroy (2012), Henry Louis Gates Jr. (1984), Halbwachs (1990), entre outros importantes autores.

Apesar de ser uma obra explorada no âmbito acadêmico brasileiro de modo tardio em relação às demais Narrativas de Escravizados, a fortuna crítica que se desenvolveu em torno da Biografia de Baquaqua vem crescendo nas últimas décadas, à medida que estudiosos das áreas de história, literatura comparada, estudos africanos e pós-coloniais passaram a reconhecê-la como peça-chave para pensar as múltiplas camadas de identidade, agência e resistência presentes na escrita de si de ex-escravizados. Baquaqua é uma figura complexa, cheia de matizes abordadas por diversos pesquisadores. Assim, são abordados aspectos como: a tensão entre suas origens islâmicas e africanas e sua posterior conversão ao cristianismo, bem como a forma ambígua com que incorpora, ou mesmo contesta, os discursos eurocêntricos de civilização. Elaboramos uma pequena fortuna crítica voltada à obra de Mahommah Gardo Baquaqua, com foco nas leituras e interpretações desenvolvidas na produção acadêmica nacional.

Silva (2018) usa a Biografia de Baquaqua como instrumento pedagógico para o ensino de relações étnico-raciais ao transformá-la em um jogo didático. O mote surgiu ao perceber, na prática dentro da sala de aula, que vários alunos reproduziam visões distorcidas sobre a História da África e sobre o que significa ser negro. Esses discursos reforçavam estereótipos racistas e preconceitos naturalizados, atrelados à cor da pele, resultantes de um processo histórico de silenciamento e apagamento, que teve início ainda durante a escravidão atlântica, entre os séculos XV e XIX, e que continua reverberando nas formas como essas histórias são contadas, ou mesmo ignoradas, na educação formal. A partir dessa constatação, o autor desenvolve um jogo de tabuleiro cujas etapas envolvem o conhecimento do contexto social, histórico e político do continente africano, e da história de vida de Baquaqua a partir desse cenário, resgatando a memória do jovem de Djougou e ensinando a história a partir da perspectiva do escravizado.

Schuenckel (2019) analisa e compara as narrativas de si de Mahommah Gardo Baquaqua e Juan Francisco Manzano, sujeitos que passaram pela experiência da escravização em países diferentes. Enquanto Baquaqua nasceu livre e foi escravizado na África, Manzano nasceu cativo em Cuba. Desse modo, a autora explora as experiências narrativas que surgem em diferentes locais de fala e enunciação geopolítica, com protagonistas que não apenas sobrevivem, mas traduzem suas culturas, negociam sentidos e ressignificam sua condição. Schuenckel (2019) aponta como as experiências negras se

constroem em movimento, nos deslocamentos forçados e nas travessias simbólicas que configuram subjetividades complexas e como as escritas de si operam como documentos historiográficos e como enunciações críticas que ocupam os interstícios da memória coletiva e da identidade diaspórica.

Já Lima (2020) utilizou a Biografia de Baquaqua como base para trabalhar o gênero biográfico e a memória da diáspora no ensino de história do ensino fundamental. A partir da leitura da obra, Lima desenvolveu uma metodologia e sequência didática que buscam compreender o processo de escravização, a travessia transatlântica e suas consequências no presente, articulando com a escrita biográfica de cada aluno, trazendo aspectos históricos para a prática, além de resgatar o protagonismo discente no aprendizado.

Santos (2020), a partir do conceito de escrita de si, usa a Biografia como fonte documental para acessar a subjetividade de Baquaqua. Ao analisar as recordações da Passagem do Meio, entende a travessia transatlântica como elemento fundador da identidade e da memória afro-brasileira. Também aborda o silenciamento dos escravizados e a narrativa de si como forma de resistência.

Vieira (2021) investiga as memórias e os lugares de memória presentes na obra de Baquaqua com o intuito de reconstruir três camadas de memória: a individual, a coletiva e a editorial, todas elas articuladas ao contexto do movimento abolicionista nos Estados Unidos durante o século XIX. A abordagem metodológica adotada pela autora se apoia em uma combinação de pesquisa bibliográfica, documental, descritiva e de natureza qualitativa. Para a análise do conteúdo, foram mobilizados os fundamentos da Organização da Informação (OI), que serviram de base para decompor e descrever os elementos informacionais presentes na obra. As técnicas de análise documental e análise temática foram aplicadas para orientar a reconstrução das diferentes dimensões da memória, permitindo uma leitura mais aprofundada dos registros biográficos de Baquaqua em suas múltiplas camadas de significado.

Em sua pesquisa, Bicalho (2022) busca compreender os modos pelos quais as obras de Baquaqua e Luiz Gama contribuem para a constituição de um *corpus* literário do Atlântico negro, fundado na articulação entre testemunho, resistência e autoria, uma vez que, até onde se tem registro, são os únicos autores conhecidos que vivenciaram diretamente a escravidão no Brasil e escreveram sobre essa experiência. Bicalho (2022) aborda esses autores como testemunhas de uma subjetividade livre e produtores de uma

escrita de liberdade que servem como instrumentos de reconstrução coletiva de memória e identidade negra no espaço atlântico.

Jesus (2022) traça um paralelo entre os discursos presentes na obra no contexto do século XIX, com os discursos correntes na atualidade. Utilizando conceitos bakhtinianos sobre dialogismo, polifonia e vozes, o autor identifica os discursos escravagistas presentes na época de Baquaqua e constata sua presença, ainda que de maneiras diferentes, na sociedade nos dias de hoje. Em contrapartida, também verifica na narrativa analisada, discursos de resistência por parte de Baquaqua que subvertem o silenciamento imposto.

A escrita desta dissertação buscou responder aos principais questionamentos trazidos pela leitura da obra: O que ela é? Como pode ser caracterizada? O que são as escritas de si? O que são as Narrativas de Escravizados? Como podemos analisar as especificidades da edição de Law e Lovejoy (2001)? A partir disso, o primeiro capítulo deste trabalho oferece um panorama conceitual sobre o gênero autobiográfico e as escritas de si. Também aborda o que são as *Slave Narratives*, suas características e seu lugar dentro da literatura negra estadunidense. Já no segundo capítulo, a autoria de Baquaqua é discutida a partir de querelas trazidas por autores como Law e Lovejoy (2001), Bicalho (2016), dentre outros autores. As particularidades da edição de 2001, elaborada por Law e Lovejoy, são analisadas a partir dos conceitos estudados. Por fim, é estabelecida uma aproximação entre os conceitos *escrevivência* (Evaristo, 2008), *afrografias da memória* (Martins, 1997) buscando localizar a obra a partir de uma epistemologia afrobrasileira.

Com base nesse arcabouço teórico, o terceiro capítulo se debruça sobre a autobiografia de Baquaqua, investigando os modos como a memória se constrói em sua narrativa e de que maneira ela atua na constituição de uma identidade marcada por deslocamentos, rupturas e resistências. Investigamos a obra, a partir das seguintes questões: o que a memória de Baquaqua nos conta? Quem ela representa? O que ela nos diz sobre os escravizados daquela época? E sobre a Passagem do Meio (travessia transatlântica)? O que a obra representa dentro da memória da escravidão? Por que ela não circulou tanto quanto as outras narrativas traduzidas? O que suas memórias nos dizem sobre o próprio Baquaqua?

Ao longo da pesquisa, buscamos contribuir para o reconhecimento da relevância histórica e literária da obra de Mahommah Gardo Baquaqua, ainda pouco explorada no contexto brasileiro. Ao destacar a potência de sua narrativa como lugar de memória, resistência e inscrição de uma subjetividade negra, este estudo também pretende colaborar

com o fortalecimento de um corpus da Literatura Negra Brasileira e dos debates em torno da memória da escravidão. Entendemos que, ao reivindicar seu lugar como agente narrativo, Baquaqua transcende os limites de seu tempo e nos interpela no presente, como voz viva de uma história que insiste em ser lembrada.

A escolha por investigar a autobiografia de Mahommah Gardo Baquaqua não surge apenas do impacto pessoal provocado por sua leitura, mas da percepção da lacuna existente nos estudos literários e historiográficos brasileiros quanto à valorização e à circulação dessa obra. Apesar de sua singularidade e potência, sua história permanece pouco explorada nos espaços acadêmicos brasileiros, mesmo diante da crescente valorização das vozes negras e da memória da escravidão.

Esta pesquisa se justifica, portanto, pelo esforço de lançar luz sobre um texto marginalizado tanto pelo cânone literário quanto pela historiografia tradicional, questionando os mecanismos que produzem o apagamento de certas vozes e trajetórias. Ao recuperar, analisar e refletir sobre a autobiografia de Baquaqua, este trabalho contribui para ampliar o repertório de referências sobre a experiência da escravidão, para além das narrativas centradas no espaço brasileiro e norte-americano.

Além disso, o estudo da obra de Baquaqua permite questionar os limites da noção de autobiografia, evidenciando como a escrita de si pode se constituir em um exercício de reconstrução identitária, de memória coletiva e de denúncia política. A análise de sua narrativa abre espaço para pensar conceitos como *afrografia da memória* (Martins, 1997), *lugares de memória* (Nora, 1993), *memória coletiva* (Halbwachs, 1990), todos fundamentais para compreendermos como sujeitos historicamente marginalizados elaboram discursos de resistência a partir de experiências traumáticas. Ademais, em um país como o Brasil, onde as heranças da escravidão ainda estruturam desigualdades raciais profundas, compreender como essas memórias atuam na formação das identidades negras e na construção de uma consciência histórica coletiva é uma tarefa urgente. A obra de Baquaqua, nesse contexto, não é apenas um registro do passado. Ela reverbera no presente, convocando-nos a escutar aquilo que a história oficial silenciou. Portanto, ao analisar essa narrativa como lugar de memória e resistência, a presente pesquisa propõe-se a contribuir não apenas para os estudos literários, mas também para os debates contemporâneos sobre raça, ancestralidade e identidade. Em tempos marcados por disputas de narrativas e tentativas de apagamento da história negra, afirmar e estudar a voz de Baquaqua é um gesto político de reparação e valorização da memória coletiva afro-diaspórica.

1 AUTOBIOGRAFIA E NARRATIVAS DE ESCRAVIZADOS

1.1 A (auto)biografia de Baquaqua: um breve resumo

Mahommah Gardo Baquaqua, sujeito central desta pesquisa, nasceu por volta de 1824 na cidade de Djougou¹, localizada no território que atualmente corresponde ao Benin. À época, Djougou desempenhava um papel estratégico na dinâmica econômica regional, integrando as rotas comerciais conhecidas como comércio da savana (Verás, 2023). A cidade funcionava como um ponto de convergência de diversas vias de circulação provenientes de distintas regiões do continente africano, configurando-se como um espaço de intensa troca de mercadorias, escravizados, idiomas e expressões religiosas, especialmente aquelas associadas ao islamismo.

Baquaqua pertencia a uma família de reconhecida proeminência social. Seu pai e seu tio paterno eram oriundos da região de Borgu, sendo o primeiro um comerciante e o segundo um sacerdote muçulmano. Ambos dominavam múltiplos idiomas, tais como songai, hauçá e árabe, competências linguísticas fundamentais para o exercício de atividades comerciais na região. Por outro lado, sua mãe e o tio materno eram naturais de Catsina, aldeia pertencente a outro califado. Conforme ele mesmo relata, os membros maternos de sua família possuíam práticas religiosas e origens étnicas distintas da linhagem paterna, embora mantivessem relações diplomáticas igualmente sólidas com o rei de Djougou. Destaca-se ainda que seu tio materno era um ferreiro amplamente reconhecido, ofício que Baquaqua procurou aprender durante sua formação.

O nome completo atribuído a Mahommah Gardo Baquaqua no momento de seu nascimento carrega significados culturais e afetivos que refletem aspectos relevantes de sua identidade e origem. Seu prenome, Mahommah, constitui uma variação do nome do profeta Maomé, revelando a devoção islâmica de sua família. O segundo nome, Gardo, segundo Lovejoy (2008), está associado à sua posição no seio familiar: trata-se de um termo utilizado para designar crianças nascidas após gêmeos, condição que o próprio

¹ Na obra original, a localização aparece grafada como Zoogoo, contudo Lovejoy (2001) realizou estudos na região de Benim a fim de encontrar seu povoado natal. Após longas pesquisas, descobriu que as descrições batem com a cidade de Djougou (grafia oficial). Assim, ao longo deste trabalho, os nomes Zoogoo e Djougou aparecerão referindo-se ao mesmo lugar, a terra natal de Baquaqua.

Baquaqua confirma em correspondência enviada ao reverendo Judd (Law; Lovejoy, 2001). Quanto ao sobrenome Baquaqua, as pesquisas realizadas por Paul Lovejoy e pelo historiador brasileiro Bruno Verás (2023) em Djougou, sua cidade natal no atual território do Benim, indicam que não se trata de um nome de família ou patronímico tradicional. Trata-se, na verdade, de um apelido conferido por sua mãe, cujo significado, segundo o dialeto falado em Catsina, está vinculado a um gesto de afeto e cuidado materno (Verás, 2014).

Embora tenha nascido livre, Mahommah Gardo Baquaqua foi submetido à escravidão ainda na adolescência, após integrar uma expedição militar e ser capturado pelo exército inimigo. Posteriormente, sua liberdade foi readquirida por intermédio de seu irmão, que negociou sua libertação. A partir de então, Baquaqua passou a integrar a guarda do rei local, ocupando uma posição social comumente destinada aos recém-libertos dentro da hierarquia regional. Esse novo contexto o afastou do universo mercantil e religioso que marcava sua formação familiar, aproximando-o de práticas alheias à sua tradição islâmica, como o consumo de bebidas alcoólicas, proibidas pela fé que professava. Em uma ocasião de embriaguez, foi traído por indivíduos de seu convívio, movidos por inveja de sua ascensão política, e novamente capturado. Dessa vez, foi entregue a mercadores envolvidos no tráfico transatlântico de escravizados, sendo vendido e embarcado com destino ao Brasil, onde seria comercializado nas grandes cidades portuárias.

Baquaqua descreve de forma detalhada e com grande carga emotiva o árduo percurso que realizou a pé desde a cidade onde foi capturado até sua chegada ao litoral africano. Esse trajeto, que atravessou diversas regiões do interior do continente, é apresentado como um processo extremamente penoso, marcado por sofrimento físico e psicológico, como pode ser visto no seguinte trecho:

“[...] He took a limb of a tree that had two prongs, and shaped ot so that it would cross the back of my neck, it was then fastened in front with na iron bolt. [...] He then took me to a place called Chir-a-churr-ee, there I also had friends, but could not see them, as he kept very close watch over me, and he Always stayed at places prepared for the purpose of keeping the slaves in security; there were holes in the walls in which my feet were placed, (a kind of stocks). He then took me on to a place called Cham-mah, (after passing through many strange places, the names of which I do not recollect) where he sold me. [...] I suffered very much traveling through the woods, and never saw a human being all the journey” (Baquaqua, 2001, p. 138-139).²

² [...] eles pegaram um galho de árvore de duas pontas e fizeram com que cruzasse a parte de trás do meu pescoço enquanto o outro homem fosse preso na parte da frente por um parafuso de ferro. [...] Ele me

Também descreve o sadismo dos negociantes de escravizados em suas diversas punições, e condições subumanas:

When all were ready to go aboard, we were chained together, and tied with ropes round about our necks, and were thus drawn down to the sea shore. [...] I imagined that we were all to be slaughtered, and were being led there for that purpose (Baquaqua, 2001 p.150-151).³

Após ser vendido aos traficantes de escravizados, Baquaqua foi embarcado em um navio negreiro, onde permaneceu por aproximadamente dois meses no porão da embarcação, durante a travessia transatlântica. Nesse período, compartilhou o espaço com centenas de outros homens e mulheres provenientes de distintas etnias e regiões do continente africano. As condições a bordo eram extremamente precárias, frequentemente descritas como desumanas e degradantes, refletindo a brutalidade característica da chamada "Passagem do Meio" (*Middle Passage*), etapa central do sistema escravista atlântico. As condições eram descritas como as terríveis:

We were thrust into the hold of the vessel in a state of nudity, the males being crammed on one side and the females on the other, the hold was so low that we could not stand up, but were obliged to crouch upon the floor or sit down; day and night were the same to us, sleep being denied us from the confined position of four bodies, and we became desperate through suffering and fatigue (Baquaqua, 2001, p.153).⁴

Mahommah Gardo Baquaqua chegou ao Brasil em 1845, desembarcando em um porto localizado na província de Pernambuco, que funcionava como um importante centro de distribuição para africanos escravizados, os quais eram posteriormente encaminhados para outras regiões do Brasil e para diferentes territórios das Américas, incluindo o Caribe e os Estados Unidos. Pouco tempo após sua chegada, foi adquirido por um padreiro português, cuja identidade não foi registrada ou permanece desconhecida. Inserido em um contexto completamente novo, no qual não dominava a língua local, Baquaqua foi

arrastou até um lugar chamado Chir-a-chur-ee, lá também tinha amigos, mas não conseguia encontrá-los. Um vigia permanecia muito próximo e éramos mantidos em lugares preparados para guardar os escravizados em total segurança. Havia buracos nas paredes em que meus pés foram colocados (uma espécie de depósito). Em seguida, fomos levados para outro lugar chamado Cham-mah (depois de passar por muitos lugares estranhos, cujos nomes não me recordo) onde me vendeu. [...] Ao longo da travessia pela floresta sofri muito e não avistamos um ser humano sequer por toda viagem. (tradução nossa).

³ Quando estávamos prontos para embarcar, fomos acorrentados uns aos outros e amarrados com cordas ao redor nossos pescoços e assim arrastados à beira-mar. [...] imaginei que seríamos todos massacrados e que estávamos sendo conduzidos para lá com essa finalidade. (tradução nossa).

⁴ Fomos empurrados para o porão totalmente nus, os homens foram amontoados em um lado e as mulheres do outro. O porão era tão baixo que éramos obrigados a nos agachar ou a sentar no chão. Dia e noite eram iguais para nós, o sono nos sendo negado devido ao confinamento de nossos corpos. Ficamos desesperados com o sofrimento e a fadiga. (tradução nossa).

inicialmente submetido a trabalhos braçais, como o transporte de pedras e a construção de edificações. À medida que adquiriu conhecimentos básicos do idioma português, especialmente a habilidade de contar até cem, foi realocado para atividades comerciais, desempenhando a função de vendedor ambulante de pães, circulando pela cidade para comercializar a produção de seu senhor, o padeiro. Em suas próprias palavras:

I soon improved in my knowledge of the Portuguese language whilst here, and was able very shortly to Count a hundred. I was then sent out to sell bread for my master, first going round through the town, and then out in the country, and in the Evening, after coming home again, sold in the market till nine at night. Being pretty honest and persevering, I generally sold out, but sometimes was not quite so successful, and then the lash was my portion (Baquaqua, 2001, p.159).⁵

O castigo físico e a violência sistemática configuravam as principais formas de controle e disciplina aplicadas a Baquaqua e aos demais escravizados, independentemente de suas condutas individuais. Essa constante repressão e crueldade contribuíram para a adoção do consumo de álcool como uma estratégia de fuga diante das condições de sofrimento e miséria a que eram submetidos, conforme exemplificado no seguinte trecho:

My companions in slavery were not quite so steady as I was, being much given to drink, so that they were not so profitable to my master. I took advantage of this, to raise myself in his opinion, by being very attentive and obedient; but it was all the same, do what I would. I found I had a tyrant to serve, nothing seemed to satisfy him, so I took to drinking likewise, then we were all of a sort, bad master, bad slaves (Baquaqua, 2001, p.159-160).⁶

Dessa forma, Baquaqua passou a utilizar a totalidade dos recursos obtidos por meio da venda de pães para a aquisição de bebidas alcoólicas, em resposta aos frequentes espancamentos a que era submetido diariamente. Em diversas ocasiões, tentou escapar da condição escravocrata, chegando inclusive a tentar suicídio ao se lançar em um rio, na busca por alternativas para o sofrimento que vivenciava. Cansado de seu comportamento, seu senhor decidiu revendê-lo. Assim, Baquaqua foi adquirido por José Clemente da Costa, capitão e comerciante naval (Bicalho, 2022), passando a prestar auxílio a bordo

⁵ rapidamente meu conhecimento do idioma português melhorou, enquanto estava ali e, muito em breve, consegui contar até cem. Fui então encarregado para vender pão pelo meu senhor, primeiro dando voltas pela cidade, seguindo de lá para seu entorno e, ao entardecer, depois de voltar para casa, vendia no mercado até as nove horas da noite. Sendo muito honesto e perseverante, geralmente vendia tudo, mas às vezes, não era tão bem-sucedido, e nessas ocasiões, o chicote era a meu destino.

⁶ Meus companheiros de escravidão não eram tão firmes como eu, sendo muito dados à bebida, de maneira que eles não eram tão rentáveis para meu senhor. Aproveitei-me desta situação para elevar-me em sua opinião, sendo muito prestativo e obediente; mas tudo em vão; fizesse o que eu fizesse, descobri que servia a um tirano, nada parecia satisfazê-lo. Por isso, comecei a beber da mesma maneira que os outros: então éramos todos de uma mesma espécie, mau senhor, maus escravizados. (tradução nossa).

durante suas viagens pela costa brasileira. Embora tenha sofrido menos violência física em comparação com o período sob a tutela do senhor anterior, sua posição subalterna era constantemente reforçada, não apenas pela condição social, mas também pelas humilhações e maus-tratos frequentes perpetrados pela esposa do seu novo senhor.

No contexto de sua nova condição, Baquaqua recebeu um novo nome de seu mais recente senhor, passando a ser chamado José da Costa, o que representa uma forma significativa de violência simbólica e uma tentativa deliberada de apagamento de sua identidade anterior. O prenome atribuído refletia o nome de seu proprietário, José Clemente da Costa, funcionando como um marcador de posse e controle. É provável que, no ambiente doméstico do português, Baquaqua tenha recebido outra alcunha não registrada pelos historiadores, uma vez que tal informação não consta em sua biografia. A identificação dos dados referentes ao capitão do navio tornou-se possível graças ao episódio diplomático envolvendo a fuga de escravizados no porto de Nova Iorque, evidenciado por documentos da época e pelos relatos das palestras ministradas em círculos batistas nos Estados Unidos, nas quais Baquaqua afirmava ser o indivíduo envolvido na disputa entre Brasil e Estados Unidos.

Durante uma viagem destinada à entrega de uma carga de café, o jovem natural de Djougou tomou conhecimento de que se dirigia a Nova Iorque, cidade que havia abolido a escravidão de pessoas negras e em que a simples declaração da palavra “*free*” conferia o status de homem livre. Ao chegarem ao porto estadunidense, um grupo abolicionista interceptou a embarcação e auxiliou Baquaqua, juntamente com outros dois escravizados que integravam a tripulação, a saltar na água para assegurar sua liberdade. Entretanto, conforme já mencionado, os três passaram a ser objeto de um litígio jurídico entre os governos dos Estados Unidos e do Brasil, este último reivindicando sua devolução com base na condição de propriedade privada. Antes que tal disputa fosse concluída e que Baquaqua fosse entregue novamente ao capitão na condição de escravizado, ele recebeu apoio de ativistas abolicionistas que o conduziram pela rota clandestina conhecida como *Underground Railroad*, até seu desembarque no porto de Boston, de onde prosseguiu rumo ao Haiti, seu destino final.

As terras haitianas, apesar de enfrentarem uma conjuntura marcada por crise política e instabilidade social, configuravam-se como um território onde Baquaqua poderia usufruir da liberdade, uma vez que o país havia abolido a escravidão em decorrência da Revolução Haitiana. Contudo, a adaptação revelou-se desafiadora, sobretudo pela barreira linguística, pois Baquaqua não dominava o francês nem o crioulo

haitiano, o que dificultou seu acesso ao mercado de trabalho e comprometeu sua sobrevivência inicial. Foi nesse contexto que estabeleceu contato com o reverendo Judd, sua esposa e família, membros ativos da Igreja Batista e comprometidos com a causa antiescravista. Por meio dessa relação, Baquaqua conheceu e converteu-se à fé cristã. Desempenhou a função de cozinheiro na residência do reverendo, o que propiciou o compartilhamento de sua singular e complexa trajetória de vida. Ao reconhecerem sua habilidade linguística e outras competências adquiridas ao longo de sua experiência, os missionários vislumbraram nele um potencial colaborador para futuras iniciativas missionárias no continente africano. Dessa forma, foi elaborado um plano para seu treinamento, providenciando seu retorno aos Estados Unidos, onde concluiu sua formação em inglês e teologia, a fim de atuar como auxiliar missionário cristão na África.

Baquaqua integrou-se, então, a uma rede abolicionista vinculada à Igreja Batista, que atuava em diversos países, incluindo Estados Unidos, Haiti, Reino Unido e Canadá, a qual lhe prestou apoio durante sua permanência em território americano. Após um período de aproximadamente três anos de estudos na *Central College* de McGrawville, onde adquiriu habilidades de leitura e escrita em língua inglesa, Baquaqua percebeu uma diminuição nas oportunidades para a realização de sua missão dentro dessa estrutura organizada e optou por conduzi-la de maneira independente. Com o auxílio do editor Samuel Moore, publicou sua autobiografia e passou a realizar viagens pelo país, proferindo palestras que narravam sua trajetória de vida, em conjunto com membros da rede abolicionista, com o propósito de angariar recursos financeiros para seu retorno à terra natal.

Após vivenciar episódios de racismo, Baquaqua se transferiu inicialmente para o Canadá e, posteriormente, para a Inglaterra, onde o historiador Paul Lovejoy (2008) localizou seus últimos registros documentais. Não há confirmação sobre seu retorno ao povoado natal; entretanto, o historiador brasileiro Bruno Verás (2023) considera essa possibilidade plausível, uma vez que, a partir da metade da década de 1850, a região passou a ser rota regular de embarcações britânicas que buscavam extrair o óleo local para abastecer os maquinários da Revolução Industrial em curso na Inglaterra. Nesse contexto, as viagens entre a África e o Ocidente tornaram-se mais frequentes, acessíveis e facilitadas.

O aumento da navegação entre a África e as potências industriais europeias, especialmente a Inglaterra, possibilitou não apenas a intensificação do comércio, mas também a circulação de pessoas, ideias e influências culturais. Para ex-escravizados como

Baquaqua, esse cenário representava uma oportunidade para o resgate de suas origens e a possibilidade de reinserção em suas comunidades de nascimento. Ademais, a frequência das viagens e a maior facilidade de acesso aos portos africanos ampliaram os espaços de contato entre missionários, ativistas abolicionistas e comunidades locais, fortalecendo redes transatlânticas de solidariedade e intercâmbio cultural que impactaram profundamente os processos de resistência e reconstrução identitária no continente.

Por outro lado, essas transformações econômicas e sociais também revelam as contradições inerentes à modernidade capitalista emergente. Embora a expansão dos transportes marítimos tenha facilitado a mobilidade de africanos libertos e missionários, ela também esteve a serviço da exploração continuada dos recursos naturais e das populações africanas, cuja incorporação ao sistema industrial europeu se dava de forma assimétrica e frequentemente violenta. A trajetória de Baquaqua, nesse sentido, não pode ser dissociada das complexas dinâmicas globais do século XIX, que entrelaçavam emancipação e subjugação, deslocamento e pertencimento, reafirmando a centralidade dos processos de diáspora e retorno na compreensão das experiências africanas no contexto da escravidão e suas consequências.

1.2 Narrativas de escravizados (*Slave Narratives*): o que são?

A Biografia⁷ de Mahommah Gardo Baquaqua foi lançada originalmente na língua inglesa em 1854 em Detroit, Estados Unidos⁸. A edição analisada é a versão comentada feita pelos historiadores Robin Law e Paul E. Lovejoy publicada em 2001, trazendo o resultado de suas extensas pesquisas sobre as peculiares circunstâncias de vida desse jovem africano. Reunindo uma equipe de estudiosos no Brasil, África, Canadá e Estados Unidos, que ajudaram analisando arquivos e publicações, os autores explicam e ilustram a vida de nosso ilustre personagem.

Seu livro é parte do gênero Narrativas de Escravizados, *Slave Narratives*, desenvolvido e publicado ao longo dos séculos 18 e 19 na América do Norte e Reino Unido. Porém, para compreendermos o caráter subversivo destes relatos é necessário que

⁷ Para melhor fluidez na leitura, a despeito de sua categorização quanto ao gênero literário, denominaremos a obra de Baquaqua ora de Biografia, já que seu título em inglês é *Biography of Mahommah G. Baquaqua, a native of Zoogoo, in the interior of Africa [...]* ora como autobiografia, por ser parte do gênero *Slave Narratives*.

⁸A versão original pode ser visualizada integralmente no site: <https://docsouth.unc.edu/neh/baquaqua/baquaqua.html>.

conheçamos seu contexto de produção. Durante esse período, observou-se uma mudança significativa na forma como o indivíduo passou a se perceber e se representar no mundo. Essa época foi marcada pelo fortalecimento de uma consciência subjetiva, em que o ser humano começou a se voltar para seu universo interior, explorando aspectos de sua identidade, emoções, memórias e singularidades. Essa transformação não ocorreu de forma isolada, mas foi profundamente moldada pelas mudanças culturais, políticas e filosóficas do contexto iluminista (Martins, 2016).

O Iluminismo, ao valorizar a razão, a liberdade individual e a capacidade crítica do sujeito, promoveu uma nova forma de pensar o ser humano, agora visto como autônomo, reflexivo e capaz de construir sua própria trajetória. Simultaneamente, o crescente acesso à leitura, impulsionado pela expansão do mercado editorial e pela maior circulação de livros, panfletos e periódicos, criou as condições materiais para que mais pessoas pudessem escrever e se reconhecer como sujeitos da escrita. No campo da literatura, esse novo paradigma se expressou em uma alteração profunda nas formas narrativas, pois o indivíduo não apenas assumiu a posição de autor, mas também passou a se colocar como objeto e tema de sua obra. A escrita tornou-se, assim, um instrumento de autoexpressão, autoconhecimento e reivindicação de existência, em que a voz individual ganhou centralidade, permitindo que experiências antes silenciadas encontrassem lugar no discurso literário (Arfuch, 2010).

O surgimento de uma escrita voltada para o interior do sujeito promoveu a consolidação de um espaço literário de natureza íntima e confessional, no qual o leitor é convidado a penetrar nas camadas mais privadas da experiência individual (Arfuch, 2010). Esse movimento resultou na valorização de formas narrativas que colocavam o "eu" como centro da construção textual, favorecendo uma aproximação entre autor e leitor, mediada pela exposição de sentimentos, memórias e reflexões pessoais. Gêneros como diários, autobiografias, biografias e epístolas ganharam enorme popularidade nesse período, não apenas como instrumentos de registro da vida cotidiana, mas como formas legítimas de produção de conhecimento sobre o sujeito. Segundo Gomes (2004), as narrativas em primeira pessoa funcionam como uma estratégia para fixar e dar sentido à trajetória individual, permitindo ao sujeito afirmar sua existência e história por meio do relato pessoal. Trata-se, portanto, de uma escrita que não apenas comunica, mas também constitui o sujeito enquanto agente da memória e da história.

Nesse cenário em que as escritas de intimistas e biográficas atingiam grande visibilidade e prestígio no campo literário e cultural, observou-se nos Estados Unidos a

apropriação desse modelo por um grupo social historicamente silenciado, mas ávido por inscrever suas experiências no registro público: os afrodescendentes que vivenciaram a escravidão. As chamadas *Slave Narratives* (Narrativas de Escravizados) configuraram-se como textos autobiográficos redigidos ou ditados por indivíduos negros outrora submetidos à escravidão, em que dão testemunho dos sofrimentos dos horrores do cativeiro, ao mesmo tempo em que narram o processo de resistência e a busca pela liberdade.

Esses relatos, como aponta Foster (1979), cumprem dupla função: por um lado, são documentos históricos que denunciam a brutalidade da escravidão; por outro, são também formas de afirmação subjetiva, nas quais o ex-escravizado reivindica sua voz, sua humanidade e seu direito à memória. Ao se inserirem no campo das autobiografias, que até então eram dominadas por personalidades de homens brancos em posição de destaque, acabam por subverter o cânone e inauguram uma nova possibilidade de escrita: aquela que parte da margem, do trauma e da luta por dignidade (Santos, 2011).

O surgimento das Narrativas de Escravizados encontra-se intrinsecamente vinculado ao desenvolvimento do movimento abolicionista nos Estados Unidos, que, a partir da primeira metade do século 19, passou a utilizar essas produções como instrumento estratégico de denúncia e sensibilização da opinião pública. A publicação e ampla circulação desses relatos eram, muitas vezes, impulsionadas por redes abolicionistas organizadas e constituíam uma tentativa deliberada de enfraquecer as bases morais e ideológicas que sustentavam o sistema escravocrata, provando a capacidade de raciocínio e humanidade dos afrodescendentes.

Tal movimento encontrava respaldo no discurso iluminista, que via a liberdade como um direito inalienável e também em parte do cristianismo, que via o cativeiro como uma mancha moral e espiritual, incompatível com os preceitos da fé cristã. Nesse quadro, os testemunhos autobiográficos de homens e mulheres negros que haviam vivido sob o regime da escravidão tornaram-se dispositivos retóricos poderosos: não apenas humanizavam os cativos aos olhos do público branco, mas também expunham, de maneira incontornável, a violência cotidiana e estrutural do regime escravocrata. Difundidas em diversos formatos tais como panfletos, jornais e revistas, acabaram por alcançar popularidade entre leitores dos estados do norte e se consolidaram como um dos gêneros editoriais de maior impacto do período, atuando no processo de sensibilização da população quanto aos horrores do sistema escravagista.

A escravidão instaurada nas Américas se estruturou como um sistema econômico e social calcado na desumanização sistemática do sujeito negro (Gates, 1985). Conforme analisa Gates Jr e McKay (2004), tratava-se de uma engrenagem econômica baseada na desumanização e objetificação do africano, na qual o corpo negro era reduzido à condição de objeto. Essa operação foi sustentada por uma complexa malha discursiva e ideológica que se valeu da produção de uma alteridade calcada na diferença racial, chamada por Maringolo (2020) de *outrização*, inscrevendo o escravizado como não-sujeito, alguém despido dos atributos considerados humanos.

Assim, cor da pele se tornou não apenas um marcador fenotípico, mas sobretudo um dispositivo político de exclusão e inferiorização. Tal processo implicava a negação de direitos básicos tais como: a posse sobre o próprio corpo, a liberdade de locomoção, a constituição de vínculos familiares reconhecidos, o acesso à cidadania plena e até mesmo o direito à autodefesa e à participação política por meio do alistamento militar (Nakanishi, 2018). Para além da exclusão de tais prerrogativas, os corpos negros foram também alijados simbolicamente do ideal do sonho americano, mito base da identidade nacional estadunidense (Nakanishi, 2018), enquanto simultaneamente eram explorados como meios usados para o enriquecimento da elite branca. O cativo era reduzido a um bem ou capital (Gates Jr; McKay, 2004). Assim, a escravidão não apenas produziu riquezas materiais: ela instituiu um regime ontológico de desigualdade racial cuja permanência se estende, de diversas formas, até os dias atuais sob formas de necropolíticas (Mbembe, 2018).

Para Davis e Gates Jr. (1985), a escrita realizada por afro-americanos possuía implicações profundas e significativas, sobretudo no contexto ideológico inaugurado pelo Iluminismo. Nesse período, a razão passou a ser concebida como a essência da condição humana, um atributo que distinguia o homem de outras formas de vida e fundamentava sua dignidade. A escrita, nesse cenário, tornou-se não apenas meio de comunicação, mas também uma das vias mais legítimas de expressão racional, um verdadeiro instrumento de humanização. Ao serem capazes de produzir textos, especialmente de cunho autobiográfico, sujeitos negros e ex-escravizados não apenas demonstravam sua racionalidade, mas reivindicavam simbolicamente seu lugar como seres humanos plenos, confrontando a lógica racista que os desqualificava enquanto sujeitos históricos e pensantes.

Davis e Gates Jr. (1985) argumentam ainda que a escrita passou a operar como um valor de *commodity*, ou seja, como um bem simbólico cuja posse ou ausência

delimitava fronteiras culturais e sociais. Nesse sentido, ela funcionava como um marcador de distinção racial e econômica, tornando-se um fator de exclusão ao qual se associava uma cultura de cor alienada da esfera letrada (Gates Jr., 1985). Desse modo, o simples fato de um afrodescendente escrever sobre sua própria vida subvertia expectativas sociais e políticas, tornando-se um ato de resistência e reivindicação de cidadania. A autobiografia do escravizado, portanto, não era apenas um relato pessoal: era uma arma discursiva contra a estrutura escravocrata e uma prova contundente da humanidade e racionalidade do sujeito negro.

As *Slave Narratives*, ao circularem nos Estados Unidos durante o século XIX, cumpriram justamente esse papel: ao descreverem os horrores da escravidão e os sentimentos, sofrimentos e reflexões dos ex-escravizados, tais obras buscavam não só informar o público branco sobre as crueldades do sistema, mas também sensibilizá-lo. Como observa Foster (1979), essas narrativas funcionavam como veículos de denúncia, mobilizando a consciência moral dos leitores e instigando a crítica pública à instituição escravista. Ao mesmo tempo, serviam para restituir aos autores-escravizados o direito à voz, à memória e à identidade, retirando-os do silêncio e da invisibilidade que lhes eram impostos.

Nesse processo, a linguagem autobiográfica assumia um papel central na reconstrução do “eu” e na reintegração simbólica dos ex-escravizados à comunidade humana. Através do testemunho escrito, esses sujeitos buscavam mostrar não apenas que possuíam pensamentos complexos, sentimentos profundos e vivências legítimas, mas também que eram capazes de refletir criticamente sobre sua condição e lutar por sua própria liberdade. Portanto, escrever sobre si era também uma forma de existir e se fazer ouvir diante de um sistema que historicamente negava essa possibilidade.

Conforme analisam Bauer (2015) e Foster (1979), apesar das *Slave Narratives* estarem inseridas em um contexto político e terem uma finalidade panfletária, ao atuar como instrumentos de denúncia e conscientização contra a escravidão, suas estruturas textuais seguiam os modelos consagrados da autobiografia europeia do século 18. Essa escolha não era aleatória, já que ao adotarem as convenções estéticas e formais do gênero autobiográfico canônico, os autores ou editores das narrativas de escravizados buscavam inserir essas obras no circuito literário legítimo, conferindo-lhes autoridade textual e respeitabilidade. Assim, ao empregarem estruturas linguísticas e estilísticas prestigiadas pelos leitores brancos permitia que as vozes dos ex-escravizados fossem ouvidas e

consideradas dentro de um sistema que normalmente as silenciava. Tratava-se, pois de uma mensagem negra em um invólucro branco⁹ (Sekora, 1987).

Essas narrativas, portanto, mobilizavam elementos formais típicos da autobiografia moderna, tais como o relato cronológico da vida do narrador, o tom confessional, a reflexão subjetiva e, sobretudo, o apelo direto ao leitor, através da quebra da quarta parede. Tais características permitiam ao autor não apenas relatar sua trajetória pessoal, mas também criar uma relação de proximidade com o leitor, apelando à sua empatia e consciência moral. O uso da primeira pessoa, nesse contexto, não servia apenas como estratégia literária, mas como ferramenta de humanização: ao se apresentar como sujeito de sua própria história, o ex-escravizado exigia o reconhecimento de sua subjetividade e de sua humanidade.

Segundo os mesmos autores, havia ainda uma tendência recorrente em iniciar essas narrativas com a descrição das origens familiares e geográficas do narrador, reproduzindo um padrão comum à autobiografia iluminista, que valorizava a trajetória individual desde a infância até a maturidade. Essa escolha conferia uma certa linearidade à narrativa e reforçava a ideia de continuidade identitária, mesmo diante das rupturas impostas pela escravidão. Era uma forma de inscrever a existência do sujeito em uma lógica histórica e cultural que lhe havia sido negada. A evocação da infância e da terra natal também funcionava como estratégia para contrastar o antes e o depois da escravização, realçando a violência da ruptura imposta pelo tráfico atlântico.

Um exemplo notável desse padrão pode ser observado na autobiografia de Baquaqua. Logo no início de seu relato, o autor descreve com detalhes sua terra natal e sua ascendência familiar, demarcando sua identidade cultural pré-cativeiro. Essa escolha narrativa tem implicações políticas e simbólicas importantes: ao afirmar sua origem, Baquaqua rompe com a imagem do africano como ser “sem passado” ou “sem história”, tão difundida pelos discursos coloniais. Ao contrário, ele reivindica uma memória anterior à escravidão, inscrevendo-se como sujeito histórico pertencente a uma comunidade, a uma cultura e a uma tradição.

Apesar de se apoiar nas convenções estruturais e estilísticas da autobiografia tradicional, tal como estabelecida no cânone literário ocidental, as *Slave Narratives* desenvolveram traços singulares que as distinguem como um subgênero específico,

⁹ Black message, White envelope. Sekora (1987).

marcado tanto pelo conteúdo quanto pela perspectiva enunciativa. Segundo Bauer (2015), essas obras, ainda que dialogassem com os moldes autobiográficos consagrados, afirmavam uma voz negra consciente de sua posição histórica, social e racial. Essa voz enunciativa negra, ao narrar a experiência da escravidão a partir de dentro, operava uma ruptura importante com os discursos hegemônicos sobre a escravidão, que comumente partiam da perspectiva do colonizador ou do observador externo.

A singularidade das *Slave Narratives* não se limita à sua temática de denúncia dos horrores do cativeiro, mas se estende também à sua forma narrativa, que acaba por se diferenciar das autobiografias iluministas tanto em estrutura quanto em estilo. Olney (1984) observa que essas Narrativas de Escravizados tendem a privilegiar uma construção episódica da experiência, ao invés de uma articulação configuracional mais livre, como se vê nas autobiografias convencionais. Assim, os eventos são narrados de modo sequencial e segmentado, frequentemente com foco em episódios traumáticos ou momentos de virada na vida do autor, sem a construção de uma trajetória unificada ou plenamente elaborada em termos introspectivos.

A rigidez em sua estrutura episódica não é fruto de uma limitação estética, mas de uma imposição histórica e política. Como destaca Olney (1984), os autores das *Slave Narratives* estavam constantemente sob o risco de terem suas palavras desacreditadas ou deslegitimadas. A veracidade dos relatos era posta à prova pelos defensores do sistema escravagista. Diante disso, a narrativa precisava seguir um padrão que não desse espaço para ambiguidade ou invenção literária. A exigência de autenticidade se tornou, assim, uma característica formal, pois os textos deveriam parecer objetivos e factuais, reforçando a verdade da experiência vivida.

Essa exigência resultou em uma espécie de parâmetro narrativo que se tornou, recorrente entre os diferentes textos do gênero. Entre as principais características podemos citar: o uso de prefácios escritos por figuras brancas respeitáveis, sejam esses abolicionistas, religiosos ou intelectuais, cuja presença atestava a veracidade do autor e da narrativa (Olney, 1984). Esses paratextos funcionavam como legitimadores da obra frente a um público predominantemente cético. Além disso, a narrativa frequentemente incluía: a descrição de cenas de extrema violência, o momento da alfabetização do ex-cativo, o momento da fuga e a conquista da liberdade (Olney, 1984). Tais elementos se repetiam com frequência e formavam uma espécie de roteiro a ser seguido dentro do gênero. Segundo o autor, as narrativas deveriam seguir as seguintes características:

um retrato em gravura, assinado pelo narrador; uma página título com a afirmação de que fora escrito por ele mesmo e suas variações; prefácio escrito por um abolicionista branco podendo ser editor ou um amigo da causa; testemunhas; uma epígrafe com poesia; narrativa com a declaração ‘eu nasci’; história familiar; descrição das crueldades da escravidão; resistência à escravidão; registro das dificuldades ao acesso ao letramento; crítica aos donos de escravizados cristãos, descritos como mais sádicos que aqueles sem religião; descrição das comidas, roupas e rotinas de trabalho (Olney, 1984, p.50).

A dimensão paratextual das *Slave Narratives* cumpria um papel crucial na construção de credibilidade e no reforço dos efeitos políticos e éticos dessas obras. Longe de serem meros adornos ou acessórios formais, os elementos que compunham a moldura do texto, como prefácios, notas explicativas, epígrafes e anexos, funcionavam como dispositivos retóricos voltados a atestar a veracidade dos relatos e a evidenciar os efeitos desumanizantes do sistema escravagista. Conforme analisado por Olney (1984), esses paratextos operavam como uma camada suplementar de legitimação, necessária diante do ceticismo com que o público branco poderia receber a narrativa de um ex-escravizado.

Nesse contexto, a composição estrutural dessas autobiografias seguia, muitas vezes, um modelo relativamente rígido, que passou a ser reiterado entre diferentes obras do gênero. Era comum a inclusão de epígrafes poéticas no início dos textos, frequentemente retiradas da Bíblia ou de poetas canônicos, cuja função era não apenas estética, mas também simbólica e argumentativa: tais excertos conectavam o relato individual do autor a valores universais como liberdade, justiça, fé e humanidade. Esses versos também contribuíam para criar um pacto de leitura que colocava o leitor em sintonia afetiva com o narrador, preparando o terreno para o impacto emocional da narrativa.

Ao longo do texto, era igualmente recorrente a presença de excertos poéticos intercalados à narrativa, ilustrando os momentos de maior dor, esperança ou reflexão. Esses trechos contribuíam para criar um efeito literário mais sofisticado, ao mesmo tempo em que remetiam à tradição do sermão e da oralidade religiosa, muito presente nas comunidades afro-americanas. Em diversos casos, a narrativa era interrompida por declarações diretamente endereçadas ao leitor, criando um efeito de quebra da “quarta parede” e estabelecendo uma relação de cumplicidade e interpelação. Essa estratégia buscava envolver o leitor não apenas como espectador, mas como participante ético e político do processo de denúncia.

Outro recurso recorrente era a presença de ilustrações por meio de retratos do autor, imagens de cenas de violência ou paisagens simbólicas que reforçavam o realismo

do relato e ajudavam a fixar visualmente a identidade do sujeito enunciador. Esses elementos visuais cumpriam um papel duplo: por um lado, contribuíam para a humanização do ex-escravizado aos olhos de um público branco, muitas vezes imerso em estereótipos racistas; por outro, funcionavam como marcas materiais da presença do autor, solidificando sua existência enquanto sujeito humano detentor de uma memória.

A presença de sermões ou discursos abolicionistas inseridos ao final ou entre os capítulos, assinados por líderes religiosos, políticos ou ativistas brancos, endossavam a narrativa e reiteravam sua função pedagógica e política. Era uma forma de utilizar a autoridade e prestígio dessas figuras para confirmar a veracidade do relato e ampliar sua eficácia no debate público.

Notas explicativas ao longo do texto também eram comuns, funcionando como dispositivos de tradução cultural ou contextualização histórica. Elas explicavam, por exemplo, o funcionamento das fazendas escravistas, os termos usados no dialeto afro-americano, as práticas religiosas e culturais dos escravizados, entre outros elementos que poderiam ser estranhos ao leitor branco e alfabetizado do Norte dos Estados Unidos (Gates Jr.; McKay, 2018). Esses apontamentos contribuíam para ilustrar e esclarecer elementos sobre a narrativa, garantindo que sua compreensão não fosse prejudicada nem diminuísse a força do testemunho apresentado.

Finalmente, os anexos e documentos comprobatórios inseridos ao final das obras desempenhavam uma função de legitimação. A inclusão de certidões de alforria, cartas de recomendação, declarações de ex-senhores ou testemunhos de terceiros que davam fé à trajetória do narrador (Gates Jr.; McKay, 2018). Muitas vezes, um epílogo era acrescentado, narrando a vida do autor após a conquista da liberdade (Olney, 1984).

1.3 O desenvolvimento do gênero *Slave Narratives*

Para compreendermos com mais profundidade o surgimento e a consolidação das Narrativas de Escravizados como gênero literário, é fundamental situá-las em seu contexto histórico e social, reconhecendo que seu desenvolvimento não ocorreu de forma linear e homogênea. Essas narrativas surgiram a partir de experiências vividas em regimes de escravidão, mas não seguem um marco inaugural consensual, o que gera debates entre estudiosos do campo.

Uma das principais controvérsias reside justamente na identificação da primeira obra que possa ser considerada como efetivamente uma produção do gênero. Starling

(1988), ao investigar documentos históricos de escravizados pertencentes ao sistema judicial nos Estados Unidos, como por exemplo registros legais e anotações pessoais, encontrou produções textuais que descreviam aspectos de vidas desses sujeitos. Esses escritos, embora muitas vezes intermediados por terceiros, já apresentavam traços de uma escrita autobiográfica (Starling, 1988), pois expressavam a necessidade de narrar suas trajetórias de vida e denunciar, ainda que de forma velada, as estruturas opressoras às quais estavam submetidos.

A pesquisadora aponta o caso de Adam, um homem escravizado envolvido em um processo judicial datado de 1703 em Massachusetts, como um possível ponto de partida do gênero *Slave Narratives*, pois a defesa de Adam incorporava elementos biográficos suficientes para que o documento legal fosse lido também como um testemunho de vida. Segundo Sampaio (2022) a presença de uma dimensão subjetiva e biográfica no processo revela que a necessidade de contar a própria história, mesmo em contextos de silenciamento extremo, já se manifestava.

Foster (1979) identifica os relatos de crimes como alguns dos primeiros registros escritos por afrodescendentes nos Estados Unidos. Tais textos consistem na confissão de delitos cometidos por ex-escravizados, frequentemente redigidos no contexto do sistema judiciário ou como parte de processos de conversão religiosa. Neles, observa-se um percurso que parte do reconhecimento do pecado e culmina na adesão à fé cristã, estrutura essa que dialoga diretamente com o modelo retórico das confissões cristãs tradicionais.

Apesar do afrodescendente assumir o papel de narrador nesses relatos, o que já configura uma forma inicial de inscrição de si e de subjetivação textual, Foster (1979) argumenta que essas produções não podem ser consideradas como parte das *Slave Narratives*. Embora o negro apareça como agente enunciativo, tais textos não se centralizam sobre a condição da escravidão ou a questão racial, além de tenderem a reproduzir os estereótipos dominantes da época, sobretudo o da criminalidade associada à figura do afro-americano.

Essas narrativas operam dentro de uma lógica que reforça os discursos hegemônicos que submetem a voz do escravizado a uma moldura discursiva que limita sua agência e autonomia narrativa. Desse modo, mesmo que antecipem algumas das estruturas que mais tarde seriam mobilizadas pelas verdadeiras narrativas de escravizados, tais como o uso da primeira pessoa e narrativa de uma trajetória de vida, os relatos de crime ainda não constituem, segundo a autora, um espaço de denúncia ou de contestação direta da escravidão. Esses textos possuem um valor histórico e literário

importante, pois evidenciam o esforço inicial de se apropriar da linguagem escrita como instrumento de expressão pessoal e legitimação de suas experiências. Embora não integrem o *corpus* clássico das *Slave Narratives*, foram necessárias para seu surgimento.

Alguns estudiosos identificam a publicação *A Narrative of the Most Uncommon Sufferings and Surprising Deliverance of Briton Hammon, a Negro Man*, lançada em 1760 na cidade de Boston, como o marco inaugural da tradição literária afro-americana. Outros, entretanto, apontam a autobiografia de Ukawsaw Gronniosaw, publicada em 1772, como sendo a precursora do gênero, por conter elementos fundamentais de subjetividade e religiosidade que viriam a se consolidar nas narrativas posteriores. Apesar das querelas quanto ao marco inicial do gênero, ainda não há consenso sobre a obra fundadora, já que muitos desses textos operam a partir das fronteiras entre registros autobiográficos, textos confessionais e memórias religiosas, características que marcaram os primeiros escritos de autoria negra.

No entanto, segundo Carretta (2007), é com a autobiografia de Olaudah Equiano, também conhecido por seu nome cristianizado Gustavus Vassa, que o gênero ganha sua forma consolidada e adquire contornos mais definidos. Publicada em 1789, a obra de Equiano inaugura uma estrutura narrativa que combina elementos da tradição autobiográfica europeia com a denúncia sistemática dos horrores da escravidão, além de inserir o sujeito negro como agente ativo de sua história e da construção discursiva de sua identidade. Nesse sentido, a autobiografia de Equiano não apenas narra uma trajetória de escravização, de liberdade e de conversão religiosa, mas também articula uma crítica contundente ao sistema escravocrata e às ideologias racistas da modernidade.

Entre as obras¹⁰ que contribuíram significativamente para o reconhecimento e a difusão do gênero, destaca-se *Twelve Years a Slave*, publicada em 1853 por Solomon Northup, homem negro livre que foi sequestrado e mantido em cativeiro por doze anos no sul dos Estados Unidos. A narrativa, que conjuga realismo, emoção e denúncia social, tornou-se um dos mais emblemáticos testemunhos da experiência da escravidão. Sua adaptação cinematográfica, lançada em 2013 sob direção de Steve McQueen, trouxe nova visibilidade ao tema e reacendeu o interesse acadêmico e popular pelas narrativas de escravizados, resgatando a potência dessas vozes silenciadas ao longo da história.

As Narrativas de Escravizados sofreram transformações significativas ao longo do tempo, tanto em termos temáticos quanto estruturais. Conforme aponta Foster (1979),

¹⁰ Apresentamos no Apêndice uma lista com as principais publicações das Narrativas de Escravizados de acordo com o ano de sua publicação.

essas produções podem ser classificadas em três grandes fases, com base nas abordagens discursivas e nos contextos históricos em que foram elaboradas. A primeira dessas etapas abrange o período compreendido entre o século XVIII e aproximadamente 1820, momento em que predominam relatos marcados por uma forte dimensão espiritual e moralizante. Nesses textos, os ex-cativos narram suas trajetórias de vida sob a escravidão, mas o foco principal não recai sobre a denúncia explícita das violências do sistema escravocrata, e sim sobre a conversão religiosa e o reencontro com a fé cristã, interpretada como redenção e salvação da alma (Oliveira, 2022).

Nesse contexto, a escravidão aparece muitas vezes como uma condição física adversa, mas que possibilita uma transformação espiritual. O cativo é representado como alguém exótico, submisso e, por vezes, gentil, tal como um irmão (Gates Jr; McKay, 2004; Oliveira, 2021), que percorre uma jornada de iluminação conduzida pela fé cristã. A religiosidade, nesse tipo de narrativa, opera como dispositivo retórico que suaviza a crítica ao sistema escravocrata, convertendo a perda da liberdade em um ganho simbólico de natureza espiritual. Esse enquadramento, embora contribua para o reconhecimento da humanidade dos africanos, ainda se inscreve em lógicas coloniais que posicionam o sujeito negro como passivo diante da ação civilizadora do branco ocidental.

Um exemplo dessa primeira fase é a autobiografia de Olaudah Equiano, cuja obra, publicada em 1789, mescla o relato de sua vida como escravizado e homem livre com reflexões espirituais e experiências de fé. Equiano narra suas vivências no continente africano, a violenta travessia do Atlântico e sua inserção nos sistemas escravistas do Novo Mundo, mas é sua conversão religiosa que adquire centralidade no percurso narrativo. A fé cristã, nesse caso, aparece como força ordenadora que dá sentido à dor e permite a reconfiguração de sua identidade. Assim, sua narrativa oferece uma representação do Atlântico não apenas como espaço de brutalidade, mas também como arena de transformação moral e religiosa (Gilroy, 2012).

Essa primeira etapa das *Slave Narratives* ilustra, portanto, como os discursos da espiritualidade foram mobilizados tanto pelos autores quanto pelos editores brancos para tornar os textos mais aceitáveis ao público leitor da época, que era majoritariamente cristão e moralista. Ao mesmo tempo, podemos observar o esforço dos próprios narradores em reivindicar sua humanidade por meio de uma linguagem religiosa. Ainda que limitados em sua capacidade de denúncia direta, esses relatos constituem registros importantes de subjetividades negras em processo de construção, moldadas pelo trauma

da escravização e pela tentativa de inscrição em um sistema de valores e pertencimento dominados pelo colonizador.

A segunda fase das Narrativas de Escravizados, conforme delineada por Foster (1979), corresponde ao período *antebellum* (anterior à guerra civil estadunidense), que vai do período entre 1820 e 1861, anterior à eclosão da Guerra de Secessão, ocorrida entre 1861 e 1865. Esse momento histórico marca uma virada significativa na configuração do gênero autobiográfico de escravizados, não apenas em termos formais, mas sobretudo em seu engajamento político mais direto com os movimentos abolicionistas, que ganhavam força nos Estados Unidos, Canadá e Inglaterra. Essas narrativas passam a ser promovidas e instrumentalizadas como ferramentas estratégicas na luta contra a escravidão, buscando comover e conscientizar a opinião pública acerca das brutalidades do regime escravocrata.

O cenário político e ideológico da época foi decisivo para esse reposicionamento. A proibição do tráfico transatlântico de escravizados, promulgada em 1807 sob o governo de Thomas Jefferson, e a subsequente abolição da escravidão no Império Britânico em 1833, foram marcos importantes que alimentaram os debates e estimularam novas formas de resistência (Oliveira, 2021). Dentro desse contexto, as *Slave Narratives* passaram a assumir um papel mais explícito de denúncia, rompendo em parte com o viés espiritual da fase anterior e focando de maneira mais contundente nos aspectos traumáticos da escravidão. Os textos desse período documentam em detalhes as experiências de violência física, abusos psicológicos, separação familiar, punições severas, humilhações públicas e demais práticas desumanizadoras impostas aos corpos negros. Ao mesmo tempo, essas obras reafirmam a agência dos ex-escravizados, enfatizando sua luta incessante pela liberdade, dignidade e reconhecimento enquanto sujeitos morais e políticos.

A estrutura textual também se aperfeiçoa nesse momento, incorporando prefácios assinados por figuras respeitadas do movimento abolicionista, cartas de referência, atestados de autenticidade e até mesmo ilustrações (Olney, 1984), todos dispositivos paratextuais empregados com o objetivo de garantir a credibilidade da narrativa frente a um público frequentemente cético quanto à capacidade intelectual dos autores negros. As obras são direcionadas a um público leitor branco, muitas vezes do Norte dos Estados Unidos, e visam criar empatia ao tornar visíveis os horrores da escravidão.

Com a proibição do tráfico internacional de escravizados nos Estados Unidos, formalizada em 1808, e o consequente declínio do comércio atlântico de cativos, observou-se uma mudança no perfil dos escravizados que narravam sua vida. A maioria

das autobiografias desse segundo momento passa a ser composta por descendentes de africanos nascidos em solo estadunidense, e não mais por africanos diretamente capturados no continente Foster (1979). Essa transformação implicou em uma alteração tanto na estrutura narrativa quanto nas estratégias de construção da identidade, da memória e da autoria negra.

Nesse novo contexto, as narrativas se afastam da ênfase na travessia do Atlântico e na conversão espiritual, temas centrais das obras do século 18, e se voltam para a experiência doméstica da escravidão, isto é, daqueles que nasceram sob o regime escravocrata, sua infância no cativeiro, os castigos físicos, os vínculos familiares interrompidos e a luta por liberdade através da autonomia intelectual e do domínio da linguagem escrita. A alfabetização passa a ser não apenas um símbolo de emancipação individual, mas um instrumento político de combate à ordem escravocrata, como aponta Barbosa (2016) ao destacar que o domínio da escrita permitia ao ex-escravizado narrar-se como sujeito de razão e dono de uma historicidade, o que contrariava o imaginário racista vigente.

As estratégias discursivas dessas narrativas envolvem o uso de testemunhos reais e comoventes com o intuito de convencer, mobilizar e sensibilizar uma parcela da população sensível às atrocidades da escravidão, contribuindo, assim, para o fim dessa instituição. Além disso, o teor moralizante desses relatos visava combater os estigmas de inferioridade intelectual e moral atribuídos às pessoas negras. Por isso, a conquista da liberdade é narrada não apenas como ruptura física com o cativeiro, mas como autonomia discursiva e subjetiva, um processo de legitimação da humanidade do narrador frente a um público que historicamente a negara.

A estética dessas narrativas também se transforma: há um aumento na complexidade textual, na construção de enredos com progressão dramática, no uso de recursos retóricos refinados e na articulação entre eventos biográficos e reflexões políticas. Muitas dessas obras passaram a ser prefaciadas por brancos abolicionistas, cuja chancela visava conferir veracidade e respeitabilidade aos relatos. Tal dinâmica, embora estratégica, também evidencia a tensão entre agência e mediação, pois a voz do ex-escravizado frequentemente precisava passar pelo crivo de uma autoridade branca para alcançar o espaço público. Essa ambiguidade já foi apontada por Davis e Gates Jr. (1985) ao discutir os interlocutores brancos que moldavam as formas de legitimação do discurso negro.

Portanto, o segundo momento das *Slave Narratives* marca uma inflexão importante no gênero, pois representa o nascimento da escrita negra como prática política de autorrepresentação. Ao narrar-se em primeira pessoa, o ex-escravizado não apenas denuncia a escravidão como sistema de exploração, mas se constrói enquanto sujeito histórico ativo, produtor de saber e de memória. Esses textos podem ser considerados como escritas de si (Arfuch, 2010), que articulam ética, estética e política, constituindo espaços de luta por reconhecimento e por reparação simbólica. A memória do cativo, aqui, não é apenas reconstituída, mas reapropriada, reorganizada e reconfigurada como denúncia e como manifesto.

Dessa forma, o período *antebellum* representa a consolidação do gênero enquanto ferramenta político-literária de resistência, com forte apelo emocional e racional, alinhada ao projeto iluminista de liberdade, igualdade e fraternidade, ainda que essas promessas tivessem sido historicamente negadas aos povos africanos e seus descendentes no continente americano.

Já o terceiro momento das *Slave Narratives*, conforme aponta Foster (1979), iniciou-se após o término da Guerra Civil Americana em 1865, estendendo-se até o início do século XX. Com a abolição formal da escravidão nos Estados Unidos, os discursos produzidos por escravizados passam a dialogar diretamente com o cenário do pós-emancipação, revelando os desafios enfrentados por indivíduos negros em sua luta por cidadania plena, dignidade social e reconhecimento jurídico. O foco dessas narrativas desloca-se, portanto, da denúncia da escravidão como instituição para uma crítica contundente ao racismo estrutural que persistia sob novas formas como as leis segregacionistas Jim Crow, exclusão econômica e violência racial.

Com o fim do cativo, os relatos autobiográficos de afrodescendentes entraram em declínio e as produções desse período passaram a ser a contribuição do negro para a sociedade estadunidense, “ênfatizando as barreiras e os obstáculos que uma sociedade hierarquizada racialmente lhe impunha” (Oliveira, 2022, p.37). Cabe destacar os esforços por parte do governo em registrar as histórias de vida de ex-escravizados através de entrevistas que foram catalogadas e armazenadas por importantes instituições de ensino superior do país.

O movimento abolicionista desempenhou um papel fundamental na consolidação e disseminação do gênero das *Slave Narratives*, atuando como mediador entre os sujeitos negros e o espaço público letrado predominantemente branco. A articulação entre as lutas antiescravistas e a produção autobiográfica de ex-escravizados não se deu apenas no

campo das ideias, mas se concretizou em infraestruturas materiais e simbólicas que viabilizaram a escrita, a edição e a circulação dessas obras. Conforme destacam Davis e Gates Jr. (1985), o movimento abolicionista norte-americano não apenas abriu espaço para que vozes negras fossem ouvidas, mas também moldou, em certa medida, as formas e os conteúdos das narrativas que surgiram sob sua égide.

As casas editoriais vinculadas aos grupos abolicionistas funcionaram como verdadeiros centros de produção cultural e política (Foster, 1979). Foi por meio delas que grande parte das autobiografias negras foram financiadas, editadas e impressas, garantindo visibilidade pública a autores que, por sua condição social e racial, dificilmente teriam acesso autônomo ao mercado editorial. Nesse sentido, o movimento abolicionista operava como mediador discursivo e logístico, oferecendo os meios materiais para que essas vozes emergissem no espaço da escrita. No entanto, essa mediação também implicava, como observa Olney (1984), um grau de controle simbólico: a necessidade de conformar os relatos a certos parâmetros morais, religiosos e políticos esperados pelo público abolicionista.

Além das publicações, os abolicionistas foram responsáveis por estruturar um circuito itinerante de palestras, no qual homens e mulheres negras libertas podiam percorrer cidades e estados, narrando suas trajetórias de vida, denunciando as atrocidades da escravidão e promovendo suas autobiografias como testemunhos. Através do capítulo introdutório de Law e Lovejoy (2001), sabemos que Baquaqua também percorreu esse circuito contando sua peculiar história de vida, a fim de obter patrocínio para uma viagem missionária à África, onde atuaria como intérprete. Essas conferências funcionavam como espaços performáticos de testemunho (Barbosa, 2016), onde o corpo negro, anteriormente cativo, assumia o lugar de orador, configurando uma ressignificação radical do lugar social do ex-escravizado, agora reposicionado como sujeito. A palavra oral e a escrita impressa, assim, caminhavam lado a lado no esforço de convencer a opinião pública da urgência da abolição.

O impacto político dessas apresentações públicas era intensificado pelo fato de o autor estar presente fisicamente, funcionando como prova viva da violência da escravidão e da possibilidade de superação, o que acrescentava camadas de autenticidade, emoção e persuasão ao discurso. Conforme apontado por Foster (1979), a venda das autobiografias nesses encontros completava o ciclo de uma economia político-discursiva que, ao mesmo tempo em que oferecia agência ao sujeito negro, também o mantinha inserido em uma lógica de representação regulada, já que era necessário narrar a dor, exhibir a conversão

moral e religiosa, demonstrar gratidão e afirmar a possibilidade de redenção pela via do letramento e da fé cristã.

Outro aspecto fundamental para a compreensão da consolidação das *Slave Narratives* e da trajetória de Baquaqua é o incentivo sistemático ao letramento de ex-escravizados, promovido por instituições religiosas e movimentos abolicionistas. A alfabetização, nesse contexto, ultrapassava sua função instrumental, convertendo-se em estratégia de emancipação simbólica e política, por meio da qual o afrodescendente podia disputar os sentidos atribuídos à sua humanidade e reinscrever sua trajetória no registro da memória histórica. Conforme analisam Gates Jr. e McKay (2004), o domínio da escrita operava como um marcador de agência e racionalidade no imaginário ocidental moderno, rompendo com a construção racista do sujeito negro como incapaz de pensamento abstrato ou reflexão intelectual.

A criação de escolas, universidades e instituições de ensino voltadas especificamente para a população negra liberta revelou-se, portanto, um dos pilares da luta antiescravagista no século XIX. Nesse processo, destaca-se a atuação de entidades como a *American Free Baptist Mission Society*, cuja vinculação à Igreja Batista não se restringia ao evangelismo, mas se expandia para o campo da educação e da promoção de direitos civis. No caso de Baquaqua, a atuação dessa sociedade foi decisiva, pois além de garantir seu acolhimento em solo norte-americano, a instituição viabilizou sua formação intelectual na *New York Central College*, custeando sua estadia e, sobretudo, incentivando a produção de sua autobiografia.

Essa rede de apoio, tecida entre laços religiosos, políticos e pedagógicos, permitia que ex-cativos não apenas sobrevivessem, mas se tornassem produtores de conhecimento e sujeitos de enunciação. Gilroy (2012) argumenta que, no espaço do *Atlântico Negro*, surgem novas formas de articulação entre memória, diáspora e modernidade, e o acesso à educação formal ocupa lugar central nesse processo. Para sujeitos diaspóricos como Baquaqua, o letramento foi a ferramenta que possibilitou sua reinscrição como sujeito em um mundo que frequentemente os relegava ao silêncio e à invisibilidade.

Havia um acordo tácito entre os autores negros e os abolicionistas. Por um lado, as organizações antiescravagistas viabilizaram materialmente a produção, publicação e circulação dessas autobiografias, reconhecendo seu potencial de persuasão e mobilização da opinião pública. Por outro, os autores dessas obras, ao ingressarem nessa rede de sociabilidade, ganhavam acesso a meios de expressão, acolhimento e reconhecimento social, ainda que às custas de certas concessões discursivas. Como assinala Foster (1979),

a inclusão do ex-escravizado no campo da escrita e da política dependia, em grande medida, de sua capacidade de corresponder às expectativas morais e retóricas de um público majoritariamente branco e cristão.

Essa negociação implícita resultava, muitas vezes, em apagamentos e autocensuras. Os relatos precisavam atender a um modelo narrativo previamente aceito, baseado na estrutura da conversão cristã, no arrependimento e na redenção, o que implicava a atenuação das denúncias mais radicais e a limitação de críticas à branquitude e ao sistema como um todo. Os autores das *Slave Narratives* tinham de adaptar sua voz a um molde discursivo que, embora lhes proporcionasse visibilidade, também os capturava em novas formas de dominação simbólica.

A necessidade de um prefácio assinado por um editor branco servia como um selo de autenticidade, reafirmando a lógica epistêmica colonial segundo a qual a verdade do negro só poderia ser validada pela chancela do branco. Essa mediação editorial operava como um dispositivo de controle, submetendo o texto à autoridade moral e epistemológica do colonizador. No entanto, apesar dessas mediações e silenciamentos, as narrativas de escravizados não se reduzem a um discurso dominado. Como aponta Gilroy (2012), mesmo sob restrições, elas instauram um espaço de articulação entre experiência, memória e subjetividade negra no mundo atlântico.

Podemos compreender o pacto entre autores negros e militantes brancos do abolicionismo como uma encruzilhada (Martins, 1997), onde resistência e concessão, agência e tutela, denúncia e diplomacia se cruzam e se interpelam. Essa aliança, embora assimétrica, foi vital para a emergência da literatura afro-americana como gênero e para a inserção dos ex-escravizados no campo da autoria e da cidadania. A escrita autobiográfica, mesmo sob vigilância e contenção, ainda constituía um ato de insurgência e de reinscrição do sujeito negro no campo do humano.

1.4 Escritas de si

Apesar da biografia e autobiografia possuírem em comum elementos estruturais fundamentais, como a narração retrospectiva da trajetória de um sujeito real, o acesso à sua intimidade e o uso da prosa como meio expressivo, tais gêneros se distinguem por aspectos essenciais no que tangem à autoria, à agência narrativa e ao regime de enunciação (Faedrich, 2016). A biografia configura-se como relato de vida produzido por um terceiro, ou seja, por um sujeito externo ao biografado, responsável não apenas pela

escrita do texto, mas também pela seleção, recorte e enquadramento dos eventos narrados (Valverde, 2021). Assim, a biografia implica um deslocamento entre a experiência vivida e a experiência narrada, mediado por uma alteridade interpretativa que organiza e legitima o percurso existencial do outro a partir de um ponto de vista externo.

Por sua vez, a autobiografia pressupõe uma coincidência entre narrador e protagonista da história, o que confere ao gênero um estatuto singular no campo da escrita de si. O sujeito autobiográfico assume a dupla função de autor e personagem, mobilizando suas próprias memórias e reflexões para construir um relato identitário que articula o vivido e o narrado sob a lógica da autorrepresentação (Arfuch, 2010). Nesse sentido, a autobiografia implica não apenas um exercício de rememoração, mas também uma prática de elaboração subjetiva e política, pois é o próprio indivíduo quem decide o que contar, como contar e por que contar, inscrevendo-se discursivamente como agente da própria narrativa (Faedrich, 2015).

Como destaca Leonor Arfuch (2010), a escrita autobiográfica não se limita à reconstituição factual do passado, mas constitui um espaço de disputa por sentido, identidade e reconhecimento. Trata-se, portanto, de um gesto enunciativo que reivindica a legitimidade do “eu” como sujeito histórico e discursivo, sobretudo em contextos em que tal legitimidade foi sistematicamente negada, como ocorre nas autobiografias de escravizados. A diferença entre biografia e autobiografia, portanto, ultrapassa uma distinção formal ou técnica: ela opera no nível da autoria narrativa.

A concepção de autobiografia proposta por Lejeune (2008, p.16) é a de uma “narrativa retrospectiva em prosa que uma pessoa real faz de sua própria existência, quando focaliza sua história individual, em particular a história de sua personalidade”. Essa definição enfatiza não apenas o caráter retrospectivo e referencial da autobiografia, mas sobretudo a centralidade do sujeito enquanto instância enunciativa e temática, evidenciando uma coincidência estrutural entre autor, narrador e personagem, que se configura como condição necessária para a inscrição do texto no domínio do autobiográfico.

Lejeune (2008) também distingue a autobiografia da biografia ao afirmar que na biografia, a identidade do sujeito representado é construída a partir de um regime de semelhança, mediado pela alteridade do biógrafo, enquanto na autobiografia, é a própria identidade do sujeito enunciator que dá origem ao efeito de semelhança e autenticidade. Essa inversão desloca a lógica do texto biográfico, ancorado na objetividade da representação, para o texto autobiográfico, sustentado pela subjetividade do enunciator.

Embora ambos os gêneros funcionem em relação a uma referencialidade extratextual, a autobiografia instaura uma forma de verdade subjetiva, baseada não na exatidão factual, mas na verossimilhança emocional e existencial (Lejeune, 2008).

Um conceito central na teoria de Lejeune (2008) é o pacto autobiográfico, entendido como um contrato implícito entre autor e leitor, no qual o primeiro se compromete a narrar sua própria vida e o segundo aceita ler o texto como relato de uma experiência real. Esse pacto seria sustentado pelo nome próprio do autor, que funciona como elemento de ancoragem referencial e garante a coincidência entre as três instâncias narrativas (autor-narrador-personagem). Tal articulação cria um efeito de verdade que não depende apenas da fidelidade aos fatos, mas da confiança estabelecida entre o sujeito que escreve e aquele que lê, resguardando a autobiografia do campo da ficção e legitimando-a como forma de testemunho.

Desse modo, Lejeune (2008) complexifica a noção de autoria ao apontar que, na autobiografia, a assinatura do autor não é apenas um marcador de propriedade intelectual, mas uma de legitimar a narrativa como testemunho de si. Em contextos marcados por exclusão epistêmica, como o das autobiografias de ex-escravizados, esse pacto assume ainda uma dimensão política, pois reivindica a possibilidade de o sujeito negro narrar a si mesmo e ser reconhecido como tal. A autobiografia, nesse sentido, é mais que um gênero literário, ela se torna um ato de enunciação identitária e de insurgência discursiva.

Bicalho (2022) aborda essa discussão de uma forma distinta, pois seu foco não está em descobrir uma categorização possível, mas sim em entender a dinâmica dessa pluralidade. Para alcançar isso, foi fundamental que adotasse os conceitos de Espaço Biográfico, apresentado por Arfuch (2010) como um espaço de entendimento da experiência vivida, e a noção de dialogismo proposta por Bakhtin (1981), no qual o indivíduo é formado e atravessado pela presença do outro que se faz presente discursivamente. De acordo com Bicalho (2022, p.94),

Uma vez que o ‘eu’, em sua concepção dialógica, sempre se constrói no discurso como um ‘outro’, o que emprestará valor biográfico a um texto será a interação entre essas duas instâncias na construção do relato de uma vida. Assim, a subjetividade narrativa de Baquaqua dependerá de sua performance no exercício de vestir e desvestir máscaras identitárias. Um exercício supostamente controlado no nível da escrita por Moore, mas realizado no ato de narrar por Baquaqua, em um espaço biográfico caracterizado por relações desiguais de poder.

Assim, a obra de Baquaqua resulta de acordos e silenciamentos que se mostram nas vozes presentes no texto. Samuel Moore, abolicionista batista que foi contratado pelo ex-

escravizado, cede seu espaço de fala ao jovem e, possibilita, apesar de suas interrupções, que a voz de Baquaqua seja ouvida e sua história seja contada ao longo do tempo.

2 ANALISANDO A EDIÇÃO DE LAW E LOVEJOY

2.1 Questões sobre a autoria da obra

Uma das questões mais debatidas pelos estudiosos da autobiografia de Baquaqua diz respeito à autoria efetiva do texto. O cerne dessa discussão está na colaboração estabelecida entre o jovem africano oriundo de Djougou e o editor abolicionista Samuel Moore, responsável por organizar e transcrever a narrativa. Tal parceria, entretanto, não era uma exceção dentro do gênero das *Slave Narratives*. Ao contrário, era uma prática disseminada e considerada normal dentro das produções literárias de ex-escravizados. A figura do amanuense branco, religioso ou militante do movimento abolicionista, era considerada indispensável não apenas como mediador linguístico, mas também como fiador da veracidade do testemunho. Como observam Gates Jr. e McKay (2004), a presença do editor funcionava como um dispositivo de legitimidade, inserindo o relato no campo da inteligibilidade branca e garantindo sua recepção em uma sociedade moldada por um racismo epistêmico (Grosfoguel, 2016).

A controvérsia em torno da autoria da autobiografia de Mahommah Gardo Baquaqua intensifica-se a partir da inscrição presente na folha de rosto da obra, a qual afirma que o texto foi “escrito e revisado a partir de suas próprias palavras por Samuel Moore” (Baquaqua, 2001). Tal formulação tem gerado diferentes interpretações sobre o grau de participação efetiva de Baquaqua no processo de composição do relato e sobre os limites da atuação de Moore enquanto editor e compilador.

Estudiosos como Austin (1997 *apud* Law; Lovejoy, 2001) sugerem que tal atribuição revela que a autoria do texto pertence, de fato, a Moore, sendo Baquaqua apenas o “objeto” da narrativa. Essa leitura implica uma relativização da agência autoral do ex-cativo, inserindo a obra no campo das representações em que o subalterno não fala, mas é falado (Spivak, 2010). Já Law e Lovejoy (2001) acreditam que a afirmação de Moore indica que a obra foi composta a partir de um processo em que Baquaqua dita, e sua fala teria sido transcrita, organizada e editada por Moore. Essa distinção não é apenas semântica, mas epistemológica, pois implica pensar a autoria não como posse exclusiva de um texto, mas como prática discursiva situada, compartilhada e condicionada historicamente (Barbosa, 2016). A tensão entre oralidade e escrita, entre narrativa vivida e mediação editorial, remete à noção de que a autoria era filtrada por uma discursividade branca colonial. Como observa Spivak (2010), esse tipo de mediação discursiva pode

simultaneamente possibilitar e apagar o dizer do subalterno, ao reinscrevê-lo dentro de molduras discursivas que garantem sua recepção pelo cânone hegemônico, mas que também reconfiguram o conteúdo da enunciação.

Essa interposição, no entanto, levanta questionamentos importantes sobre as fronteiras entre autoria e autoridade. A presença do amanuense branco, embora facilite a publicação e circulação do texto, impõe limites ao exercício pleno da autoria por parte do sujeito negro. A narrativa de Baquaqua, ainda que se configure como um espaço de enunciação autobiográfica, é, ao mesmo tempo, atravessada por vozes, expectativas e filtros que acabam por influenciar o relato. Nesse sentido, pode-se dizer que a obra opera em uma zona de ambiguidade, onde se entrelaçam a voz do narrador-protagonista e a do editor-mediador, criando o que Bakhtin (1981) denominaria de dialogismo.

A questão da autoria não deve ser pensada apenas nos termos tradicionais e literais da crítica literária, mas sim como um problema político de representação e agência. Spivak (2010) já nos alertava para o risco de apagarmos a voz do subalterno ao reinscrevê-lo em molduras discursivas ocidentais que, ao mesmo tempo que o representam, o silenciam. No caso de Baquaqua, seu relato é simultaneamente uma afirmação de subjetividade e um produto moldado pelas condições históricas, editoriais e ideológicas de sua época.

Dessa maneira, podemos pensar que a colaboração com Moore não anula a autoria de Baquaqua, mas a complexifica. A narrativa pode ser lida como uma enunciação em encruzilhada (Martins, 2002), um lugar de trânsito, negociação e performance, onde vozes se entrelaçam e disputam espaço. Reconhecer essa multiplicidade de camadas é essencial para compreendermos a escrita de si em contextos de colonialidade e racialização. Mais do que negar a autoria de Baquaqua, é preciso historicizá-la e problematizar as condições sob as quais foi possível e necessária sua produção textual.

Law e Lovejoy (2001), ao examinarem o método de elaboração da Biografia, ratificam a autoria de Baquaqua ao encontrarem críticas divulgadas em revistas abolicionistas da época e no próprio registro legal da obra junto ao governo, que o reconhece como o escritor do livro. Em uma de suas cartas enviadas a Gerrit Smith, em julho de 1854, incluída na edição comentada, o jovem africano reflete sobre o processo de escrita, mencionando que contratou um inglês para redigir seu livro e solicitava verbas para a impressão (Law; Lovejoy, p.250).

Ao longo da narrativa, podemos notar a expressão das vozes dos dois indivíduos, ora utilizando a terceira pessoa, ora a primeira. Certos trechos mostram

claramente uma ruptura com a quarta parede, interagindo diretamente com o leitor, apresentando uma moral abolicionista, redigida em um estilo linguístico mais elaborado. Já a voz de Baquaqua se torna mais evidente nas partes que descrevem suas recordações ao ser capturado, ao fazer a travessia pelo Atlântico e sua existência durante o aprisionamento. Nelas, ele utiliza uma linguagem clara e objetiva.

Law e Lovejoy (2001) reconhecem a autoria de Baquaqua, ainda que mencionem uma certa influência coletiva, uma vez que sua concepção foi moldada por incitações de abolicionistas batistas que atuaram como seus guias. Bicalho (2022) concorda com os historiadores canadenses, ao considerar que a oralidade representa um elemento essencial da herança africana, com Baquaqua desempenhando o papel de narrador e Moore atuando como editor e escriba.

O questionamento sobre a autoria impacta a categorização da obra em relação ao seu tipo literário. Considerar o jovem africano como escritor implica em considerá-la uma autobiografia, ao passo que ao tomar Moore, a escrita se configura como uma biografia. No final das contas, o que separa um do outro?

2.2 Analisando a edição comentada

Para analisarmos a edição comentada publicada por Law e Lovejoy (2001), faz-se necessário superarmos a querela entre gênero biográfico e autobiografia, uma vez não há autobiografia pura: toda narrativa pessoal é também uma inscrição social (Arfuch, 2010). Além disso, a obra, além da reprodução da Biografia de Baquaqua traz em anexo algumas epístolas escritas pelo jovem africano.

O termo “escrita de si” foi primeiramente usado por Foucault (1992) para abordar práticas desde a Antiguidade em que o sujeito se relaciona consigo mesmo através da escrita. Klinger (2007) vê nessas “protoescritas” uma forma de construção subjetiva, apesar de ainda não se tratar de uma autobiografia propriamente, porque diferentemente dessa, o sujeito não reconstrói sua vida, apenas usa de pequenas anotações como forma de meditação e reflexão. Contudo, utilizaremos o conceito de escrita de si ampliado por Arfuch (2010), que compreende um conjunto heterogêneo de práticas discursivas em que o sujeito figura simultaneamente como instância enunciativa e temática. Trata-se de uma categoria que expande os contornos clássicos da autobiografia para abarcar gêneros como diários íntimos, memórias, epístolas, entrevistas, testemunhos e confissões, entre outros, todos marcados pela articulação entre identidade, memória e narrativa, criando um espaço

biográfico (Arfuch, 2010). A autora observa que essas formas de enunciação subjetiva operam como tentativas de construção e fixação simbólica de um “eu”, respondendo a uma necessidade contemporânea de nomeação de si e ancoragem de sentido frente à fluidez e instabilidade identitária (Arfuch, 2010).

No interior desse campo, a epístola assume uma posição ambígua e potente. Tradicionalmente compreendida como um meio de comunicação interpessoal, a carta se revela também como um dispositivo de autoinscrição que opera na interseção entre o privado e o público, entre a confissão íntima e a performance discursiva. Como ressalta Souza (2018), a epístola pode ser lida como um gênero híbrido que articula elementos confessionais, argumentativos e narrativos, conferindo-lhe um estatuto literário e autobiográfico. Trata-se, portanto, de uma forma de escrita de si que mobiliza uma pluralidade de afetos, estratégias retóricas e posicionamentos subjetivos, possibilitando ao sujeito narrador a construção de um *ethos* discursivo situado e politicamente orientado (Souza, 2018).

Dessa forma, tanto a perspectiva de Arfuch (2010) quanto a de Souza (2018) contribuem para a compreensão das escritas de si, deslocando o foco da autenticidade factual para a identidade e a construção discursiva da de si e da memória. Em contextos de colonialidade e exclusão epistêmica, como é o caso das narrativas de escravizados, essas formas assumem ainda um papel emancipatório, tornando-se espaços de denúncia, resistência, reinscrição e afirmação de subjetividades marginalizadas.

As epístolas de Baquaqua são documentos históricos, que além atestarem sua existência, tornam-se vias de acesso à sua subjetividade. Nesse subgênero, o que se evidencia não é o eu autobiográfico, mas um eu epistolar, que se constrói na relação com o outro, a quem as correspondências são endereçadas, revelando tensões, deslocamentos e performances identitárias marcadas por sua condição diaspórica.

A carta é uma forma discursiva dialógica (Arfuch, 2010), que permite a Baquaqua, juntamente com sua Biografia, experimentar e articular múltiplas camadas de identidade: o africano muçulmano de origem nobre, o escravizado nas Américas, o liberto evangelizado nos Estados Unidos, o viajante em fuga e o autor de sua própria história (Lovejoy, 2002). Essa multiplicidade não representa uma identidade fragmentada, mas deve ser compreendida, tal como propõe Stuart Hall (2006), como uma identidade em trânsito, constituída no entrelugar das culturas e experiências, constantemente negociada em função das posições ocupadas em diferentes contextos históricos e sociais.

Nas epístolas, podemos observar um uso consciente da linguagem como instrumento de inserção e legitimação. Sua escolha lexical, o tom respeitoso, a argumentação pautada em valores cristãos e morais, assim como o apelo à empatia do interlocutor indicam que Baquaqua compreende as regras do jogo comunicacional e procura se inserir a partir delas. Esse aspecto revela uma dimensão central da sua subjetividade: a consciência política de sua própria imagem. Ao escrever suas cartas, ele articula sua subjetividade não apenas como expressão de interioridade, mas como construção pública, uma narrativa de si voltada à ação social e à mobilização de apoios. As cartas, portanto, são também ferramentas de negociação simbólica e material, com as quais Baquaqua busca se manter, circular e se posicionar no mundo.

Para Fanon (2008), a máscara não é apenas um disfarce ou uma ocultação da identidade verdadeira, mas uma estratégia do sujeito negro frente o olhar branco, racista e colonizador. Diante da violência simbólica e material que lhe nega humanidade, o sujeito negro aprende a vestir máscaras para ser reconhecido, aceito ou ao menos tolerado no mundo branco. Essas máscaras podem ser a língua do colonizador, sua religião, seus valores, sua racionalidade e também sua forma de escrita e leitura. Já segundo Lovejoy (2002, p.10), “a etnicidade revela-se como uma série de chapéus, cujo uso lhe é prescrito. Como um mecanismo de autoidentificação, a etnicidade surge como uma miragem, a disfarçar o indivíduo que está sob os chapéus”.

Ao ler os textos de Baquaqua, é possível perceber o uso dessas máscaras e chapéus como estratégia de sobrevivência, inserção e resistência (Bicalho, 2022). Sua conversão ao cristianismo, sua educação formal nos Estados Unidos, a maneira como se dirige aos leitores brancos em suas cartas, sempre com respeito, gratidão e usando apelos morais, podem ser lidas como encenações de um eu aceitável ao olhar branco. No entanto, essas encenações não anulam sua subjetividade africana, muçulmana e diaspórica, mas a reconfiguram dentro dos limites do discurso hegemônico.

A máscara, nesse sentido, é também um instrumento de performance, pois Baquaqua compreende o campo discursivo em que se insere e mobiliza sua imagem de “bom cristão” e “escravo-irmão” (Oliveira, 2021), para alcançar seus objetivos: obter apoio, garantir acolhimento, publicar sua narrativa, testemunhar contra a escravidão e angariar fundos para retornar à África como tradutor e missionário. Fanon (2008) aponta que esse processo pode gerar tensão interna, pois o sujeito negro vive o conflito entre aquilo que é e aquilo que precisa parecer ser para sobreviver. No caso de Baquaqua, esse conflito se materializa nos silêncios, nas omissões e nas escolhas narrativas que

conformam sua autobiografia: pouco se fala sobre a dor profunda da escravização, sua fé islâmica é apagada ou marginalizada, e seu tom se adequa ao discurso moral cristão esperado pelos leitores brancos.

Essa complexidade identitária também pode ser interpretada como uma forma de identidade em trânsito (Hall, 2006). A máscara, portanto, não é apenas uma alienação, mas também uma estratégia de agência discursiva, um modo de narrar-se e inscrever-se no mundo apesar das limitações impostas. Ao se apresentar como alguém digno de respeito, instruído, fiel e virtuoso, Baquaqua se vale das máscaras impostas pelas estruturas coloniais ao passo que também as instrumentaliza para afirmar sua subjetividade (Bicalho, 2016). A escrita, nesse contexto, torna-se um território de disputa simbólica, onde ele pode, ainda que parcialmente, resistir à invisibilização e inscrever sua voz no mundo letrado.

Além disso, essas epístolas possibilitam observar a forma como o sujeito se inscreve na história. Ao narrar episódios de sua vida, suas impressões sobre os lugares por onde passa, seu sofrimento, fé e esperanças, Baquaqua afirma-se como sujeito histórico. As cartas deixam de ser apenas comunicação e se tornam testemunho (Agambem, 2008), ou seja, uma fala que emerge do lugar da perda, da violência e da exclusão, mas que recusa o silenciamento.

Outro aspecto notável é o modo como as cartas revelam a ambiguidade da subjetividade pós-escravização. Por um lado, Baquaqua demonstra gratidão e identificação com os valores cristãos e o projeto civilizatório euro-americano que o acolheu após sua fuga. Por outro, sua escrita é atravessada por marcas do trauma, da saudade da África e da consciência da opressão racial. Essa ambivalência aparece como espaço intersticial (Bhabba, 1998), um lugar de enunciação onde o sujeito colonizado subverte e ressignifica os discursos dominantes ao mesmo tempo em que se reinscreve neles.

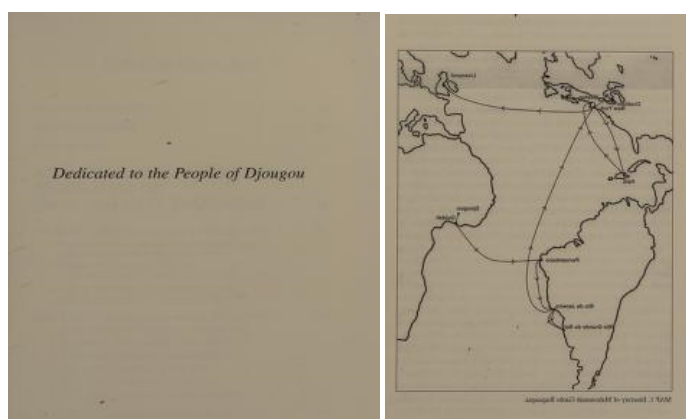
Dessa forma, as cartas presentes na edição de Law e Lovejoy (2001) não apenas complementam a Biografia de Baquaqua, mas aprofundam a compreensão de sua subjetividade enquanto enunciação polifônica, situada e performática. Ao mesmo tempo em que são expressão íntima, são também discurso político e gesto estratégico de sobrevivência e afirmação. A epístola, nesse contexto, torna-se espaço de agência, onde o sujeito subalterno escreve-se a si mesmo, desafia silenciamentos e reivindica sua presença no mundo.

2.3 Análise paratextual da edição (2001)

A edição publicada em 2001 pela editora norte-americana Markus Wiener Publishers, organizada por Robin Law e Paul E. Lovejoy, traz uma versão anotada da autobiografia de Baquaqua, ampliada pelas contribuições historiográficas dos próprios organizadores. A partir de uma pesquisa extensa e rigorosa, Law e Lovejoy ampliam o campo de compreensão do texto autobiográfico, contextualizando-o historicamente e oferecendo subsídios que aprofundam sua leitura.

A obra em análise tem início com uma dedicatória ao povo de Djougou, identificada na narrativa como Zoogoo, terra natal de Mahommah Gardo Baquaqua. Na sequência, o leitor se depara com um mapa que traça o itinerário percorrido pelo autor-personagem. A edição organizada por Robin Law e Paul E. Lovejoy conta com 272 páginas e estrutura-se em torno de três eixos centrais: uma introdução extensa e analítica elaborada pelos organizadores; o texto autobiográfico propriamente dito; e o anexo composto por documentos e um conjunto de correspondências de Baquaqua, que contribuem para contextualizar e expandir a compreensão do relato.

Figura 1- Dedicatória e Rota de Baquaqua



Fonte: Law e Lovejoy (2001); à esquerda a dedicatória e à direita a rota

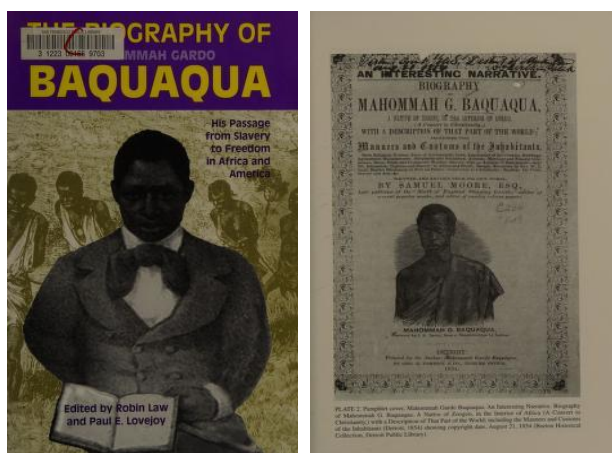
Os organizadores dedicam 84 páginas ao capítulo introdutório, no qual oferecem esclarecimentos fundamentais sobre o contexto de produção da Biografia, bem como sobre as circunstâncias que envolvem o nascimento e infância de Baquaqua. A introdução delineia um panorama histórico e geográfico que amplia a compreensão da trajetória singular do jovem africano. Entre os recursos apresentados, destacam-se mapas que

ilustram as rotas comerciais da região em que atuava seu pai, os principais portos da costa brasileira visitados durante a permanência de Baquaqua com o capitão do navio, além das cidades norte-americanas próximas a Nova York que compunham a rota de fuga conhecida como *Underground Railroad*. As ilustrações mais relevantes encontram-se distribuídas, sobretudo, na seção dedicada à autobiografia propriamente dita.

A edição da autobiografia de Mahommah Gardo Baquaqua tem início com uma gravura do autor, cuja função é não apenas apresentar sua imagem ao público leitor, mas também afirmar sua existência histórica, conferindo-lhe uma identidade visual e reforçando a veracidade do relato tal como um exemplar de uma narrativa de escravizado. Em seguida, a reprodução da capa original da edição de 1854 é apresentada, estabelecendo um vínculo direto com o documento primário. A obra inclui ainda um compêndio com os números cardinais no idioma dendi, dispostos na mesma sequência da publicação original, o que indica um esforço de preservação da estrutura textual tal como concebida à época. Na sequência, encontra-se a reprodução da contracapa, onde consta uma declaração legal significativa: “entered according to the Act of Congress, in the year 1854, by Mahommah Gardo Baquaqua, in the Office of the District Court of the United States for the District of Michigan”. Essa inscrição, impressa em uma página destacada, reafirma a autoria da obra por Baquaqua, evidenciando que ele próprio registrou legalmente sua narrativa. Como parte dos paratextos que antecedem a autobiografia, encontra-se ainda o prefácio assinado por Samuel Moore, editor responsável pela organização do texto, o qual fornece ao leitor indicações preliminares sobre o contexto de produção e circulação da obra.

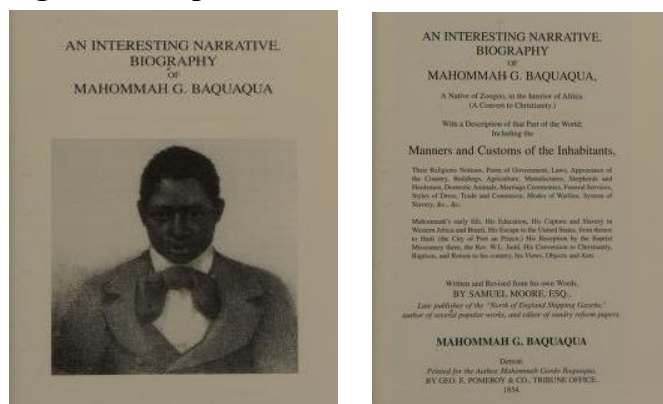
A edição se distingue por sua cuidadosa composição paratextual, que desempenha um papel essencial na ampliação da compreensão da narrativa. Entre esses elementos, destacam-se as notas dos editores, que oferecem esclarecimentos substanciais sobre o contexto histórico, social e cultural em que a autobiografia de Baquaqua foi produzida e está inserida. Essas anotações também fornecem explicações minuciosas sobre as numerosas referências bíblicas presentes ao longo do texto, as quais refletem tanto o ambiente religioso da época quanto o processo de evangelização vivenciado por Baquaqua em sua trajetória nos Estados Unidos.

Figura 2 – Representações das capas



Fonte: Law e Lovejoy (2001); à esquerda (2001) e à direita (1854)

Figura 3 – Representações das folhas de rosto



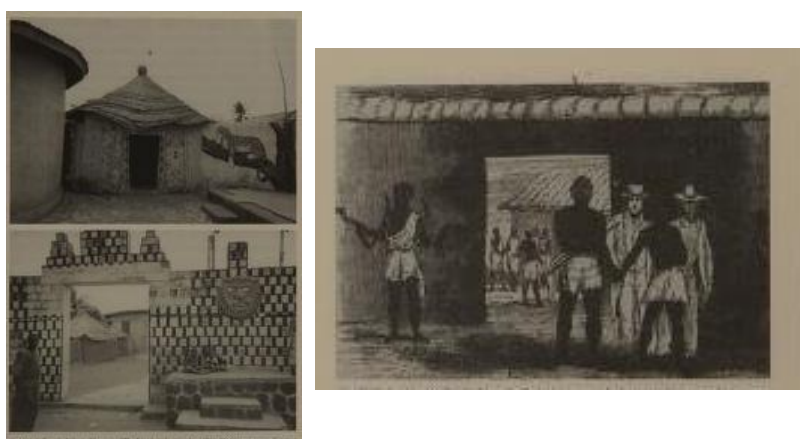
Fonte: Law e Lovejoy (2001); à esquerda (2001) e à direita (1854)

Além disso, a inserção de imagens ao longo da obra contribui significativamente para a experiência de leitura. As gravuras não apenas ilustram os episódios descritos, mas funcionam como dispositivos de ancoragem visual, permitindo ao leitor visualizar paisagens, pessoas e cenas evocadas pelo texto. Muitas dessas imagens foram extraídas de fontes históricas primárias utilizadas pelos próprios editores em sua pesquisa, como relatos de viajantes europeus que percorreram as regiões próximas a Djougou, na atual República do Benim, local de origem do protagonista. Outras ilustrações derivam de documentos e registros históricos diversos, selecionados por Law e Lovejoy.

É importante destacar que esse aparato imagético não fazia parte da edição original publicada em 1854. Sua incorporação nesta edição moderna constitui uma escolha editorial deliberada, que visa tanto à contextualização quanto ao reforço da

legitimidade do testemunho narrado. As imagens dialogam com o estilo característico das *Slave Narratives*, gênero literário e político em que a autobiografia de Baquaqua se inscreve. Elas operam como evidências visuais que colaboram com o esforço de autenticação do relato, sobretudo diante das contestações históricas feitas por setores antiabolicionistas, que frequentemente lançavam dúvidas sobre a veracidade dos eventos descritos e até mesmo sobre a existência real dos ex-escravizados (Nakanishi, 2019). Dessa forma, os paratextos, textuais e visuais, cumprem uma função não apenas informativa, mas também estratégica e política, reafirmando a legitimidade da voz de Baquaqua como sujeito.

Figura 4 – Fotos e ilustrações



Fonte: Law e Lovejoy (2001)

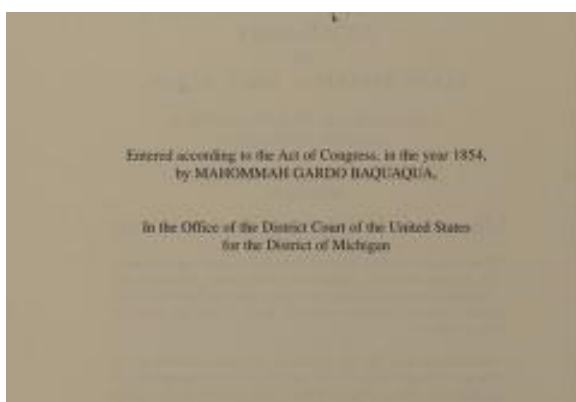
A presença de poemas é uma outra característica recorrente nas autobiografias de escravizados, configurando-se como um traço distintivo desse gênero (Olney, 1984). Esses elementos não são apenas estéticos, mas possuem uma função estratégica dentro da estrutura narrativa. Esses poemas operam como dispositivos estratégicos dentro da estrutura narrativa, oferecendo ao leitor não apenas um espaço de sensibilidade e reflexão, mas também de reafirmação da autoria e da subjetividade do narrador. Na Biografia, encontramos versos escritos por Baquaqua que encerram o relato autobiográfico de forma significativa. A assinatura ao final do texto funciona como uma espécie de selo de autenticidade, marcando a presença física e simbólica do autor no corpo do livro. Essa presença é reforçada com a inserção do poema *Prayer of the Oppressed*, de James M. Whitfield, importante intelectual afro-americano do século 19, reconhecido por seu engajamento abolicionista e por defender o repatriamento de africanos e seus

descendentes para o continente africano, posicionamento ideológico com o qual Baquaqua também se identificava. Desse modo, os paratextos atuam como mediadores entre o narrador e o leitor, orientando a recepção da narrativa e reforçando sua veracidade.

De acordo com Foster (1979), as narrativas de escravizados publicadas durante o período *antebellum* eram concebidas como autobiografias de cunho documental. Em função disso, apresentavam uma série de materiais complementares, como cartas de recomendação, fotografias e outros registros que pudessem atestar a autenticidade dos relatos ali contidos. A credibilidade era um aspecto central dessas obras, especialmente porque seu propósito ultrapassava a dimensão literária: tratavam-se de textos com forte função político-social, utilizados como ferramenta de denúncia das violências do sistema escravagista e como instrumento de sensibilização da opinião pública, principalmente pelos militantes do movimento abolicionista.

O autor destaca que esse aparato documental não apenas legitimava o relato, mas também buscava conferir ao narrador um estatuto de sujeito dotado de racionalidade e, por isso, digno de escuta e de leitura. Ao vincular a autobiografia à lógica da prova e do testemunho, os editores das *Slave Narratives* procuravam comprovar a capacidade de racionalidade, de autorreflexão e, portanto, de autoria dos negros. A escrita, nesse sentido, tornava-se prova da humanidade desses sujeitos. Assim, o paratexto não era um simples adorno, mas parte constituinte da estratégia autobiográfica que procurava restaurar o ex-escravizado como indivíduo pleno, com memória e voz.

Figura 5 - Registro legal da obra



Fonte: Law e Lovejoy (2001)

Em relação às folhas de rosto, a edição de 1854, reproduzida na edição de 2001, apresenta os dados técnicos da obra, um breve resumo, e a imagem de Baquaqua com roupas típicas africanas. Ao adotar os chamados trajes étnicos, o autor busca não apenas

autenticar sua origem africana perante o leitor do século 19, mas também fortalecer o *ethos* enquanto narrador, conferindo-lhe uma autoridade sobre sua própria história. No contexto de sua publicação, o tráfico negreiro já havia sido abolido há algumas décadas nos Estados Unidos e o imaginário popular que se tinha era da figura selvagem e exótico.

Dessa forma, a gravura de Baquaqua adquire um duplo papel: de um lado, pretende-se evidenciar a “autenticidade” da narrativa, reforçando a ideia de que se trata de um africano que viveu diretamente a experiência da captura, da travessia e da escravização; de outro, a imagem traz uma representação marcada por estereótipos. Tal escolha estética não escapa aos clichês recorrentes na iconografia colonial, que retrata os povos africanos como “bons selvagens”, figuras romantizadas da alteridade. Portanto, a presença da gravura não apenas reforça o caráter verossímil da narrativa, mas também se inscreve numa tradição visual que limita a subjetividade do sujeito negro a uma forma pré-concebida, moldada pelas expectativas e preconceitos do olhar branco ocidental.

Os autores fazem uso de uma iconografia vasta que vai desde o uso de fotos históricas de lugares importantes na trajetória de Baquaqua tiradas na época até ilustrações sobre vilarejos da África feitas a partir de diários de viajantes que refletem o entendimento e a visão que essas pessoas tinham sobre a figura dos africanos no século 19. Essas imagens servem como arquivo, carregadas de informações que complementam o entendimento do texto. É interessante notar que as gravuras e fotos possuem relação com a pessoa ou o objeto que representam, ativando recordações, produzindo associações no leitor. A foto possui um caráter testemunhal, produz um efeito-verdade tal como afirmado por Barthes (2012). A imagem exige do leitor um olhar atento, capaz de resgatar o contexto ao qual ela pertence, já que seu sentido pleno não está dado de forma imediata. Ela convoca a memória e a sensibilidade para reconstruir um passado que insiste em escapar, mas que, paradoxalmente, se impõe com força no presente. Nesse movimento, a fotografia carrega aquilo que Barthes (2012) chama de *punctum* um detalhe que fere, que salta aos olhos, despertando uma reação subjetiva e afetiva que ultrapassa a simples análise objetiva da cena.

A forte presença imagética carrega nuances simbólicas e ambíguas, pois evoca um imaginário europeu sobre o continente africano, que é associado ao mistério, ao desconhecimento. As representações visuais constroem uma África envolta por uma aura de exotismo e selvageria, reproduzem a aura de mistério, desconhecimento e, até mesmo, a visão europeia de uma terra selvagem. Ao mesmo tempo, acabam por aproximar a África da ideia de um Éden perdido, uma terra imaculada, anterior ao pecado, idealizada

dentro de uma moldura cristã (Maringolo, 2022). Esse paradoxo também pode ser observado na narrativa de Baquaqua, onde a memória de sua terra natal, embora atravessada por violência e ruptura, é também narrada com traços de nostalgia, pureza e harmonia. Como observa Maringolo (2022), essa construção dúbia se ancora nas estruturas discursivas do cristianismo para recuperar o estatuto humano do cativo perdido com a escravidão. Desse modo, a referência bíblica pode ser interpretada como uma metáfora da condição do afrodescendente que, ao ser privado de sua liberdade, experimenta uma perda semelhante à de Adão, que foi expulso do paraíso após a entrada do pecado (Maringolo, 2022).

Os recursos paratextuais e iconográficos empregados nas narrativas de escravizados tinham como objetivo responder à descrença e ao ceticismo de uma parcela da sociedade, que resistia em reconhecer os ex-cativos como sujeitos dotados de plena capacidade intelectual e expressiva. O preconceito não se limitava à cor da pele, mas se estendia à crença amplamente difundida de que africanos e seus descendentes eram biologicamente inferiores, desprovidos de razão, lógica ou habilidades de articulação escrita e verbal.

O racismo produziu e se manteve através de teorias e práticas pseudocientíficas que naturalizavam a subalternidade negra ao posicioná-la em um patamar inferior da hierarquia humana (Mbembe, 2014). Tais discursos não apenas legitimaram a escravidão como também buscaram silenciar as vozes negras, negando-lhes qualquer forma de agência narrativa ou legitimidade epistemológica.

Diante desse contexto, as *Slave Narratives* precisavam ser cuidadosamente compostas. Contar a própria história não era suficiente, era necessário também provar com documentos, que a narrativa era verdadeira e que o narrador era real. Por isso, os editores e compiladores dessas obras precisavam recorrer a registros tais como cartas de recomendação, certificados, imagens, declarações de terceiros e outros elementos paratextuais (Olney, 1984) que funcionavam como garantias de autenticidade. Essas inserções não apenas legitimavam o conteúdo, mas também desafiavam os discursos hegemônicos ao afirmar, com provas materiais, a humanidade e a competência do sujeito negro que ousava escrever sobre si mesmo. Desse modo, os recursos documentais eram mais do que uma exigência editorial, pois ao mesmo tempo em que adequavam as produções às exigências do mercado editorial branco, subvertiam os discursos racistas ao reafirmar a presença da subjetividade negra como legítima, racional e capaz de narrar sua dor e sua resistência. Com base nesses princípios, percebe-se que os editores Robin Law

e Paul E. Lovejoy procuraram reconstruir, por meio dos paratextos, comentários e imagens incluídos na edição analisada, as convenções próprias do gênero Narrativas de Escravizados. Além de organizar o conteúdo, eles também buscaram transmitir ao leitor a força e o impacto emocional que essas convenções originalmente provocavam.

2.4 Escrivivência e afrografia da memória

As escritas de si, compreendidas como formas discursivas por meio das quais o sujeito elabora sua identidade e dá sentido à própria experiência, adquirem contornos singulares quando atravessadas por vivências de resistência, ancestralidade e deslocamento histórico. No contexto das produções negras, essas narrativas não apenas registram trajetórias individuais, mas assumem uma dimensão coletiva e política, funcionando como instrumentos de denúncia e afirmação diante de um sistema que historicamente silenciou vozes negras. Ao articular o íntimo e o histórico, o pessoal e o comunitário, essas escritas desestabilizam as fronteiras entre literatura, memória e identidade.

Nesse cenário, destacam-se dois conceitos fundamentais para a compreensão dessas manifestações na literatura negra brasileira: a *escrevivência*, proposto por Conceição Evaristo (2007), e as *afrografias da memória*, de Leda Martins (1997). A *escrevivência* nomeia uma escrita que nasce das experiências reais da mulher negra e do povo negro, transformando dor, ancestralidade e cotidiano em potência literária e política. Já as *afrografias da memória* tratam da preservação e da transmissão das experiências afro-diaspóricas por meio de registros que escapam à lógica eurocêntrica da escrita oficial, valorizando saberes orais, simbólicos e comunitários.

Ambos os conceitos dialogam com o campo teórico da escrita de si (Arfuch, 2010), que compreende a autobiografia, as memórias e os testemunhos como formas de subjetivação. No entanto, *escrevivência* e *afrografias* extrapolam essa abordagem ao incorporar uma matriz epistêmica própria, ancorada nas experiências negras e afro-diaspóricas, produzindo conhecimento e literatura a partir de um lugar historicamente marginalizado, mas carregado de saberes, vozes e trajetórias que insistem em existir e se inscrever na história.

Conforme propõe Conceição Evaristo (2008), o termo *escrevivência* designa uma forma de escrita que emerge das experiências concretas de dor, resistência, afeto e memória vividas por mulheres negras, especialmente aquelas oriundas das periferias do

Brasil. Mais do que uma técnica literária, a escrevivência constitui uma prática discursiva profundamente enraizada na vivência cotidiana dessas mulheres, cujas vozes foram historicamente silenciadas ou invisibilizadas pelos cânones tradicionais da literatura. Diferente da escrita ficcional que parte de uma abstração ou distanciamento entre sujeito e enredo, a escrevivência carrega o peso da existência: ela parte do vivido, mas vai além da simples autobiografia.

Trata-se de um gesto político e estético que inscreve no texto as marcas do corpo, da comunidade e da ancestralidade negra. A escrita torna-se, assim, um espaço de enunciação crítica, de reconfiguração das memórias subalternizadas e de denúncia das violências estruturais impostas pelo racismo, pelo machismo e pela exclusão social. Ao escrever, o sujeito negro não apenas narra sua história, mas também reinscreve sua humanidade no tecido literário e histórico, desafiando estruturas hegemônicas de representação. A escrevivência, nesse sentido, é uma escrita insurgente: ao mesmo tempo pessoal e coletiva, íntima e política, ela tensiona as fronteiras entre memória e testemunho, entre literatura e vida.

A escrevivência funda-se, portanto, num lugar enunciativo que desafia os discursos hegemônicos sobre quem tem legitimidade para narrar, tematizar e existir no campo literário. Sua dimensão autobiográfica se manifesta no entrelaçamento do pessoal e do coletivo, da memória individual e da memória ancestral.

Martins (1997) propõe o conceito de *afrografias da memória* como uma forma de nomear e legitimar os modos próprios pelas quais as culturas afro-brasileiras narram e inscrevem suas histórias, saberes e vivências. Essas grafias não se estruturam exclusivamente pela linguagem escrita, tal como definida pelas normas ocidentais, mas se manifestam por meio de performances, rituais, oralidades, gestos, cantos, corpos e outras expressões simbólicas que constroem, preservam e transmitem a ancestralidade. Trata-se, portanto, de um campo discursivo que escapa aos limites do texto tradicional e reivindica outras epistemologias para registrar a experiência negra no tempo.

Para a autora, a memória negra não é uma simples rememoração do passado, já que ela se faz presença viva e atuante no agora. É corpo que dança, é voz que canta, é rito que inaugura o tempo. Martins (1997, p.33) define as *afrografias* como “um campo de grafias constituído por narrativas e inscrições performáticas da ancestralidade, nas quais a memória é simultaneamente arquivo e movimento”. Desse modo, a memória não é apenas aquilo que se guarda, ela se movimenta, se reinventa e se atualiza no corpo e na coletividade, como prática viva e resistência cultural. Assim, as afrografias da memória

propõem uma radical ampliação das noções de escrita e de história, colocando em cena saberes afro-diaspóricos que foram historicamente marginalizados pelas formas eurocêntricas de produção de conhecimento.

Tanto a escrevivência (Evaristo, 2008) quanto as afrografias da memória (Martins, 1997) propõem um deslocamento radical das formas tradicionais de narrar, ao retirar da escrita textual, linear e ocidentalizada sua exclusividade como meio legítimo de expressão e registro. Em vez disso, ambas se enraízam em epistemologias africanas e afro-diaspóricas, valorizando modos de conhecimento que emergem da oralidade, da ancestralidade, do gesto e da presença corporal. Nessas perspectivas, a escrita não se limita ao papel: ela acontece no corpo, na fala, no movimento, no rito, ou seja, em formas vivas e performáticas de elaboração da memória e da resistência.

A centralidade do corpo é um elo fundamental entre essas duas proposições. Para Evaristo (2009), os textos carregam as marcas da dor, da luta e da experiência vivida por sujeitos negros, especialmente mulheres negras. A escrita, nesse sentido, é corporificada, sensível, pulsante. Já Martins (2021) vê o corpo negro como um 'tambor-memória', no qual os gestos, os sons e os ritmos inscrevem uma história coletiva marcada pela resistência e pelo silenciamento. Essa imagem do tambor reforça a ideia de que a memória negra não se arquiva apenas em palavras escritas, mas se transmite e se atualiza continuamente no corpo em ação, nos rituais e nas práticas culturais. Ambas as autoras, portanto, descolonizam os modos de narrar e saber, reivindicando uma estética e uma política da memória ancoradas na experiência afro-diaspórica.

A articulação entre os conceitos de escrevivência (Evaristo, 2007) e afrografias da memória (Martins, 1997) na Biografia de Baquaque permite pensar uma escrita que ultrapassa os limites da narrativa autobiográfica ocidental ao inscrever a vida como testemunho, resistência e legado ancestral. Nessa perspectiva, escrever não é apenas um ato de contar a própria história, mas também um gesto político e cultural de inscrever experiências coletivas marcadas pela dor, pela oralidade e pela ancestralidade, elementos muitas vezes marginalizados pelos paradigmas eurocêntricos da escrita de si.

Na tradição ocidental, a autobiografia está ancorada em uma noção de sujeito racional, individual, coeso e autônomo, capaz de rememorar e organizar sua trajetória pessoal de forma linear e lógica. Essa visão pressupõe uma identidade estável e um tempo homogêneo, em que o passado é reconstruído com clareza desde um presente reflexivo (Candau, 2021). Em contraste, tanto a escrevivência quanto as afrografias da memória propõem uma ruptura com essa lógica, ao conceberem o sujeito como múltiplo,

fragmentado e profundamente constituído pela coletividade e marcado pela experiência histórica do racismo estrutural.

Esse sujeito, atravessado por marcas sociais, raciais e de gênero, escreve a partir de um corpo que sente, de uma memória que dança e de uma voz que carrega ecos de muitas outras. O relato de Mahommah Gardo Baquaque, nesse sentido, exemplifica esse deslocamento: sua narrativa não é apenas o registro individual de uma vida impactada pela escravidão, mas também o testemunho de uma memória coletiva afro-diaspórica, forjada no cruzamento entre oralidade, deslocamento forçado, resistência e desejo de reexistência (Souza, 2009; Silva, 2022).

3 ANALISANDO A MEMÓRIA

3.1 Memória: por que estudá-la?

Os estudos sobre a memória têm ganhado destaque em diversas áreas do saber, refletindo um interesse crescente em compreender o papel das lembranças na constituição do sujeito e na produção de sentidos. No campo dos estudos literários, o debate se volta para o papel da memória na construção das narrativas, especialmente nas escritas autobiográficas. Nesse contexto, a memória não se limita à evocação do passado, pois ela age como elemento articulador entre tempo, subjetividade e linguagem.

Estudar a memória em uma autobiografia permite compreender os mecanismos pelos quais o sujeito reorganiza o passado, filtra as experiências e reelabora seus traumas. Ao se tornar o eixo que conecta o vivido e o narrado, a memória permite refletir tanto sobre a história individual dos protagonistas quanto sobre as marcas culturais e sociais que os constituem. Como destaca Paul Ricoeur (2007), a memória não é apenas um reservatório de lembranças, mas um modo ativo de reconstrução do passado que, ao ser narrado, molda o presente e projeta significados para o futuro.

A Biografia de Mahommah Gardo Baquagua extrapola os limites da narrativa individual e se inscreve em uma dimensão coletiva da memória. Ao contar sua trajetória, que se inicia como homem livre na África e passa pela escravização no mesmo continente, a travessia transatlântica, sua vivência como escravizado no Brasil, sua vivência como liberto nos Estados Unidos e Haiti, Baquagua não apenas reconstrói sua própria história, mas oferece ao leitor um testemunho representativo das múltiplas experiências vividas por sujeitos africanos arrancados de seus territórios e submetidos à diáspora forçada.

A memória desempenha um papel fundamental na constituição da identidade coletiva, pois é por meio dela que os sujeitos compartilham narrativas comuns que conferem sentido à sua existência em grupo. Essas lembranças coletivas, ao serem compartilhadas, criam vínculos simbólicos que reforçam o sentimento de pertencimento a uma determinada comunidade. Como aponta Hall (2006), a percepção de coesão e identidade nacional é sustentada não apenas por elementos concretos, como território e língua, mas também por práticas culturais e tradições que atravessam gerações.

Nesse sentido, a memória, ao se entrelaçar com a literatura, adquire um poder ainda mais expressivo: torna-se um instrumento de representação simbólica da cultura de um povo. Através da evocação de costumes, valores, rituais e experiências coletivas, a

literatura participa ativamente da construção de uma memória nacional, permitindo que os sujeitos reconheçam em suas narrativas traços de sua própria história. Assim, literatura e memória se conjugam como forças fundamentais na consolidação de identidades culturais e na afirmação de pertencimentos coletivos.

No interior das estruturas narrativas, especialmente nas autobiografias, a memória desempenha um papel fundamental como mecanismo de acesso às experiências tanto individuais quanto coletivas, funcionando também como um marcador testemunhal de eventos históricos e sociais. Em muitos contextos, há um imperativo ético e político de lembrar, de não permitir o esquecimento de acontecimentos traumáticos que marcaram profundamente determinados grupos sociais, como a *Shoah* vivida pelos judeus ou a violência imposta pela escravização de povos afrodescendentes (Seligmann-Silva, 2017). Ao analisarmos relatos autobiográficos como o de Mahommah Gardo Baquaqua, não apenas entramos em contato com suas memórias pessoais, mas também vislumbramos traços e aspectos da coletividade à qual ele pertenceu. Essas narrativas individuais carregam, portanto, a força de uma memória partilhada, oferecendo caminhos para a reconstrução de histórias silenciadas ou omitidas pelas versões hegemônicas da história.

Investigar o percurso de vida de um sujeito escravizado, cujo corpo foi objetificado e cuja humanidade foi reduzida à condição de mercadoria (Gates Jr; McKay, 2004) implica confrontar-se com um trauma que ultrapassa o âmbito individual e que reverbera no coletivo que viveu a diáspora. A expropriação do corpo, das vontades e da condição de sujeito constitui uma experiência que beira o indizível, pois marca profundamente a destruição da subjetividade e a negação de sua agência. Trata-se de um trauma que não apenas compromete a integridade psíquica do indivíduo, mas também molda os modos como a memória é acionada ou silenciada ao longo do tempo. Nesse contexto, os mecanismos de esquecimento muitas vezes operam como formas de autopreservação diante da violência extrema, funcionando como defesas psíquicas que evitam o contato direto com a dor. A repressão (Freud, 1915) de determinadas lembranças, portanto, não é apenas uma escolha inconsciente, mas um reflexo da brutalidade que marcou a experiência de escravização.

Ao reconhecermos a memória como um mecanismo essencial para a preservação e a transmissão de experiências, torna-se evidente seu papel na constituição identitária e na coesão de comunidades marcadas pela violência histórica, como a dos sujeitos escravizados. Nesse sentido, a autobiografia de Mahommah Gardo Baquaqua ultrapassa a esfera pessoal e adquire o estatuto de um patrimônio coletivo. Sua narrativa não apenas

resgata aspectos singulares de sua trajetória, mas também projeta a experiência de um grupo social historicamente silenciado, oferecendo indícios sobre os modos de vida, os sofrimentos e as resistências dos africanos escravizados na diáspora.

A obra, portanto, se configura como um importante repositório de memória, que articula elementos biográficos individuais com uma dimensão social mais ampla, revelando tanto a subjetividade do autor quanto os contornos do contexto cultural e político que o atravessam. Ao nos debruçarmos sobre aspectos de sua rememoração, buscamos identificar as tensões que emergem entre a memória pessoal e a memória coletiva, bem como os embates simbólicos que sua narrativa trava nos campos da História e da Literatura. Dessa forma, o estudo de Baquaqua permite não apenas reconstruir um percurso de vida singular, mas também reinscrevê-lo em uma cartografia da memória negra nacional, reconhecendo seu valor enquanto testemunho e contribuição para a reconfiguração do imaginário sobre o passado escravagista e seus desdobramentos no presente.

3.2 A memória e a escrita autobiográfica

A memória ocupa um lugar central na escrita autobiográfica, funcionando como alicerce sobre o qual se estrutura sua narrativa. Esse gênero literário se caracteriza, em grande medida, por sua estreita relação com o passado, sendo a lembrança um elemento estruturante na tessitura do relato. Como aponta Araújo (2011), a autobiografia se ancora na reminiscência como fonte fundamental, transformando-a em matéria narrativa. Seligmann-Silva (2017) complementa essa ideia ao afirmar que a memória opera como uma “tela para pintura do passado, na medida em que lhe fornece uma moldura” (Seligmann-Silva, 2017, p.17) ou seja, ela não apenas recupera eventos pretéritos, mas também os reorganiza, seleciona e ressignifica de acordo com os sentidos que o sujeito atribui à sua experiência vivida no presente da escrita.

Nesse processo, a memória não se limita a uma dimensão puramente individual, mas entrelaça o pessoal ao coletivo. Ela possibilita ao sujeito narrador rememorar sua trajetória de vida ao mesmo tempo em que revela os contornos sociais, culturais e históricos do grupo ao qual pertence. Trata-se de um mecanismo que permite observar como a experiência subjetiva se articula com as estruturas mais amplas da memória social, fornecendo pistas sobre as práticas, valores e opressões compartilhadas por uma coletividade.

A autobiografia se revela como um espaço privilegiado para a manifestação da memória em suas múltiplas dimensões. Ao reconstruir a própria história, o sujeito autobiográfico engaja-se em um gesto de rememoração que transcende a simples evocação factual. O ato de narrar-se implica um trabalho simbólico de construção de sentido, por meio do qual o indivíduo se posiciona frente a sua história e à história de seu povo. Assim, a escrita de si adquire relevância não apenas como registro da trajetória pessoal, mas como campo de afirmação identitária, política e social. Ela permite a enunciação de vozes historicamente silenciadas, ampliando o repertório das representações sociais e questionando os discursos hegemônicos sobre o passado.

A teoria da memória coletiva, conforme desenvolvida por Halbwachs (1990), é fundamental para compreender essa dimensão compartilhada da memória. Segundo o autor, a memória não é um fenômeno puramente individual ou interno, mas se constitui nas interações sociais. Os indivíduos constroem e reconstroem suas lembranças em diálogo com os discursos, valores e experiências coletivas de seu grupo social. Mesmo aqueles que não vivenciaram diretamente certos acontecimentos podem compartilhá-los simbolicamente por meio da transmissão geracional, da cultura e da linguagem.

Ao absorver a memória do grupo, o sujeito não apenas se reconhece como parte de uma coletividade, mas também passa a agir segundo os marcos simbólicos e identitários que lhe são transmitidos. A memória coletiva, portanto, orienta a percepção de mundo, os afetos e as formas de pertencimento. Dentro da narrativa autobiográfica, isso se manifesta na forma como o sujeito reconstrói sua história à luz dos referenciais de sua comunidade, produzindo um testemunho que é ao mesmo tempo individual e social. A autobiografia, assim, se configura como um espaço de articulação entre memória pessoal e memória coletiva, revelando o entrelaçamento entre subjetividade e cultura.

Segundo Halbwachs (1990), a memória individual não se constrói isoladamente, mas nas intersecções com os vínculos sociais que estruturam a vida em comunidade. Para o autor, a lembrança pessoal emerge no interior das redes de solidariedade do grupo e só adquire sentido por meio da linguagem compartilhada. Dessa forma, o ato de lembrar deixa de ser um gesto puramente subjetivo para se tornar também um acontecimento coletivo, inscrito nas práticas simbólicas e culturais que unem os indivíduos. A memória, nesse sentido, funciona como um marco que organiza a experiência dentro de uma coletividade, permitindo que certos eventos se fixem no repertório simbólico do grupo.

A teoria da memória coletiva formulada por Halbwachs (1990) amplia consideravelmente nossa capacidade de leitura de narrativas autobiográficas,

especialmente quando estas se referem a sujeitos historicamente subalternizados, como é o caso de Baquaqua. Ao mergulharmos em sua autobiografia, não estamos apenas diante do relato de um indivíduo, mas diante de uma memória entrelaçada às vivências compartilhadas por outros africanos escravizados, deslocados forçadamente de seus territórios de origem e submetidos a regimes coloniais de opressão. Sua narrativa permite acessar camadas profundas de uma experiência coletiva como a diáspora africana, a desumanização imposta pela escravidão, e a resistência silenciosa que se manifesta por meio da preservação da memória.

As recordações individuais se dão mediadas pelos quadros sociais da memória (Halbwachs, 1990), que reforçam determinadas recordações em detrimento de outras que não encontram eco no grupo. Segundo Candau (2021), o ato de memória envolvido nas trajetórias de vida implica em uma ficção criada a partir de um inventário daquilo que restou do que foi vivido. Tal processo envolve seleção, censura, esquecimentos, rearranjos e ressignificações (Candau, 2021) que recriam uma forma ficcional de um Eu que se manifesta na figura do narrador como uma forma de identidade narrativa (Ricoeur, 2020). Desse modo, a memória permite uma consciência de si, um sentimento de continuidade ao longo do tempo que se manifesta por meio da identidade (Candau, 2021).

A articulação entre memória e escritas de si torna-se ainda mais relevante quando analisamos relatos de vida de sujeitos historicamente silenciados tais como os escravizados, pois exige uma abordagem atenta às dimensões subjetivas, estéticas, políticas e históricas que compõem essas narrativas. As *Slave Narratives* trazem as histórias de vida de africanos e afrodescendentes que passaram pela experiência do cativeiro. São memórias que trazem em seu bojo elementos narrativos e testemunhais que possibilitam a reconstrução de trajetórias pessoais e coletivas marcadas pela opressão de séculos.

Nas *Slave Narratives*, o ato de rememorar adquire uma dimensão política de resistência, posto que o gesto de contar a própria história rompe com o silenciamento imposto pela escravidão e materializa no texto a presença de um sujeito que não apenas viveu, mas sobreviveu à mais extrema condição de vida e violência e quis narrar sua experiência. Desse modo, a memória não é somente uma prática individual, mas um gesto político, capaz de interpelar estruturas de poder e questionar os alicerces do esquecimento institucionalizado.

Ao analisarmos os relatos de escravizados, podemos observar a complexa relação entre verdade, ficção e construção da memória. Ao mesmo tempo em que relatam

experiências concretas, essas obras incorporam estratégias retóricas e estéticas que revelam o caráter performativo da autobiografia. A memória que emerge desses relatos não é uma reprodução mecânica do passado, mas uma recriação subjetiva que busca dar sentido ao que foi vivido. Nesse contexto, memória e narrativa se tornam elementos fundamentais para a afirmação de uma humanidade historicamente negada, permitindo não apenas uma reinvenção do sujeito, mas também a construção de uma memória coletiva da diáspora africana.

Essas narrativas desempenham um papel central na constituição e preservação de memórias vinculadas à resistência, à dor, à sobrevivência e à reconstrução identitária de sujeitos historicamente silenciados pelo discurso dominante. Mais do que simples relatos individuais, configuram-se como testemunhos que desafiam ativamente as versões hegemônicas da história, tensionando os limites entre a memória oficial e as experiências subalternizadas. Ao trazer à tona vozes marginalizadas, esses relatos autobiográficos não apenas recuperam fragmentos esquecidos do passado, como também reconstroem identidades negadas, servindo como dispositivos de afirmação subjetiva e coletiva.

A articulação entre autobiografia e memória revela-se, portanto, profundamente política: recordar e escrever tornam-se atos insurgentes, e a palavra assume a função de resistência diante do esquecimento institucionalizado. Nesse sentido, as *Slave Narratives* não devem ser lidas apenas como documentos do passado, mas como intervenções no presente, pois atualizam memórias que insistem em permanecer vivas e operam simultaneamente em múltiplos registros (Morrison, 2020). Elas constituem, assim, um espaço de elaboração identitária, no qual os sujeitos escravizados e seus descendentes reescrevem suas próprias existências, desafiam os regimes de silenciamento e inscrevem suas experiências no tecido da memória coletiva da diáspora africana.

3.3 Memória familiar e geracional: impactos na identidade

O relato autobiográfico de Baquaqua já em seu prefácio define a si mesmo como um *memoir*¹¹ (livro de memórias), como podemos ver no seguinte trecho: “the subject of this memoir was born in the city of Zoogoo” (Baquaqua, 2001, p. 96). Tal afirmação nos indica o lugar ocupado por suas lembranças, que vão desde sua infância na África ao seu

¹¹ Discutimos no capítulo Escritas Autobiográficas sobre os possíveis gêneros aos quais a obra pode se enquadrar. O *memoir* faz parte das escritas de si (ARFUCH, 2010).

então recente papel como missionário dentro da *American Baptist Free Mission Society*. As experiências do ex-escravizado, apesar de serem relatos de apenas um indivíduo, podem ser consideradas como formas de testemunho dos horrores da escravidão, o que aponta a transcendência da memória individual e revelam o aspecto coletivo de suas memórias.

A dimensão coletiva da memória é tematizada por Halbwachs (1990), que argumenta que, embora a memória diga respeito a vivências individuais, ela se configura essencialmente como um fenômeno coletivo, uma vez que o sujeito está inserido em múltiplos contextos sociais e grupos de pertencimento. A experiência pessoal, por mais íntima que seja, é sempre mediada por estruturas coletivas de significação. Ao rememorar, o indivíduo se torna testemunha de si mesmo, mas a compreensão que constrói a partir de suas lembranças permanece inevitavelmente fragmentária e limitada. Diante dessa incompletude, a memória individual depende do entrelaçamento com outras vozes e testemunhos para ser verificada, reformulada ou até mesmo contestada, revelando, assim, o caráter relacional e intersubjetivo da memória (Halbwachs, 1990, p. 25).

Halbwachs (1990) observa que o processo de construção da memória ocorre por meio da constante comparação, adaptação e reinterpretação das lembranças, tanto entre diferentes indivíduos quanto entre recordações mais recentes e mais antigas. Esse movimento permite a reconstituição de um quadro mais amplo, composto por fragmentos antes dispersos ou esquecidos. Nesse sentido, o testemunho individual adquire significado apenas quando situado em relação a um acontecimento compartilhado coletivamente com o grupo de pertencimento. Mesmo quando o sujeito não vivenciou diretamente determinada situação, a memória socialmente construída e transmitida por seu grupo acaba por ser incorporada como parte de sua própria memória, revelando o caráter coletivo e relacional da recordação individual (Halbwachs, 1990).

O ato de rememorar, segundo Halbwachs (1990), é um processo essencialmente social, no qual a sociedade insere as lembranças individuais dentro de um conjunto mais amplo de referências, que ele denomina "quadro social da memória". Esse enquadramento coletivo organiza, delimita e dá sentido às recordações, moldando o modo como os indivíduos se lembram. Para o autor, tal processo ocorre por meio de três instâncias sociais que funcionam como camadas estruturantes da memória individual. A primeira delas é a família, considerada o núcleo primário de socialização e o quadro social elementar onde se formam as primeiras memórias. Em seguida, vêm as comunidades religiosas, responsáveis por conservar e transmitir tradições e lembranças de caráter mais

duradouro e espiritual. Por fim, o autor identifica as classes sociais como o terceiro grupo estruturante, no qual as memórias se cristalizam em hábitos, valores e costumes compartilhados. Cada um desses grupos exerce, portanto, um papel crucial na seleção, legitimação e preservação das lembranças individuais dentro de um horizonte coletivo de significação.

Uma vez que as recordações se constroem socialmente a partir do ambiente familiar e da comunidade religiosa, não nos surpreende Baquaqua iniciar sua obra identificando-se a partir de sua árvore familiar. O jovem africano tem como ponto de partida sua vida pregressa como homem livre no continente africano e descreve as peculiaridades dos costumes em sua terra natal, a começar pelos hábitos religiosos da comunidade. As lembranças de seu pai se entrelaçam aos rituais de oração islâmica que seu pai praticava fervorosamente, da severidade de seu tio, que era um sacerdote muçulmano. A fé islâmica, compartilhada pelos membros de sua aldeia, tornou-se um referencial para ele e sua comunidade. Até mesmo seu nome Mahommah, uma variação de Maomé, indica sua ascendência muçulmana.

O nome pessoal não apenas identifica o sujeito, mas também é um elemento estruturante da sua identidade, funcionando como um "lugar de inscrição social do grupo sobre o sujeito" (Benoist, 1977 *apud* Candau, 2021, p. 67). Ele se configura como uma marca de pertencimento, um signo que conecta o indivíduo a um conjunto mais amplo de referências sociais, culturais e históricas. A relação entre nome e memória é significativa quando se observa que os nomes próprios atuam como veículos de ancestralidade e dispositivos de evocação da memória coletiva por meio de sua sonoridade e significado. Em muitos contextos, os nomes carregam consigo o peso de eventos históricos, lembranças familiares ou até mesmo o silêncio sobre episódios traumáticos. Esses elementos de memória são inscritos no nome, e o próprio ato de nomear se torna um processo de transmissão e preservação da história.

No caso de Baquaqua, além de seu prenome muçulmano, seu segundo nome, Gardo, é um exemplo de como os nomes podem situar um indivíduo dentro de uma genealogia específica, conectando-o a uma linhagem ancestral. O nome "Gardo" significa "nascido após gêmeos" na língua dendi (Lovejoy, 2002; Verás, 2023), refletindo uma prática cultural que atribui um significado especial aos nascimentos subsequentes a gêmeos, considerados, na tradição africana, como portadores de sabedoria e conhecimento. O nascimento de gêmeos era interpretado como um presságio auspicioso, uma ocasião de grande reverência dentro de muitas comunidades africanas. Assim, o

nome de Baquaqua, ao fazer referência a essa tradição, carrega consigo um simbolismo de prestígio e de vínculo com a sabedoria ancestral. A criança nascida após os gêmeos, como ele, era tida como alguém destinado a ocupar uma posição de destaque dentro da comunidade, e esse sentido de pertencimento e importância já se manifesta através de seu nome, como podemos ver no seguinte trecho:

The family consisted of two sons and three daughters, besides twins that died in infancy. The Africans are very superstitious about twins; they imagine that all twins are more knowing than any other children, and so with respect to the child born next after twins. They are considered to know almost everything, and are held in high esteem. If the twins live, an image of them is made out of a particular wood, one for each of them, and they are taught to feed them, or offer them food whenever they have any; if they die, the one next to them by birth has an image of them made, and it is his duty to feed them, or offer them food. Mahommah was the next born after twins, and these little duties he faithfully performed (Baquaqua, 2001, p.124-125).

A escolha do nome de Baquaqua, portanto, não é apenas uma questão de identificação pessoal, mas um reflexo das estruturas culturais e sociais que moldam a memória coletiva de sua comunidade. O nome funciona como um marcador de identidade que inscreve o sujeito dentro de memórias e valores compartilhados, situando-o dentro de uma rede de significados que transcende sua experiência individual. Ao incluir essa dimensão simbólica, Baquaqua, ao evocar sua origem e tradição por meio de seu nome, também reconfigura sua história pessoal, reconhecendo e afirmando suas raízes culturais e familiares. Essa conexão entre nome e identidade é central para a construção de sua memória e da memória coletiva da diáspora africana, permitindo-lhe afirmar sua posição no mundo, tanto no contexto de sua origem quanto no da experiência vivida como escravizado.

Além disso, o nome próprio pode ser campo de disputas, já que quando um sujeito muda de nome, seja por vontade própria ou por imposição externa, assiste-se a uma reconfiguração identitária e, muitas vezes, à tentativa de apagar ou reinventar memórias. Primo Levi (1987 *apud* Candau 2021) relata a perda sofrida pelos judeus de sua identidade, nome e memória ao passarem a ser denominados por um número de registro nos campos de concentração. A morte simbólica posta em prática pela eliminação do nome é um fenômeno que antecede o desaparecimento físico (Candau, 2021). Escravizados também vivenciavam esse apagamento, já que eram batizados e renomeados de acordo com a vontade de seus senhores, muitas vezes ganhando nomes cristãos ou relacionados com seus proprietários. Baquaqua, ao ser adquirido pelo capitão de barco Clemente José da Costa, passa a ser chamado José da Costa. É por essa alcunha que Law e Lovejoy (2001) localizaram os registros históricos e jornalísticos referentes à

disputa judicial pela posse e destino de Baquaqua e seu companheiro empreendida entre Brasil e Estados Unidos.

O ato de nomeação envolve o reconhecimento do outro como alteridade, como sujeito portador de uma identidade e de uma história. Por sua vez, a ausência de nome implica uma ausência de memória, em não ser lembrado por ninguém. Sem registro, ocorre uma obliteração, sem o reconhecimento do outro, é como se o indivíduo nunca houvesse existido. Por isso, é comum que grupos historicamente subalternizados, como descendentes de povos escravizados ou colonizados, revisitem e renegociem seus nomes como forma de reconexão com sua ancestralidade negada. Baquaqua, ao conseguir sua liberdade, readota seu nome original muçulmano, apesar de abraçar uma nova fé cristã. Tal ação pode ser compreendida pelo fato de que “o dever de memória deve passar inicialmente pela restituição do nome próprio” (Candau, 2021, p.68).

O nome próprio também pode funcionar como vetor de acesso a memórias coletivas. Quando um nome é compartilhado por diferentes gerações ou evoca figuras históricas, ele conecta o indivíduo a uma rede simbólica maior, como é o caso de Baquaqua que possui o mesmo nome do profeta Maomé. Ele situa o sujeito num sistema de pertencimentos, e por isso não é neutro: nomear é também atribuir identidade, delimitar campo de significações e projetar um papel social. Assim, o nome próprio funciona como marca de ancestralidade e como dispositivo de evocação. Nesse sentido, é mais do que designação, também é narrativa condensada, performance da memória e inscrição de sentido (Candau, 2021).

Segundo Candau (2021), a memória geracional desempenha um papel crucial na formação da identidade individual, uma vez que insere o sujeito em uma linhagem histórica da qual ele se torna herdeiro. Essa forma de memória opera como um elo entre o passado e o presente, permitindo que o indivíduo reconheça a si mesmo como parte de uma continuidade, não apenas biológica, mas também simbólica e cultural. Ao transmitir narrativas, valores e experiências de geração em geração, a memória geracional estabelece vínculos identitários duradouros que contribuem para a constituição do sujeito como membro de uma coletividade específica.

No contexto das sociedades africanas, essa dimensão da memória é ainda mais acentuada, uma vez que a filiação e os laços de consanguinidade ocupam lugar central como referências de pertencimento e de identificação. A identidade pessoal é frequentemente definida em relação à ascendência, sendo a linhagem familiar o principal ponto de ancoragem das relações sociais e do reconhecimento mútuo dentro da

comunidade (Candau, 2021). A forma, com a qual os indivíduos se percebem e se apresentam socialmente, está intrinsecamente ligada à ancestralidade, que funciona como princípio orientador das interações sociais e como fundamento da estrutura comunitária (Candau, 2021). Nesse sentido, a memória geracional não apenas transmite uma herança cultural, mas também estabelece os marcos identitários que conferem legitimidade e lugar ao sujeito no seio do grupo. Segundo o autor,

a reminiscência comum e a repetição de certos rituais (refeições, festas familiares), a conservação coletiva de saberes, de referenciais, de recordações familiares e de emblemas (fotografias, lugares, objetos, papéis de família, odores, canções, receitas de cozinha, petronímia e nomes próprios), bem como a responsabilidade pela transmissão das heranças materiais e imateriais, são dimensões essenciais do sentimento de pertencimento e dos laços familiares, fazendo com que os membros da parentela queiram considerar-se como uma família. A filiação é uma fidelidade a um patrimônio, ‘um lastro de lealdade e obstinações’ cuja finalidade é a reprodução do grupo familiar. [...] Solidariedades invisíveis e imaginação vinculam sempre um indivíduo a seus ascendentes: a memória familiar é nossa ‘terra’, [...] é uma herança da qual não podemos nos desfazer e que faz com que, como diria Rimbaud, percorramos lugares desconhecidos sobre os traços de nossos pais (Candau, 2021, p.140-41).

A memória geracional diz respeito ao conjunto de experiências históricas significativas que atravessam e impactam coletivamente um grupo pertencente a uma mesma faixa etária, influenciando profundamente seus modos de perceber, sentir, interpretar e narrar o mundo. Ainda que vivenciadas de formas distintas por cada indivíduo, essas experiências partilhadas se tornam marcos simbólicos que forjam um repertório comum, funcionando como referência para a construção de sentido e pertencimento. São eventos que, por sua relevância histórica, afetiva ou política, se sedimentam na memória coletiva da geração, orientando suas visões de mundo, suas práticas discursivas e seus posicionamentos diante da realidade.

Internalizadas ao longo do tempo e frequentemente transmitidas por meio da oralidade, essas experiências moldam a consciência histórica do grupo e influenciam os processos de formação identitária (Candau, 2021). A identidade, nesse contexto, não emerge apenas de vivências individuais, mas se constitui em diálogo com essas experiências compartilhadas que situam os sujeitos dentro de coordenadas culturais, sociais e temporais específicas. Assim, a memória geracional funciona como um eixo estruturante tanto da subjetividade quanto da coletividade, articulando passado e presente de maneira contínua e dinâmica, e contribuindo para a permanência e transformação de valores, práticas e modos de ser ao longo do tempo.

Na trajetória de Baquaqua, ao recordar a fé de seu pai, o rigor religioso do tio, os valores de respeito entre os mais jovens para com os mais velhos, ele demonstra como a transmissão da memória geracional e familiar por meio de valores, impactou sua formação. Mesmo após ser arrancado violentamente de sua terra natal e submetido à escravidão, essas referências continuam a aparecer em suas recordações, influenciando sua interpretação do mundo e de sua trajetória.

3.4 A obra como lugar de memória

Nos capítulos iniciais de sua autobiografia, Baquaqua oferece uma representação de sua vila natal e do contexto sociocultural do continente africano antes de sua captura. Ele descreve com riqueza de detalhes a organização política local, estruturada sob um sistema de governo monárquico, em que um rei detém autoridade suprema, assistido por chefes tribais. Neste arranjo, o governante de Zoogoo subordina-se ao de Bergoo, revelando uma hierarquia política claramente definida. As normas jurídicas, por sua vez, encontram-se plenamente instituídas e são rigorosamente respeitadas pela população, o que atesta a existência de um ordenamento social funcional e estável.

A região em que vive sua comunidade é descrita como fértil e abundante em recursos naturais, com uma biodiversidade marcante e construções arquitetônicas de destaque, como casas de barro, um palácio real e uma cidade fortificada. A agricultura constitui a base da economia local, sendo exercida de forma compartilhada por homens e mulheres, o que sugere uma divisão de trabalho que contempla certa equidade de participação. Embora limitadas, atividades artesanais também estão presentes, especialmente na fabricação de utensílios domésticos e na produção de tecidos de algodão e seda.

Baquaqua dedica atenção também ao sistema educacional vigente em sua sociedade, destacando a aprendizagem religiosa islâmica, bem como a frequência escolar de crianças da aldeia, indicando uma valorização do ensino formal e religioso. Além disso, sua narrativa contempla aspectos essenciais da vida comunitária, como os ritos matrimoniais, os costumes fúnebres, os códigos de vestimenta e as estruturas sociais que regulam as relações coletivas. Ao apresentar esse quadro detalhado, o jovem de Djougou não apenas reconstrói suas memórias de infância, mas também inscreve sua história pessoal em uma realidade africana complexa, civilizada e culturalmente rica, desafiando os estigmas eurocêntricos que marcaram o imaginário ocidental sobre o continente.

Além disso, podemos compreender tais recordações como uma forma de contrapor a sociedade africana à estadunidense, que vivia um estilo de vida acelerado, passava pela industrialização. Nora (1993) afirma que o impacto causado pela modernização gerou um sentimento de perda do passado, o que levaria as pessoas a se apegarem a objetos e lugares que contenham rastros dessa memória.

Segundo Nora (1993), a modernidade provocou uma ruptura radical no modo como a memória é vivida e transmitida, substituindo os meios de memória, espontâneos, orgânicos e comunitários, pelos chamados lugares de memória, espaços simbólicos que surgem para compensar o colapso da transmissão tradicional. O autor aponta para o fim das “sociedades-família” que asseguravam a conservação e transmissão dos valores, como a igreja, escola e estado. Essa estrutura se apresenta com clareza na Biografia, quando ele nos narra sobre a estrutura social de sua cidade, os valores e tradições transmitidos dentro do núcleo familiar e que eram estendidos às autoridades da comunidade. Como nos afirma Baquaqua:

Great respect is paid to the aged; they never use the prefix mister or mistress, but always some endearing term, such as, when speaking to an aged person, they say Father or Mother, and an equal, they call brother or sister. (...) Children should be early taught to render obedience and respect to their superiors, and they will then be prepared to render to all, equal rights, when they become men and women, and will in turn be prepared to govern well their own households (Baquaqua, 2001, p. 113).

Em outro trecho da biografia, também aponta a ausência de leis ou formas de governo formalmente escritas, o que não implica em uma sociedade desregulada. Ao afirmar “In Africa they have no written or printed forms of government, and yet the people are subject to certain laws, rules and regulations.” (*ibidem*, 2001, p.102), Baquaqua nos mostra que as regras sociais foram internalizadas pelos indivíduos de sua comunidade e sua transmissão ocorre de modo tão efetivo que não necessita de leis impressas. Tal descrição coincide com as ideologias-memórias (Nora, 1993) que servem para assegurar a passagem entre passado, presente e futuro determinando o que deveria ser mantido e transmitido dentro do núcleo social. Tais características se mantiveram presentes nas sociedades ao longo dos séculos e se perderam com a ruptura sócio-histórica trazida pela colonização, industrialização e globalização, causando a sensação de aceleração de tempo e um distanciamento entre a memória e a história.

Também podemos observar que Baquaqua, ao resgatar os costumes de respeito dos jovens para com os mais velhos, contrasta a gentileza africana com a brutalidade dos colonizadores. Além disso, ele procura humanizar a percepção sobre os africanos, ao

apontar mais semelhanças e virtudes entre os dois povos tanto no modo de vida quanto nos valores morais.

A Biografia é marcada por sua divisão em duas etapas: a primeira, a vida pregressa como homem-livre na África; e a segunda, o período vivido após a escravização. Baquaqua dedica seis capítulos a sua terra natal, enquanto os acontecimentos relacionados ao período da escravidão ocupam um espaço significativamente menor, pouco mais de dois capítulos. A ruptura subjetiva ocasionada pela captura, escravização e exílio se manifesta na narrativa por meio de uma descontinuidade na memória. Podemos compreender esse movimento ao buscarmos o sentido que esse passado toma como referência para o sujeito. Como afirma o autor,

[...] passado nos é dado como radicalmente outro, ele é esse mundo do qual estamos desligados para sempre. É colocando em evidência toda a extensão que dele nos separa que nossa memória confessa a verdade- como na operação que, de um golpe, a suprime (Nora, 1993, p.19).

Nesse contexto, torna-se significativo o fato de Baquaqua dedicar a maior parte de suas recordações à vida que levava antes do cativeiro. Essa ênfase pode ser compreendida não como um simples exercício nostálgico, mas como uma estratégia de referência identitária. Tal característica também foi observada por Lovejoy (2011) que denominou Narrativas de Liberdade os relatos de africanos nascidos livres, como a do jovem de Djougou, pois sua subjetividade, diferentemente de outros cativos nascidos na diáspora, foi forjada na liberdade. Logo, ao focar em suas memórias de liberdade, Baquaqua acaba por resgatar a si mesmo, recuperar sua identidade frente à descontinuidade vivida.

Nora (1993) define a memória verdadeira como “social, primitiva, arcaica, intocada, integrada, organizadora, guardiã e transmissora de valores, sem passado porque sempre se atualiza no presente” (Nora, 1993, p.8). Para ele, ela é viva porque se encontra no gesto, no corpo, nos hábitos, tradições, ofícios e saberes transmitidos entre gerações. Está sujeita a esquecimentos e se reatualiza. Apresenta dimensões individuais e coletivas, além de se alimentar de lembranças particulares e globais, de modo flutuante. Em contrapartida, o mesmo autor aponta a história como sendo passado morto, marcado por vestígios e restos que mostram uma realidade que não existe mais. A história opera a partir da reconstrução a partir das trilhas e vestígios.

A separação entre memória e história permitiu o surgimento dos lugares de memória (Nora, 1993) que funcionam como marcos testemunhais, vestígios preservados de uma experiência ameaçada de esquecimento. Monumentos, museus, arquivos, cerimônias comemorativas e até mesmo textos autobiográficos podem ser compreendidos

como tentativas de reter algo que não mais circula livremente na vida social. Esses lugares não nascem de uma necessidade espontânea, mas de uma urgência de preservar a memória.

Nora (1993) enfatiza que os lugares de memória só se fazem necessários na ausência da memória social orgânica. Também aponta a imposição moderna de se lembrar, o que resulta no ímpeto de armazenar memória. Assim, à medida em que a memória tradicional desaparece, a sociedade se sente obrigada a acumular testemunhos, documentos e imagens que atestam a existência de algo que se findou. Por não saber o que será esquecido, cria-se o imperativo de se produzir arquivos. Podemos pensar que é a urgência em preservar as recordações que leva o sujeito a escrever sobre suas reminiscências (Candau, 2021).

Os lugares de memória, conforme delineados por Nora (1993), distinguem-se por sua natureza paradoxal e híbrida, situando-se na intersecção entre os domínios da memória viva e da história institucionalizada. São ao mesmo tempo naturais e artificiais, pois resultam de uma vivência afetiva e coletiva do passado, mas exigem construção e mediação simbólica. Trazem consigo tanto a experiência sensível quanto a elaboração racional, e oscilam entre o individual e o coletivo, o prosaico e o sagrado, o vivo e o morto. Essa ambiguidade é precisamente o que os define: os lugares de memória são espaços nos quais a memória resiste à erosão temporal por meio de gestos conscientes de preservação e ritualização.

Segundo o mesmo autor, esses lugares possuem três dimensões constitutivas. A primeira é a material, expressa na existência física de objetos, monumentos, documentos ou práticas que servem como depósitos e catalisadores de lembranças. A segunda é a simbólica, pois carregam significados representativos e funcionam como emblemas identitários. A terceira é a funcional, na medida em que desempenham um papel social ativo, seja na consolidação da memória coletiva, na reafirmação de pertencimentos, ou na mediação entre passado e presente.

No entanto, o que distingue o lugar de memória de um lugar da história é a intencionalidade. Nora argumenta que é a vontade de memória, isto é, o desejo deliberado de conservar, evocar, e perpetuar determinadas lembranças, que confere a um espaço seu estatuto memorial. Sem essa carga afetiva e simbólica, o lugar corre o risco de se tornar uma ruína histórica. Assim, os lugares de memória não são apenas testemunhos do passado, mas construções ativas no presente, mobilizadas por sujeitos e coletividades que desejam preservar narrativas, valores diante da ameaça constante de apagamento.

Poderíamos considerar a autobiografia de Baquaqua um lugar de memória?
Segundo Nora (1993, p.27),

[...] Há uma rede articulada dessas identidades diferentes, inconscientes da memória coletiva que nos cabe tornar consciente de si mesma. (...) Diferentemente de todos os objetos da história, os lugares da memória não têm referentes na realidade. Ou melhor, eles são, eles mesmos, seu próprio referente, sinais que devolvem a si mesmos, sinais em estado puro. Não que não tenham conteúdo, presença física ou história; ao contrário. Mas o que os faz lugares de memória é aquilo pelo que, exatamente, eles escapam da história. *Templum*: recorte no indeterminado do profano- espaço ou tempo, espaço e tempo- de um círculo no interior do qual tudo conta, tudo simboliza, tudo significa. Nesse sentido, o lugar de memória é um lugar duplo; um lugar de excesso, fechado sobre si mesmo, fechado sobre sua identidade, e recolhido sobre seu nome, mas constantemente aberto sobre a extensão de suas significações.

Assim, ainda que o autor aponte que nem toda autobiografia seja um lugar de memória, a obra de Baquaqua se torna refúgio de uma memória viva, que se reatualiza, que cria solidariedade e resgata identidade através da ancestralidade. Sendo assim, podemos considerá-la lugar de memória.

As reminiscências evocadas por Baquaqua também cumprem a função de reconstruir, com riqueza de detalhes, aspectos da vida cotidiana na região do antigo Djougou, atual Benin. Suas descrições sobre a paisagem natural, os ritos religiosos, os costumes sociais, as formas de organização política e econômica, bem como os sistemas de educação e justiça, revelam uma estrutura sociocultural complexa e funcional, desmentindo os estereótipos de primitivismo atribuídos aos povos africanos.

Esses elementos coincidem com o que Halbwachs (1990) conceitua como pontos de referência da memória coletiva, indicadores materiais e simbólicos que permitem a ancoragem das lembranças no espaço e no tempo. Arquitetura, geografia, festividades, práticas religiosas, expressões artísticas e tradições orais atuam como suportes empíricos da memória compartilhada, proporcionando ao sujeito os meios necessários para recordar e se situar dentro de uma moldura coletiva de sentido. Para o autor, a memória coletiva não é uma simples justaposição de recordações individuais, mas se constitui nos pontos de convergência entre diferentes experiências subjetivas, que, ao se entrelaçarem, criam uma memória socialmente reconhecida e afetivamente compartilhada (Halbwachs, 1990).

Nesse contexto, as memórias de Baquaqua sobre sua terra natal adquirem valor não apenas documental, mas também simbólico, pois contribuem para a construção de sentimentos de pertencimento e continuidade cultural entre os africanos escravizados e seus descendentes na diáspora. O jovem africano não apenas resgata uma memória

peçoal, mas oferece à coletividade um referencial identitário ancestral, capaz de reconstituir laços rompidos pelo processo violento da escravização.

As recordações no continente africano podem ser vistas como um tipo de testemunho (Halbwachs, 1990), que serve para desafiar nossa compreensão sobre um determinado evento. Segundo o autor, ele por duas etapas: a primeira, quando se compara as percepções atuais com a memória do ocorrido e a segundo, quando se compartilha as lembranças entre integrantes de um mesmo grupo. Para ele,

[...] se nossa impressão pode apoiar-se não somente sobre nossa lembrança, mas também sobre a de outros, nossa confiança na exatidão de nossa evocação será maior, como se uma mesma experiência fosse começada, não somente pela mesma pessoa, mas por várias (Halbwachs, 1990, p.25).

Neste cenário, podemos considerar as memórias da África que Baquaqua compartilha como um testemunho de uma herança ancestral, que se perdeu para os africanos na diáspora. As suas recordações satisfazem uma procura simbólica pela conexão com as raízes africanas sentidas por afro-americanos, culminando em uma “reconstrução de uma história esquecida e na recuperação de uma identidade fragmentada” (Machado, 2010, p.33). De acordo com Silva (2022, p.111),

quando descreve sua terra natal, povos e costumes, a voz autoral de Baquaqua insinua a diversidade e heterogeneidade dos povos africanos, valorizando reexistências apagadas pelas forças do eurocentrismo epistêmico.

Assim, é possível entender que a Biografia desestabiliza narrativas dominantes por meio da linguagem.

Outras autobiografias criadas no campo das Narrativas de Escravizados, como “Doze Anos de Escravidão” de Solomon Northup (1853) e “Incidentes da Vida de uma Escrava” de Harriet Jacobs (1861), compartilham aspectos significativos em relação às experiências dos escravizados. Tais características conferem maior legitimidade aos relatos como representações genuínas desse capítulo nefasto da história, fortalecem a memória afro-americana e reforçam as denúncias contra a opressão histórica e estrutural aos quais afrodescendentes foram submetidos. Nesse sentido, o relato de Baquaqua se torna um marco para as gerações de afro-americanos que cresceram nos Estados Unidos, referindo-se à Mãe África e às dificuldades do Atlântico Negro.

3.5 Reminiscências da travessia transatlântica

Baquaqua, ao revisitar essas memórias traumáticas, informa o leitor sobre a brutalidade à qual estavam expostos em todas as fases da escravidão. Assim como Moraes (2020, p.168) declara: “a travessia transatlântica, foi, sobretudo, uma travessia ontológica, cuja fratura do Ser se faz presente num processo de quebras identitárias e de banzo contínuo”. Esse processo também representou uma tentativa de desumanização dos negros escravizados, o que é retratado com precisão por Baquaqua.

Vale destacar que sua resistência à opressão se inicia desde o instante de sua apreensão no continente africano. A sua firmeza em se recusar a ser submisso levou seus proprietários a mantê-lo sob constante supervisão e a temer sua fuga, como pode ser observado no seguinte trecho:

When we arrived here I began to give up all hopes of ever getting back to my home again, but had entertained hopes until this time of being able to make my escape, and by some means or other of once more seeing my native place, but at last, hope gave away; the last ray seemed fading away, and my heart felt sad and weary within me, as I thought of my home, my mother! Whom I loved most tenderly, and the thought of never more beholding her, added very much to my perplexity. I felt sad and lonely, wherever I did roam, and my heart sank within me, when I thought of the old folks at home (Baquaqua, 2017, p.48).¹²

O jovem africano foi, desse modo, transportado para a praia, vendido a um comerciante de escravizados, submetido a abusos para dominá-lo e impedir sua escapada. Ele foi aprisionado em uma embarcação negreira e enviado para o Brasil, onde ficou por um período de dois anos. A vivência da viagem pelo oceano Atlântico foi um acontecimento devastador, que ele nunca conseguiu esquecer: “oh! The loathsomeness and filth of that horrible place will never be effaced from my memory; nay, as long as memory holds her seat in this distracted brain, will I remember that” (Baquaqua, 2001, p.153)¹³.

Segundo seu relato, homens e mulheres foram enfiados sem roupas nos porões da embarcação, tendo que se acomodar apenas sentados ou em posição de cócoras, uma vez

¹² Quando chegamos, sentia-me profundamente deprimido e desanimado, sem qualquer qualquer esperança de novamente voltar à minha casa, mas até aquele momento imaginava que fosse capaz de efetuar minha fuga. Talvez, conseguisse retornar ao meu lugar de origem por algum outro meio, enfim, quando a esperança dava lugar ao último raio que estava desaparecendo em meu triste e cansado coração; como pensava em minha família, minha mãe! A quem eu ternamente amava e a ideia de nunca mais vê-la aumentava o meu sofrimento. Sentia-me triste e solitário, onde quer que fosse meu coração afundava numa profunda amargura, então imaginava os meus velhos lá em casa.

¹³ Oh! A repugnância e a sujeira daquele lugar horrível nunca serão apagadas de minha memória. Não; enquanto memória mantiver seu assento neste cérebro distraído, eu vou me lembrar daquilo. (Tradução nossa)

que a altura do espaço era baixa. Eles permaneceram limitados neste estreito local durante toda a viagem, com apenas uma quantidade reduzida de água e cercados pela sujeira. Sua alimentação consistia exclusivamente em milho cozido e tiveram a oportunidade de subir ao convés somente em duas ocasiões. A náusea era uma constante e aqueles que ficavam doentes eram jogados ao oceano. Várias formas de tortura eram usadas com o intuito de dominá-los.

Segundo Silva (2022), a figura simbólica do navio negreiro ocupa um lugar central na constituição da ancestralidade africana e na memória coletiva da diáspora. Para apreender a complexidade dessa imagem, é necessário romper com as perspectivas eurocêntricas e cronológicas de temporalidade que, ao privilegiarem uma linearidade histórica, acabam por reduzir e categorizar de forma simplista as vivências negras. Em contraposição a esse modelo hegemônico de tempo, a ancestralidade de matriz africana adota, conforme propõe Martins (2002), uma concepção de tempo espiralado, simultâneo, não fragmentado, onde passado, presente e futuro coexistem em contínua interlocução.

Nesse contexto, os sistemas de dominação e violência instaurados no período escravista não pertencem apenas ao passado, mas persistem e se atualizam em novas formas de controle e exclusão, como o racismo estrutural e a necropolítica, que continuam a impactar os corpos negros (Mbembe, 2018). A desumanização experimentada durante a travessia do Atlântico, não se encerrou com a abolição formal da escravidão e ainda ecoa nas práticas contemporâneas de extermínio simbólico e físico da população negra, expressas pelo encarceramento em massa, pelos homicídios nas periferias urbanas e pela marginalização social.

Entretanto, Silva (2022) destaca que esse tempo também é portador de resistência: ele permite que os legados de luta e tradição dos povos escravizados se atualizem e dialoguem com as formas contemporâneas de enfrentamento à opressão. Assim, as memórias do sofrimento no porão dos navios transformam-se em vetores de identidade e agência, entrelaçando os sujeitos da diáspora em uma linha contínua de ancestralidade, dor e insurgência.

A travessia transatlântica foi um evento traumático, uma vez que despidos de sua dignidade e reconhecimento humano, foram submetidos a condições de sobrevivência precárias, com alimentação e água contados. Parte dos escravizados era perdida ao longo do trajeto e os sobreviventes eram acometidos de banzo, um estado de profunda melancolia associado à saudade da terra de origem, da família e da condição de liberdade.

A esse respeito, Freud (1917) aponta a incapacidade do sujeito de assimilar o trauma, gerando uma espécie de luto e melancolia. Seligman-Silva (2017) argumenta que narrar o trauma de experiências avassaladoras é do campo da impossibilidade, uma vez que a linguagem não dá conta de cobrir o excesso experienciado no campo do real, ao mesmo tempo que o imperativo de sua memória convoca o sujeito a simbolizar, superar e resistir.

Baquaqua descreve a truculência dos castigos sofridos, e a ideia de que o suicídio seria uma solução para seus sofrimentos impostos. Como ele declara:

Things went on worse and worse, and I was very anxious to change masters, so I tried running away, but was soon caught, tied and carried back. [...] I at last made up my mind to drown myself; I would rather die than live to be a slave. I then ran down to the river and threw myself in but being seen by some persons who were in a boat, I was rescued from drowning (Baquaqua, 2001, p. 160).¹⁴

Stein (2008) aponta que o suicídio entre pessoas escravizadas não constituía um fato isolado, mas sim uma prática recorrente, frequentemente adotada como uma forma extrema de enfrentamento diante das brutalidades cotidianas impostas pelo sistema escravocrata. Para muitos, tirar a própria vida tornava-se um último gesto de agência, uma tentativa de retomar o controle sobre o próprio corpo e destino em um contexto de absoluta negação da subjetividade (Barbosa, 2016). Quando já não era possível resistir por meio de estratégias passivas ou por atos de rebelião, o autoextermínio surgia como a única via possível de recusa.

A Biografia expõe os fortes impactos que a escravização teve sobre Baquaqua. A busca por alívios momentâneos por meio do consumo de álcool, indicando como o vício se tornou uma fuga diante da realidade insuportável. Essas condutas devem ser compreendidas como mecanismos de defesa frente à violência e exploração.

Diferentemente, da fé cristã que vê a morte como um desfecho último, a cosmovisão africana a vê como uma parte da vida e da conexão com o mundo e com as origens, já que o morto não cessa de existir, mas se comunica com os vivos a partir de uma outra lógica temporal, encerrada nos matizes que a memória assume passando pelo corpo e pela voz.

¹⁴ As coisas continuaram cada vez pior e estava muito ansioso para mudar de senhor, então tentei fugir, mas logo fui capturado, amarrado e levado até ele. [...] Por fim, pensei em me afogar. Eu preferia a morte a viver como um escravizado. I corri para o rio e me atirei, mas ao ser visto por algumas pessoas que estavam em um barco, fui resgatado do meu afogamento. (Tradução nossa).

Karasch (2000) afirma que a morte era concebida por muitos como uma forma de encontro com os ancestrais africanos. O afogamento era o modo mais comum de suicídio e está conectada à concepção da água como ponto de contato entre o mundo dos vivos e dos mortos. A conexão com a ancestralidade não se esgota mesmo após a morte, pois não estão “localizados num lugar, mas numa posição genealógica [...]” (Barbosa, 2016, p.112). Os ritos, os sons, a música e gestos se tornam modos de comunicação e de transmissão entre o mundo dos vivos e dos mortos. O oceano, que na travessia representou a morte como alteridade para os escravizados, torna-se um elo para a transcendência (Barbosa, 2016).

3.6 Afrografias da memória

A memória dos afrodescendentes pode ser compreendida como uma memória encarnada, inscrita no corpo, tanto pelas violências físicas sofridas quanto pelas marcas simbólicas associadas ao traço racial. Essa corporeidade racializada não apenas diferencia, mas historicamente tem servido como instrumento de subjugação, exclusão e desumanização. O corpo negro, nesse sentido, torna-se um arquivo vivo de dor, onde cicatrizes, feridas e traços visíveis funcionam como testemunhos permanentes da opressão vivida.

Nesse contexto, a autobiografia de Baquaquá pode ser interpretada como uma forma de memória do sofrimento (Duarte, 2015), ao narrar experiências de brutalidade, ruptura e perda. Sua narrativa expõe a materialidade da violência escravocrata, o confinamento, os castigos, registrando em palavras aquilo que antes estava inscrito apenas na carne. Mais do que um simples relato do passado, sua obra reverbera nas experiências atuais da população negra, cuja existência ainda é atravessada por formas estruturais de sofrimento, exclusão e morte simbólica e física.

Relatos de viajantes estrangeiros, crônicas jornalísticas e representações visuais do século 18 e 19 são parte de um amplo repertório documental que registra práticas culturais dos escravizados em diversas cidades brasileiras. Essas fontes descrevem frequentemente cenas vibrantes e sonoras: grupos de africanos e afrodescendentes reunidos nas ruas ou nos espaços permitidos, envolvidos em cantos, danças, batuques. conforme aponta a seguinte descrição:

Os negros gostam de reunir-se ao cair da noite ao redor do fogo, fumando, palestrando e gesticulando, em grande algazarra. As tarimbas, das quais cada um mede 2,5 a 3 pés de largura, são separadas uma da outra por uma divisão de

madeira de 3 pés de altura, tendo na frente uma esteira ou cobertor para tapar a entrada do lado do corredor. [...] As senzalas ficam abertas até as 10 horas da noite, havendo até lá um convívio misto nas mesmas. A um sinal dado por uma campainha, os homens e mulheres se retiram, cada qual para sua habitação, e o guarda as fecha a chave, abrindo-as na manhã seguinte, uma hora antes de iniciar-se a tarefa diária (Vin Tschudi 1980, p.56 *apud* Barbosa, 2016, p.46).

Outro episódio narrado por Hamilton (1793, *apud* Barbosa, 2016) destaca o canto entoado por escravizados acorrentados, ao executarem seu trabalho e como ele ressoa nas pessoas:

Todos os serviços públicos desta cidade são feitos por escravos acorrentados. Esses trabalhadores, para mitigar a sua penosa labuta, entoam uma triste e melancólica nênia recitativa, a qual, acompanhada pelo retinir das correntes, é a própria voz do infortúnio, despertando na alma uma simpatia e uma compaixão maior do que a mais elaborada peça musical (Hamilton, 1793 *apud* Barbosa, 2016, p.47).

Segundo Padilha (2007), a oralidade ocupava um papel central nas sociedades africanas, constituindo-se como a principal via de circulação de saberes, valores e histórias. Mais do que um simples modo de comunicação, a oralidade operava como um verdadeiro sistema simbólico e epistemológico, sustentando a coesão social e garantindo a continuidade das tradições. Por meio da palavra falada, ritmada, entoada e frequentemente acompanhada de gestos e expressões corporais, os membros das comunidades africanas registravam o mundo e o transmitiam, conectando passado, presente e futuro.

Essa “tecnologia da voz”, como destaca Barbosa (2016), transcende a função informativa. Ela atua como um dispositivo de inscrição da memória coletiva, permitindo que experiências, afetos e cosmovisões sejam preservados e atualizados no tempo. A performance vocal, entrelaçada à gestualidade e ao movimento do corpo, carrega uma densidade semântica que transmite não apenas o conteúdo, mas também a emoção, a espiritualidade e a ancestralidade dos que falam. Nesse sentido, corpo e voz se tornam arquivos vivos, capazes de evocar e decodificar memórias através do ritmo, da repetição e da intensidade com que são enunciadas. A oralidade, então, não apenas preserva saberes: ela os atualiza performaticamente, garantindo que o passado se manifeste no presente de forma vívida, reforçando os laços comunitários e a identidade coletiva.

De acordo com a autora, o barulho, em suas várias manifestações, seja através do choro, dos cânticos, das falas exaltadas ou dos gemidos de dor, é uma característica intrínseca dos escravizados, que se expressam de forma sonora em resposta à opressão a que estão submetidos. Esse ruído, muitas vezes interpretado como um simples efeito da brutalidade da escravidão, deve ser compreendido também como uma forma de

resistência simbólica, um meio de se afirmar no espaço, de sinalizar sua presença e de se fazer escutar em um contexto de aniquilação do sujeito (Barbosa, 2016).

A voz, portanto, não é apenas um veículo de sofrimento; ela desempenha um papel crucial na sociabilidade dos cativos, funcionando como um elo que os conecta uns aos outros e ao mundo que os cerca. As nuances, os cantos e os timbres das vozes escravizadas não são apenas sons sem significado, mas instrumentos carregados de intenções comunicativas. Mesmo em um contexto de censura e controle, como o da casa grande, a oralidade se torna uma forma de resistência. A diversidade linguística herdada das múltiplas etnias africanas, trazidas pelos cativos, enriquece essa forma de comunicação, criando um espaço subversivo de troca e expressão que escapa à vigilância dos senhores (Barbosa, 2016).

A sonoridade reflete uma apropriação do espaço urbano pelos escravizados, que enquanto executavam seus afazeres, criavam modos de se relacionarem uns com os outros. Na mesma localidade, cativos assumiam diversas funções como pedreiros, quitandeiras, cozinheiras, lavadeiras, sapateiros, vendedores, carregadores de pedras e fardos. Um claro exemplo foi a função que Baquaqua exercera para seu primeiro senhor: trabalhou como carregador de pedras e como vendedor de pães. Após ser vendido para um capitão de navio passou a ajudá-lo em suas viagens pela costa brasileira:

I ¹⁵was soon placed at hard labor, such as none but slaves and horses are put to. At the time of this man's purchasing me, he was building a house, and had to fetch building stone from across the river, a considerable distance, and I was compelled to carry them that were so heavy it took three men to raise them upon my head [...]. I soon improved my Portuguese language whilst here, and was able very shortly to count a hundred. I was then sent out to sell bread for my master, first going round through the town, and then out into the country, and in the Evening, after coming home again, sold in the market till nine at night (Baquaqua, 2001, p. 159).

Podemos perceber a circulação de Baquaqua pelos diversos espaços da cidade que permitiram estabelecer contato com outros sujeitos. Dentre essas pessoas, conviveu com outros escravizados e mestres, o que ampliou seu conhecimento de mundo e facilitou o aprendizado da língua portuguesa. Isso lhe permitiu obter um trabalho com menor esforço físico como o de vendedor. Segundo Barbosa (2016), falar português poderia ser uma

¹⁵ Logo fui colocado para fazer trabalho forçado como os outros escravizados e cavalos faziam. Quando esse homem me comprou, ele estava construindo uma casa e tinha que buscar pedras do outro lado do rio, a uma distância considerável, e eu era obrigado a carregá-las. Eram tão pesadas que eram necessários três homens para coloca-las sobre minha cabeça [...]. Assim que melhorei meu português e capaz de contar até cem, fui enviado para vender pães para meu mestre, primeiro indo pela cidade, depois indo no interior, e de noite, depois de voltar para casa de novo, vender no mercado até às nove da noite. Tradução nossa.

estratégia de sobrevivência para muitos escravizados, pois facilitava o processo de fuga. Também poderia ser uma língua franca que permitiria melhor comunicação com os demais cativos, já que além dos nascidos no Brasil, ainda chegavam traficados de diversas nações africanas, com raízes linguísticas diversas (Karasch, 2000).

A boa comunicação por parte do escravizado permitia maior leque de possibilidades de trabalho, bem como melhor inserção na vida social. Era comum escravizados que falavam bem se portarem como se fossem alforriados, usando tal recurso para escapar da polícia (Barbosa, 2016).

Segundo a mesma autora, existiriam três grandes classes de gênero de fala: aquela endereçada para o próprio grupo, a segunda seria encenada em espaço público e por fim as estratégias discursivas para outros grupos (Barbosa, 2016). Oralidade e memória se conectam através do corpo em um jogo performático de se comunicar, selecionar, armazenar e transmitir recordações de um passado vivido. Zumthor (2010) e Barbosa (2016) apontam um atributo narrativo nessa performance que instala uma polifonia discursiva.

O suporte escrito das autobiografias de escravizados desempenhou um papel crucial na preservação de suas experiências, garantindo que essas narrativas pudessem ser transmitidas ao longo do tempo e circuladas por diferentes contextos. No entanto, a memória dos escravizados não se limitou a esse registro escrito; ela também se manifestou de forma oral, em práticas cotidianas e nos corpos daqueles que vivenciaram a escravidão. Nesse sentido, a noção de *protomemória* de Candau (2021) nos oferece uma chave interpretativa para entender como a memória, em seu caráter performático, se inscreve no corpo, através de gestos, hábitos e narrativas ancestrais que se perpetuam ao longo das gerações. É uma memória que se manifesta na forma como as pessoas se comportam, nas maneiras de agir, nos ritmos e nos gestos cotidianos, que carregam consigo narrativas coletivas e ancestrais. Isso inclui desde os modos de falar, até os gestos que as pessoas usam no dia a dia, nas danças, nas músicas e nas práticas tradicionais que são passadas entre os membros de uma comunidade.

As histórias e lembranças narradas são construídas pelo grupo dentro de um sistema de trocas simbólicas. Leda Martins (1997) denomina esses atos de fala e performance como *oralitura* (Martins, 2002), uma vez que

grafa o sujeito no território narratório e enunciativo de uma nação imprimindo, ainda no neologismo, seu valor de litura, rasura da linguagem, alteração significativa, constituinte da diferença e da alteridade dos sujeitos, da cultura e das suas representações simbólicas. [...] as palavras têm ‘a força de trazer consigo os seres e os âmbitos em que são’, pois delas advém o poder que gera e

dirige o canto e a dança. E é pela epifania da linguagem e na linguagem que o ser se torna imanente (Martins, 2002, p.21-22).

A comunidade negra na diáspora é composta pela interseção de saberes, línguas, religiões, etnias e culturas trazidas pelos membros de cada nação africana que fez a Passagem do Meio. A encruzilhada composta por esses elementos se torna um local de semiose (Martins, 2002), produtora de significantes e significados, que por sua vez são organizados, armazenados e simbolizados no corpo e na performance.

O olhar eurocêntrico desconsiderou as tradições e história das civilizações africanas por não utilizarem a escrita como suporte e vetor de suas produções culturais. Contudo, o colonizador ignora sua rica textualidade produzida através de práticas orais complexas usadas para estabelecer redes de sociabilidade junto a outros escravizados, comunicar, lidar com a penosa labuta imposta pelos senhores e mestres, além de comunicar com a ancestralidade (Barbosa, 2016).

Atravessado por discursividades, o corpo negro também se torna memória material das marcas da escravidão. Barbosa (2016) retrata os diversos anúncios de jornais cujas cicatrizes das torturas se tornam índices de identificação na busca por cativos fugitivos. Assim, tais marcas trazem também o discurso branco ao mostrar a brutalidade com que os senhores destituem o escravizado de humanidade e o transformam em territórios de disciplina e punição. Elas denunciam a lógica da escravidão e funcionam como marcas discursivas, nas quais se inscreve a violência estrutural da escravidão.

Essas marcas físicas transformam o corpo em texto. A pele lacerada carrega uma linguagem própria, uma gramática da dor que transmite, ainda que sem palavras, o sofrimento vivido. As cicatrizes tornam-se, nesse sentido, um arquivo da opressão, revelando não apenas as violências sofridas, mas também a tentativa do sistema escravocrata de apagar identidades e dominar subjetividades por meio da punição corporal (Barbosa, 2016).

Contudo, há também um componente de resistência que habita essas marcas. A existência das cicatrizes atesta não apenas a violência do senhor, mas a recusa do escravizado em submeter-se completamente. Muitos desses castigos eram respostas a tentativas de fuga, de desobediência, de preservação da própria dignidade. Portanto, o corpo marcado pode ser lido como testemunho da luta: cada cicatriz conta uma história de insubmissão, de desejo por liberdade.

As cicatrizes, portanto, não são neutras. Elas atravessam o tempo e continuam a ser atualizadas na memória coletiva. São marcas que individualizam, mas também

coletivizam: o corpo do sujeito escravizado carrega as marcas de sua própria história e da história de seu povo. A pele negra, nesse contexto, torna-se o lugar onde se inscreve a colonialidade, a resistência e a memória.

3.7 Memória em disputa

Ao longo da análise da autobiografia de Baquaqua, é perceptível a presença de duas vozes narrativas diferentes: a de Baquaqua e a de seu editor Samuel Moore, que se alternam durante a obra. Vale ressaltar que o livro não foi escrito pelo ex-cativo, mas sim oralmente ditado a Moore, que se encarregou de organizar e escolher as lembranças.

A impressão de Moore é percebida desde o prefácio, ao guiar a forma de interpretação que almeja suscitar em seu público, confirmando constantemente a autenticidade das informações apresentadas. Durante a história, a diversidade de vozes se torna mais evidente com a troca de declarações em primeira pessoa, atribuídas à Baquaqua, como no trecho: “He states his parentes were of diferent countries [...] My father, (says Mahommah) rose every morning at four o’clock for his prayers, after which he returned to bed [...]” (Baquaqua, 2001, p.98)¹⁶. Em outras seções, a narrativa na terceira pessoa se torna clara e conseguimos notar a intervenção de seu editor, como demonstrado no trecho:

As the interior of Africa is comparatively little known, a brief sketch cannot prove but very interesting to most of our readers; accordingly, we shall proceed with the details as set forth by Mahommah himself (Baquaqua, 2001, p. 98).¹⁷

Outras técnicas são utilizadas para destacar a voz do africano, como a transcrição das marcas de oralidade, representando as palavras não com sua grafia correta, mas conforme Baquaqua as pronuncia. Um exemplo é o mel de abelha, apresentado como *harnebee*. Além disso, é possível observar o uso de expressões em sua língua nativa, dendi. A perspectiva de Moore aparece em vários fragmentos, refletindo um olhar claramente eurocêntrico, onde ele menciona as falhas da África e a suposta necessidade de um homem branco para introduzir a verdadeira religião. Podemos notar a presença de um esforço evangelístico em várias partes do texto:

¹⁶ Ele afirma que seus pais são de diferentes países. [...] Meu pai se levantava todas as manhãs, às quatro horas para suas orações e depois voltava para a cama (tradução nossa).

¹⁷ Como o interior da África é relativamente conhecido apresentaremos um breve esboço, não tendo a pretensão de provar nada, mas será de grande interesse à maioria dos nossos leitores. Assim, prosseguiremos com detalhes em conformidade às descrições feitas pelo próprio Mohammah (tradução nossa).

“Africa is rich in every respect (except in knowledge.) The knowledge of the white man is needed, but not his vices. The religion of the white man is needed, but more of it, more of the spirit of true religion, such as the Bible teaches, “love to God and love to man.” (Baquaqua, 2001, p. 128).

A coexistência de duas vozes tão distintas na autobiografia, a de Mahommah Gardo Baquaqua e a de seu editor branco, Samuel Moore, revela uma tensão no campo da memória, marcada por uma disputa narrativa. Essa dualidade expressa um processo de enquadramento memorial, em que determinados discursos são privilegiados em detrimento de outros. Ao assumir o controle sobre a organização da narrativa, o editor não apenas escolhe quais experiências ganham visibilidade, mas também interfere na forma como essas lembranças serão interpretadas e ressignificadas pelo leitor. Trata-se, portanto, de um exercício de poder sobre a memória: um controle seletivo que se reflete na produção de sentidos sobre o passado.

Segundo Pollak (1989), práticas como o registro documental são estratégias fundamentais para a preservação, ordenamento e, muitas vezes, reconfiguração da memória coletiva. Nesse sentido, seria possível considerar que a autobiografia de Baquaqua também desempenha esse papel, mesmo que tensionada por mediações externas? Ainda que marcada por cortes, omissões e direcionamentos impostos por Moore, especialmente ao escolher quais aspectos da trajetória de Baquaqua seriam enfatizados, a obra se torna um espaço onde a memória dos escravizados emerge nas fissuras da narrativa oficial. Nessas brechas, escapam vozes silenciadas, gestos de resistência, experiências subjetivas e afetivas que desafiam as versões dominantes da história.

Assim, a autobiografia, apesar de atravessada por mecanismos de controle e enquadramento, também carrega a potência de reinscrever uma memória subalterna no campo discursivo. Ela não apenas registra uma vivência individual, mas reabre possibilidades de representação para sujeitos historicamente marginalizados, expondo as complexas camadas de disputa em torno do direito de lembrar e de narrar.

A reflexão de Pollak (1989) é fundamental para compreendermos por que certas memórias permanecem ausentes ou marginalizadas no espaço público. O autor nos convida a entender que a memória não é uma construção homogênea ou consensual, mas, ao contrário, um campo dinâmico e conflituoso, moldado por diferentes agentes sociais em constante disputa. Cada grupo, dominante ou subalterno, produz suas próprias versões do passado, suas leituras dos acontecimentos, seus modos de lembrar e narrar. Essas

versões frequentemente se antagonizam, resultando em uma tensão entre a memória hegemônica, institucionalizada como oficial, e as memórias subterrâneas, que resistem à visibilidade.

Enquanto a memória oficial tende a ser legitimada por instituições, tais como o Estado, a escola, os arquivos, a mídia, e representa uma versão autorizada dos acontecimentos, as memórias subterrâneas sobrevivem nos interstícios da cultura: nas práticas orais, nas tradições familiares, nos corpos e gestos daqueles que vivenciaram a exclusão. Essas memórias dissidentes não desaparecem, mas circulam de forma fragmentada, difusa, à margem do reconhecimento público (Pollak, 1989). São elas que, ao emergirem, desafiam o consenso, desestabilizam verdades estabelecidas e revelam as múltiplas camadas silenciadas da história. Portanto, o apagamento das memórias de determinados grupos não ocorre por acaso, mas resulta de um processo social de seleção, exclusão e hierarquização de narrativas.

Embora historicamente relegada às margens tanto da historiografia tradicional quanto do cânone literário oficial, a autobiografia de Mahommah Gardo Baquaqua pode ser compreendida como um lugar de memória, conforme a concepção de Nora (1993). Ao preservar e transmitir as vivências de um sujeito escravizado, a obra resiste ao esquecimento imposto pela narrativa dominante da história, atuando como uma contramemória que desafia o silenciamento institucional.

Mais do que um simples relato pessoal, a autobiografia cumpre uma função coletiva, pois ela restitui a memória de sujeitos historicamente apagados, devolvendo agência e voz aos que foram excluídos do processo de produção do saber histórico. Essa memória não é neutra nem meramente documental, ela traz consigo afetos, traumas, pertencimentos e disputas.

A obra apresenta um retrato sensível e contundente da diáspora negra. Além disso, enquanto testemunho, o texto de Baquaqua fornece subsídios preciosos para reconstituir os espaços, os grupos e as dinâmicas sociais com os quais o autor interagiu ao longo de sua trajetória. Assim, ao entrelaçar memórias individuais com memórias coletivas, e ao inscrever a experiência negra no campo do testemunho e da resistência, essa autobiografia se converte em um espaço simbólico de disputa pela memória, que preserva, atualiza e reencena experiências marcadas pela dor, mas também pela resiliência.

Analisar a autobiografia de Baquaqua nos demanda mais do que uma leitura tradicional das narrativas de vida. Sua obra não pode ser reduzida a uma autobiografia nos moldes ocidentais, pois se inscreve naquilo que Martins (1997) denomina como

afrografia da memória. Baqu aqua escreve e se inscreve a partir de um lugar de ruptura, em que sua identidade é constantemente tensionada entre o pertencimento à cultura africana e os efeitos desumanizantes da escravidão e da diáspora. Nesse contexto, sua narrativa não apenas recupera lembranças, mas reatualiza, pela linguagem e pela memória, os sentidos da ancestralidade africana, compondo um gesto que é tanto político quanto existencial.

As *afrografias*, como propõe Martins (1997), transcendem a escrita ocidental linear e racionalizada. Elas operam em um espaço de encruzilhada, simbólica e material, onde oralidade e escrita se entrelaçam, onde o tempo é simultâneo e espiralado, e onde corpo, voz e memória se imbricam como formas de resistência. A obra de Baqu aqua, portanto, configura-se como um território de ancestralidade viva, onde cada palavra ecoa não apenas a sua trajetória pessoal, mas também os saberes, dores, espiritualidades e forças de um povo cuja história foi sistematicamente silenciada.

Ao funcionar simultaneamente como arquivo, testemunho e performance, sua narrativa ativa uma memória que não apenas conta, mas convoca, interpelando o leitor a acessar não só os fatos, mas os sentidos profundos de uma experiência coletiva de apagamento, luta e reconstrução.

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

A autobiografia de Mahommah Gardo Baquaqua provoca o leitor de forma intensa. Apesar de sua brevidade, é um relato que transcende a simples exposição de fatos, assumindo um caráter profundamente interpelativo. A partir de sua densidade histórica e afetiva, a Biografia é uma obra que instiga reflexões no leitor. Portanto, acreditamos que uma forma de investigar um texto tão provocativo seria examiná-lo através do ângulo da memória, já que a lembrança é a base na qual o texto biográfico se constitui, das escritas autobiográficas, uma vez que trazem a materialidade e suporte para as lembranças e subjetividade.

O primeiro capítulo teve como objetivo responder às perguntas centrais que orientam a escrita desta dissertação: o que são as escritas de si? Como se caracterizam as Narrativas de Escravizados? E de que maneira a edição organizada por Law e Lovejoy (2001) se insere nesse conjunto? Para isso, foram apresentadas as Slave Narratives como gênero específico dentro da literatura negra estadunidense, marcadas pelo testemunho e pela luta por legitimidade da voz negra. Foi traçado um panorama conceitual sobre o gênero autobiográfico e seu desdobramento nas escritas de si, destacando como esses registros funcionam como espaços de construção de subjetividade, memória e identidade.

A partir desse arcabouço, a autoria de Mahommah Gardo Baquaqua foi discutida com base em estudos que problematizam a mediação editorial de Law e Lovejoy (2001), como Bicalho (2016), refletindo sobre as disputas de autoria, verdade e representação que envolvem esse tipo de narrativa. Além disso, foram analisadas as particularidades da edição de 2001 à luz dos conceitos teóricos abordados, o que permitiu compreender como seus paratextos e intervenções editoriais dialogam com convenções do gênero, ao mesmo tempo que levantam tensões em torno da autenticidade e da recepção do testemunho. Por fim, a articulação com os conceitos de *escrevivência* (Evaristo, 2008) e *afrografias da memória* (Martins, 1997) possibilitou inserir a narrativa de Baquaqua em uma perspectiva de epistemologia afro-brasileira, destacando como o texto pode ser lido não apenas como documento histórico, mas como performance de memória, resistência e ancestralidade.

O segundo capítulo teve como foco a análise da autobiografia de Mahommah Gardo Baquaqua, com o objetivo de compreender como a memória é construída em sua narrativa e de que modo essa construção participa da constituição de uma identidade fragmentada por experiências de deslocamento, ruptura e resistência. A partir das questões que nortearam a investigação (o que a memória de Baquaqua nos revela, quem

ela representa, o que nos diz sobre os escravizados de sua época e sobre a Passagem do Meio), foi possível identificar que sua narrativa transcende o relato individual, assumindo uma dimensão coletiva e histórica.

A memória de Baquaqua inscreve-se como testemunho da violência da escravidão atlântica, revelando detalhes sobre a captura, o tráfico, o cativeiro e os processos de adaptação e resistência em contextos culturais distintos. Sua autobiografia oferece uma perspectiva rara sobre a Passagem do Meio, trazendo à tona o ponto de vista de um africano muçulmano alfabetizado, que viveu intensamente os choques culturais e espirituais impostos pelo sistema escravista. Ao narrar sua trajetória, Baquaqua representa não apenas a si mesmo, mas também um grupo de sujeitos historicamente silenciados, os africanos traficados para as Américas e submetidos a múltiplas formas de apagamento.

Além disso, refletiu-se sobre o lugar da obra na memória da escravidão e os motivos pelos quais ela não alcançou ampla circulação, especialmente em comparação com outras *Slave Narratives*. A ausência de tradução e o apagamento histórico da sua figura contribuem para esse esquecimento, que este trabalho busca, em parte, reparar. Por fim, a análise mostrou que as memórias de Baquaqua revelam não apenas os eventos de sua vida, mas também uma forma de resistência simbólica, em que a escrita se torna instrumento de reconstrução de si e de reivindicação de humanidade frente à lógica desumanizadora da escravidão e afirma sua memória como uma forma de insurgência discursiva. Sua escrita se configura como um gesto de restituição simbólica de pertencimento, rompendo com a narrativa desumanizante imposta pela escravidão.

Os relatos de captura, travessia do Atlântico, cativeiro no Brasil e nos Estados Unidos, revelam não apenas a trajetória pessoal de Baquaqua, mas também as experiências compartilhadas por milhares de africanos submetidos à diáspora forçada. Assim, sua autobiografia transcende o plano individual e passa a operar como uma memória coletiva. Nesse sentido, a narrativa pode ser lida como testemunho, uma enunciação que denuncia uma violência histórica e, ao mesmo tempo, convoca o outro, o leitor, a escutá-la e reconhecê-la.

A memória, nesse caso, além de preservar, torna-se um instrumento de transformação. Através da evocação do passado, Baquaqua reconfigura sua identidade, reconstruindo-se enquanto sujeito histórico e político. Sua trajetória evidencia a profunda articulação entre memória e identidade, pois ambas se constroem na relação com o tempo, com o outro e com o discurso. A escrita autobiográfica, nesse contexto, emerge como

espaço de elaboração de si, de invenção e de reinvenção, especialmente para sujeitos cujas histórias foram silenciadas pelas estruturas do colonialismo e do racismo.

Ao investigar a memória de Baquaqua, somos levados a refletir sobre os legados da escravidão no Brasil e nos Estados Unidos. Sua obra lança luz sobre as marcas da escravidão nos corpos, nas subjetividades e nas estruturas sociais da diáspora africana. A violência, o deslocamento e o apagamento são enfrentados por meio da palavra escrita, que se ergue como denúncia, mas também como afirmação de existência. Sua autobiografia é, portanto, um documento histórico e literário que nos permite compreender os desdobramentos do sistema escravocrata para além dos dados estatísticos e narrativas oficiais. Ela nos oferece acesso a um passado encarnado, vivido e sentido.

A escrita de Baquaqua deve ser lida também como um gesto de memória ativa, que resgata o passado para iluminar o presente e projetar novos futuros. Seu testemunho ecoa em outras histórias de resistência e resiliência de homens e mulheres negros que, como ele, desafiaram o silenciamento e reivindicaram o direito de narrar suas próprias vidas. Dessa forma, ler e rememorar sua trajetória é um ato de resistência contra o esquecimento histórico. Seu texto pode ser compreendido como uma forma de insurgência epistêmica, que confronta a memória seletiva responsável por legitimar desigualdades e silenciar os traumas da escravidão.

O estudo de sua autobiografia contribui não apenas para uma compreensão mais profunda do escravagismo no Brasil e na América, mas também para a reconstrução de uma memória histórica que inclua as vozes daqueles que, durante séculos, foram impedidos de falar. A escrita do jovem africano, ao revelar a violência do passado e afirmar sua subjetividade múltipla, se inscreve como parte essencial do patrimônio intelectual da diáspora africana, exigindo de nós uma escuta atenta, ética e comprometida.

Refletir sobre a memória na obra de Baquaqua implica, de forma inescapável, revisitar criticamente a memória da escravidão, compreendida em suas dimensões tanto pessoais quanto coletivas (Vieira, 2024). Sua narrativa autobiográfica atua como um dispositivo de lembrança e denúncia, expondo com contundência a brutalidade do sistema escravista e o processo sistemático de desumanização que ele operava mediante a desapropriação do corpo, da identidade e da própria historicidade do sujeito negro.

Trata-se de um testemunho que rompe com os silenciamentos impostos pelas narrativas hegemônicas e que desafia os apagamentos promovidos pela história oficial, frequentemente moldada sob a ótica do colonizador. Ao acessar suas vivências, o leitor é interpelado a encarar um passado traumático que, embora historicamente localizado,

reverbera em traços profundos no presente, seja na forma do racismo estrutural, das desigualdades persistentes ou da exclusão social. A memória, nesse contexto, torna-se um ato político: recordar é resistir ao esquecimento institucionalizado e contribuir para a reconstrução de uma história que foi, por séculos, silenciada.

O estudo da memória de indivíduos escravizados representa uma ferramenta fundamental para a preservação das narrativas historicamente marginalizadas, tanto das vítimas do regime escravista quanto daqueles que atuaram em sua contestação. No caso de Baquaqua, essa investigação oferece um acesso privilegiado à construção de sua identidade múltipla e fragmentada, marcada por deslocamentos, resistências e negociações culturais. Sua autobiografia, ao mesmo tempo em que revela aspectos de sua trajetória singular, contribui para a reconstrução de uma memória coletiva da diáspora africana, funcionando como um elo entre diferentes experiências de cativo vividas em territórios como Brasil e Estados Unidos. Por seu caráter autobiográfico e ancorado em fatos vividos, o texto ultrapassa os limites do testemunho pessoal, adquirindo estatuto documental e literário. Essa dupla natureza permite ao leitor acessar uma visão mais complexa e matizada do passado, ampliando as formas de entendimento sobre os impactos da escravidão, tanto no plano individual quanto no tecido social mais amplo. Assim, a escrita de Baquaqua não apenas recupera uma história esquecida, mas também reconfigura os modos de narrar e lembrar o passado traumático da escravidão atlântica.

Dessa forma, a trajetória de Baquaqua se apresenta como um valioso instrumento para compreendermos as múltiplas dimensões do sistema escravista, especialmente no contexto brasileiro. Sua narrativa autobiográfica lança luz sobre as violências físicas, simbólicas e estruturais perpetradas pelo regime de escravidão, cujos efeitos persistem na forma de cicatrizes inscritas nos corpos e nas memórias dos descendentes da diáspora africana nas necropolíticas (Mbembe, 2018). As marcas deixadas pelo cativo não se restringem ao passado: elas reverberam no presente por meio do racismo estrutural e das práticas discriminatórias que ainda moldam as relações sociais.

Ao contar sua história, Baquaqua não apenas denuncia os horrores do tráfico e da escravização, mas também revela estratégias de sobrevivência, reexistência e reinvenção que o aproximam de tantos outros sujeitos negros que resistiram à opressão. Sua vida é, portanto, um testemunho coletivo, que ecoa outras tantas vozes silenciadas ao longo da história. O exercício da memória, nesse contexto, configura-se como um ato político: lembrar é resistir ao apagamento, é desafiar as narrativas oficiais que tentaram obliterar a humanidade dos escravizados. Estudar e divulgar a autobiografia de Baquaqua é, nesse

sentido, uma maneira de manter viva sua memória e, com ela, afirmar o direito à história dos povos africanos e afrodescendentes.

Ao longo desta pesquisa, procuramos evidenciar a importância histórica, literária e política da autobiografia de Mahommah Gardo Baquaqua, um texto ainda pouco estudado no Brasil, mas que se mostra fundamental para a compreensão da escravidão atlântica sob a perspectiva de um sujeito africano, letrado e consciente de sua própria trajetória. A análise da narrativa, ancorada em referenciais como as escritas de si, a escrevivência (Evaristo, 2008) e as afrografias da memória (Martins, 1997), permitiu refletir sobre os modos como a memória, o corpo e a ancestralidade se entrelaçam na construção de uma subjetividade negra em constante diálogo com o coletivo e com a história.

Ao reconhecer a autobiografia de Baquaqua como um espaço de enunciação, testemunho e resistência, este trabalho busca contribuir não apenas para o resgate de uma voz silenciada, mas também para a ampliação do corpus da Literatura Negra Brasileira e dos estudos sobre as narrativas de escravizados. A obra de Baquaqua afirma-se como um potente lugar de memória, uma vez que nela, a experiência individual se transforma em memória coletiva e em denúncia das violências da escravidão, sem, no entanto, apagar os gestos de reexistência, deslocamento e reconstrução identitária que marcam sua trajetória.

Entendemos que, ao reivindicar seu lugar como agente narrativo de sua própria história, Baquaqua rompe com a lógica desumanizadora imposta aos sujeitos escravizados e ultrapassa os limites do tempo em que viveu. Sua voz, preservada em forma de escrita, ressoa no presente como uma convocação à escuta, à memória e à justiça. Assim, reafirmamos a relevância de sua narrativa como instrumento de revisão histórica e de valorização de saberes e epistemologias afro-diaspóricas, ainda urgentes na luta por reconhecimento e reparação.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz**. Tradução de Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

ARAÚJO, Pedro Galas. **Trato desfeito**: o revés autobiográfico na literatura contemporânea brasileira. Orientador: Regina Dalcastagnè. Dissertação (Mestrado). Curso de Mestrado do Departamento de Teoria Literária e Literaturas do Instituto de Letras da Universidade de Brasília. UNB. Brasília, 2011.

ARFUCH, Leonor. **O espaço biográfico**: dilemas da subjetividade contemporânea. Rio de Janeiro: Ed. UERJ. 2010.

BHABHA, Homi Kharshedji. Interrogando a identidade. In: **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, p.57-84, 1998.

BAKHTIN, Mikhail. **Problemas da poética de Dostoiévski**. Tradução de Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981.

BAQUAQUA, Mahommah Gardo. **Biography of Mahommah G. Baquaqua, a Native of Zoogoo, in the Interior of Africa**. Detroit: Geo. E. Pomeroy & Co., 1854. Disponível em: <https://docsouth.unc.edu/neh/baquaqua/summary.html>. Acessado em 20 de outubro de 2024.

_____. **Biography of Mahommah Gardo Baquaqua**. Ed. Robin Law e Paul Lovejoy. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2001.

_____. **Biografia de Mahommah Gardo Baquaqua**: um nativo de Zoogoo, no interior da África. Tradução de Lucciani M. Furtado. São Paulo: Uirapuru, 2017.

BARBOSA, Marialva. **Escravos e o mundo da comunicação**: oralidade, leitura e escrita no século XIX. 1ª ed. Rio de Janeiro. Maud X, 2016.

BARTHES, Roland. **A câmara clara**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

BAUER, Susan. A história do eu: autobiografias e memórias. In: _____. **Como educar sua mente**: o guia para ler e entender os grandes autores. São Paulo: É Realizações Editora, p.143-173, 2015.

BICALHO, Gustavo. Identidades narrativas transatlânticas: Mahommah Gardo Baquaqua e Gustavus Vassa, Ouladah Equiano. **Anais da XV ABRALIC**. 2016.

_____. **Escritas de Liberdade**: memória, subjetividade e emancipação em Luiz Gama e Mahommah Gardo Baquaqua. Orientador: Myriam Côrrea de Araújo Ávila. 216 f. Tese (Doutorado). Doutorado do Departamento de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2022.

CABRAL, Gladir da Silva; CAROLA, Carlos Renato. A escrita de si e a busca de liberdade: a narrativa de Mahommah Baquaqua. **Antares: Letras e Humanidades**, v.11, n.22, 2019.

CANDAU, Joel. **Memória e Identidade**. São Paulo: Contexto, 2021.

CARRETTA, Vincent. Equiano, **The African: Biography of Self-Made Man**. Nova York: Penguin, p.13, 2007.

DAVIS, Charles Twitchell.; GATES, Henry Louis, Jr. (Ed.). **The Slaves' Narrative**. New York: Oxford University Press, 1985.

DUARTE, Eduardo de Assis. Margens da história: a revisitação do passado na ficção afro-brasileira. In: SISCAR, Marcos; NATALI, Marcos (Org.). **Margens da Democracia: a literatura e a questão da diferença**. Campinas, SP/ São Paulo, SP: Editora da Unicamp/ Editora da USP, p. 167-189, 2015.

EVARISTO, Conceição. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: ALEXANDRE, Marcos Antônio (Org.) **Representações performáticas brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces**. Belo Horizonte: Mazza, p. 16-21, 2007.

_____. Escrivências da afro-brasilidade: história e memória. **Releitura**, Fundação Municipal de Cultura, n. 23, 2008.

_____. Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade. **Revista Scripta**, v. 13, n. 25, 2009.

FAEDRICH, Anna. Autoficção: um percurso teórico. **Criação & Crítica**. n.17, p.30-46, 2016.

_____. O conceito de autoficção: demarcações a partir da literatura negra contemporânea. **Itinerários**, n.40, p.45-60, 2015.

FANON, Frantz **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FOUCAULT, Michel. A escrita de si. In: _____. **O que é um autor?** 3. ed. Lisboa: Veja, p.129-160, 1992.

FOSTER, Frances Smith. **Witnessing Slavery**. London: Greenwood Press, 1979.

FREUD, Sigmund. (1917). Luto e melancolia. In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XIV. Rio de Janeiro: Imago, p.249-263, 1996.

_____. (1915). O Recalcamento. **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**, v. XIV. Rio de Janeiro: Imago, p.129-143, 1996.

GATES Jr, Henry Louis. Writing race and the difference it makes. *In*: “Race”, Writing and Difference. **Critical Inquiry**, v. 12, n.1. Chicago: The University of Chicago Press, p.1-20, 1985.

_____.; MCKAY, Nellie Y. **The Norton Anthology of African American Literature**. New York: W. W. Norton & Company, 2004.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência**. 2. ed. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34, 2012.

GOMES, Ângela de Castro. Escrita de Si, escrita da História: a título de prólogo. *In*: _____ (Org.). **Escrita de si, escrita da história**. p.07-24, 2004.

GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 25-49, 2016.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

JACOBS, Harriet A. Incidents in the life of a slave girl. Written by herself. Boston: Published for the Author, 1861, c1860. Disponível em: <https://docsouth.unc.edu/fpn/jacobs/menu.html>. Acessado em 25 de novembro de 2024.

JESUS, Marcos Tulio Pereira de. **A autobiografia do ex-escravizado Mahommah Gardo Baquaqua: vozes e dialogismo**. Orientadora: Lucia Gonçalves de Freitas. 2022. Dissertação (Mestrado em Educação, linguagem e tecnologias). Universidade Estadual de Goiás, Anápolis, 2022.

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

KLINGER, Diana. **Escritas de si, escritas do outro: o retorno do autor e a virada etnográfica**. 2ª ed. Rio de Janeiro: 7Letras, 2012.

LEJEUNE, Philippe. **O pacto autobiográfico: de Rousseau à internet**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008.

LAW, Robin. Individualizing the Atlantic slave trade: the biography of Mahommah Gardo Baquaqua of Djougou (1854). **Transactions of the Royal Historical Society**, v. 12, p. 113-140, 2002.

LAW, Robin; LOVEJOY, Paul E. **The Biography of Mahommah Gardo Baquaqua His passage from slavery to freedom in Africa and America**. 1. ed. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2001.

LIMA, Edneia Xavier de. **Biografia no ensino de história: trajetória de Mahommah Gardo Baquaqua no estudo da diáspora africana**. Orientador: Ernesto Cerveira de

Sena. 2020. Dissertação (Mestrado Profissional em Ensino de História) - Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2020.

LOVEJOY, Paul Ellsworth. Identidade e miragem da etnicidade: a jornada de Mahommah Gardo Baquaqua para as Américas. **Afro-Ásia**. n.27, p.9-39, 2002.

_____.; CAPETILLO, María. Comparación de La Vida de Dos Musulmanes En América: Muhammad Kabā Saghanaghu y Mahommah Gardo Baquaqua. In: **Estudios de Asia y Africa**, v. 43, n. 1 (135), p. 13–32, 2008.

_____. “Freedom Narratives” of Transatlantic Slavery. **Slavery & Abolition**, v. 32, n. 1, p. 91-107, 2011.

MACHADO, Bárbara Araújo. **A literatura Negra de Conceição Evaristo: construindo a identidade diaspórica a partir dos vestígios da memória**. Monografia. Departamento de História, Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2010.

MARINGOLO, Cátia Cristina Bocaiuva. **(Re) imaginando passados emancipados: contranarrativas de liberdade em Um defeito de Cor e Amada**. Orientador: Eduardo de Assis Duarte. 242 f. Tese (doutorado). Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais. 2020.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da Memória**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

_____. Performances do tempo espiralar. In: ROVETTI, Graciela; ARBEX, Márcia (Org.). **Performance, Exílio, Fronteiras: errâncias territoriais e textuais**. Belo Horizonte: Departamento de Letras Românicas, Faculdade de Letras/UFGM: Poslit, p. 69-92, 2002.

_____. Performances da Oralitura: corpo, lugar da memória. **Letras**, n.26, UFGM, 2003.

_____. **Performances do Tempo Espiral, poéticas do corpo-tela**. 1. ed., Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MARTINS, Adriano Eurípedes Medeiros. Rousseau e suas autobiografias: além do autorretrato. **Cadernos de filosofia alemã**, v.22, n.3, p.51-56, 2016.

MASTELARO, Lais Melo. **A máscara da diáspora africana nos relatos de Mahommah Gardo Baquaqua**. 2023. Orientador: Henrique Marques Samyn. Mestrado em Letras, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. 1. Ed. Lisboa: Antígona Editores Refractários, 2014.

_____. **Necropolítica**. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MORAES, V. Reflexões artístico-filosóficas sobre a humanidade negra. **Revista Ítaca**, n. 36, p. 164-226, 2020.

MORRISON, Toni. **A fonte da autoestima**: ensaios, discursos e reflexões. Tradução Odorico Leal. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

NAKANISHI, Débora Spacini. As Narrativas de Escravos e a construção da identidade coletiva do outro afro-americano. **Em Tese**, v.24 n.2, p. 82-100, 2018.

_____.; NIGRO, Cláudia Maria Ceneviva. A escravidão presente na literatura afro-americana: três séculos observados. **Aletria**, v.29, n.2, p.63-78, 2019.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Traduzido por: KHOURY, Yara Aun. **Projeto História**, v. 10, 1993.

NORTHUP, Solomon. **Twelve years a slave**. Auburn: Derby and Miller. Buffalo: Derby, Orton and Mulligan. London: Sampson Low, son & Company, 1853. Disponível em: <https://docsouth.unc.edu/fpn/northup/northup.html/>. Acessado em 13 de setembro de 2024.

NUTO, João Vianney Cavalcanti. Vozes d'África: autoria e relações de poder em duas biografias de escravos. **Atas do V SIMELP**, 2017.

OLIVEIRA, Rafael Domingos. A nação contraditada: autobiografias de escravizados e o abolicionismo nos Estados Unidos (século XIX). **Almanack**, n. 27, 2021.

_____. **Vozes Afro-Atlânticas**: autobiografias e memórias da escravidão e da liberdade. São Paulo: Elefante, 2022.

OLNEY, James. I was born: slave narratives, their status as autobiography and as literature. **Callaloo**, n.20. p.45-73, 1984.

PADILHA, Laura Cavalcante. Entre voz e letra: o lugar da ancestralidade na ficção angolana do século XX. Niterói: UFF, 2007.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, v. 2, n.3, 1989.

_____. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, v.5, n.10, p.200-212, 1992.

REIS, Diego dos Santos. Saberes encruzilhados: (de)colonialidade, racismo epistêmico e ensino de filosofia. **Educar em Revista**, v. 36, 2020.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

SANTANA, Elisangela Oliveira de. (Auto) Inscrição como resistência ontológica: Mahommah Gardo Baquaqua e sua narrativa para a liberdade. **Revista da ABPN**, v. 12, ed. especial- **Caderno Temático: Africanos, escravizados, libertos biografias, imagens e experiências atlânticas**, v.12, p. 410-430, 2020.

SAMPAIO, Maria Clara Sales Carneiro. Reflexões sobre a narrativa escrava (em língua inglesa) e os escritos de Luiz Gama. **Revista de História Comparada**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 1, p. 301-328, 2022.

SANTOS, José Paiva dos. Autobiografia, apropriações e subversões: a literatura negra abolicionista nos Estados Unidos oitocentistas. **Revista Vertentes**, v.19, n.1, 2011.

SANTOS, Celia Regina dos. **Além da escravidão e da liberdade: a escrita de si por Mahommah G. Baquaqua**. Orientadora: Sandra de Cassia Araújo Pelegrini. 2020. Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2020.

SCHMIDT, Maria Luiza Sandoval; MAHFOUD, Miguel. Halbwachs: memória coletiva e experiência. **Psicologia USP**, v.4, n.2, p. 285-298, 1993.

SCHUENCKEL, Ana Clara Vargas Frederico. **Escravizados, mas não silenciados – um estudo sobre as narrativas de si de Mahommah Baquaqua e Juan Francisco Manzano**. Orientadora: Maria Aparecida Ferreira de Andrade Salgueiro. 2019. Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade do estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

SEKORA, John. Black Message/ White Envelope: genre, authenticity and authority in the antebellum slave narrative. **Callaloo**, n. 32, p. 482-515, 1987.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. **História, Memória, Literatura: o testemunho na era das catástrofes**. Campinas: Editora da Unicamp, 2017.

SILVA, Bruno Barros da. **Da autobiografia ao jogo: o ensino das relações étnico-raciais a partir das experiências de Mahommah Gardo Baquaqua**. Orientador: Lucas Victor Silva. 2018. Dissertação (Mestrado Profissional em Ensino de História) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2018.

SILVA, Leandro Souza Borges. Reexistência negra: apontamentos sobre ancestralidade/ contemporaneidade na autobiografia de Mahommah Gardo Baquaqua. **Revista Fronteira Z**, n. 28, p.108-123, 2022.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Traduzido por ALMEIDA, Sandra Regina Goulart; FEITOSA, Marcos Pereira; FEITOSA, André Pereira. Belo Horizonte: Editora UFMG, p. 227-236, 2010.

SOUZA, A. L. S. Letramentos de reexistência: Culturas e identidades no movimento hip hop. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 2009.

STARLING, Marion Wilson. **Slave Narrative: its place in American history**. Washington: Howard University Press, 1988.

STEIN, Stanley. Senhor e escravo. In: _____. **Vassouras: um município brasileiro do café, 1850-1900**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

VALVERDE, Antônio. Biografia e autobiografia: tangências e secâncias. **Revista Ideação**, n.43, p.130-148, 2021.

VERÁS, Bruno Rafael. Resenha: Memórias diaspóricas de Djougou para as Américas. **Revista África(s)**, v.1, n.1, 2014.

_____. A narrativa de escravidão e liberdade de Mahommah Gardo Baquaqua no mundo atlântico do século XIX. *In: História Geral da África X: África e suas diásporas*. SANTOS, Vanicléia Silva (Org.), UNESCO, p. 1025-1037, 2023. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000387783>. Acessado em 10 de setembro de 2024.

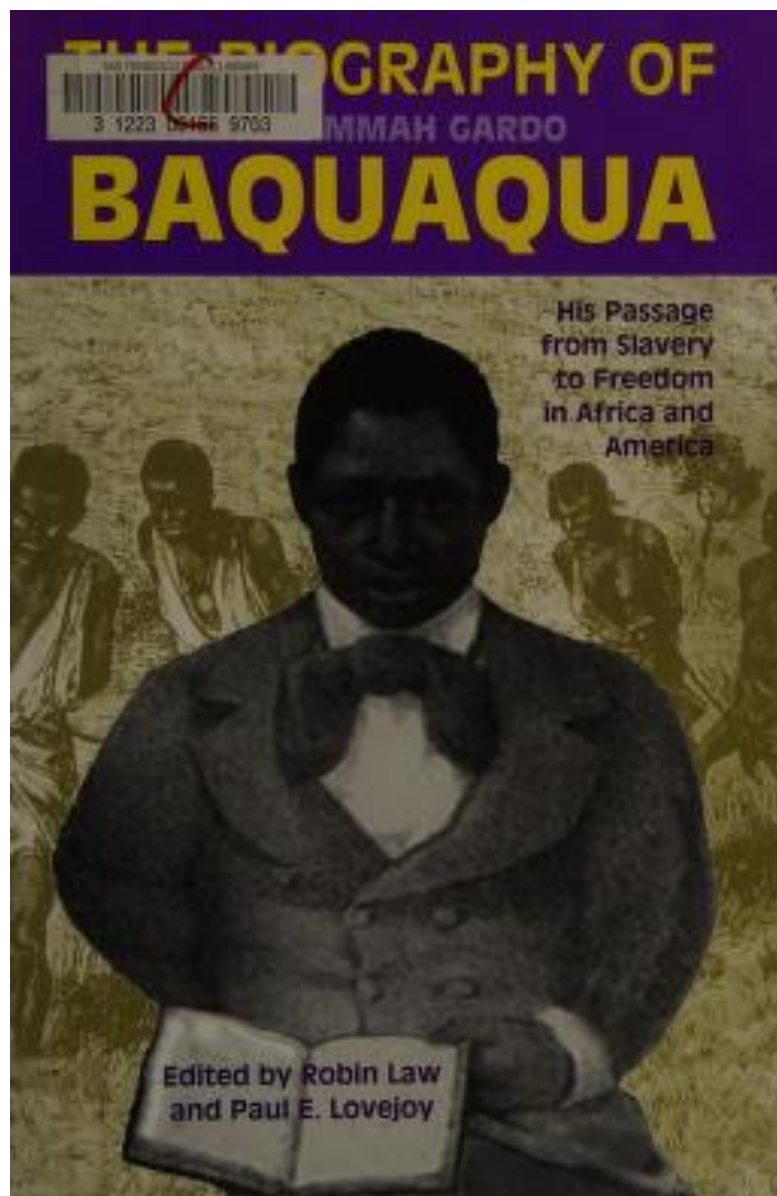
VIEIRA, Ana Cristina. **As memórias e os lugares de memória na biografia de Mahommah Gardo Baquaqua**. Orientador: Murilo Artur Araújo da Silveira. 2021. Dissertação (Mestrado em Ciência da Informação) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2021.

VIEIRA, Ana Cristina. As memórias e os lugares e memória na biografia de Mahommah Gardo Baquaqua. **Anais do XXX Congresso Brasileiro de Biblioteconomia e Documentação**, v. 30, 2024.

ZUMTHOR, P. **Introdução à poesia oral**. São Paulo: Hucitec, 2010.

APÊNDICE A- FIGURAS

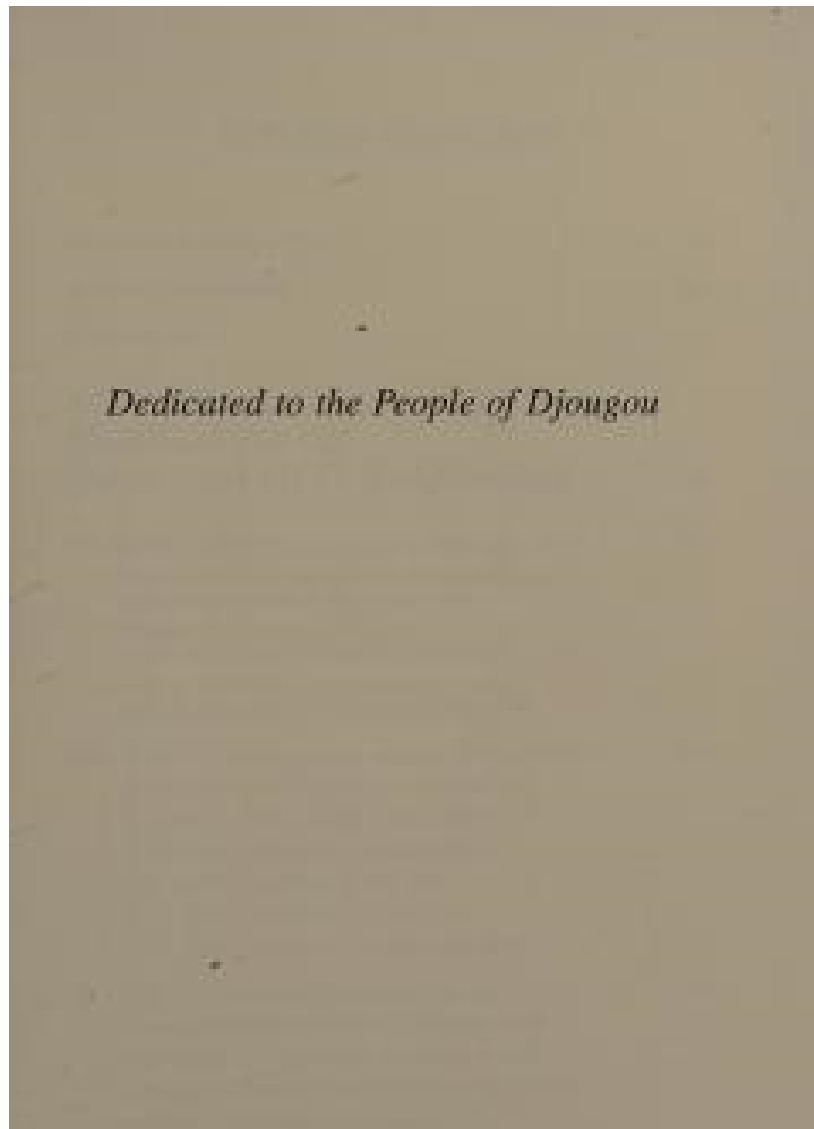
Figura 06- Capa (2001)



Fonte: Law e Lovejoy (2001) ¹⁸

¹⁸ Fonte: LAW, Robin; LOVEJOY, Paul. **The Biography of Mahommah Gardo Baquaqua His passage from slavery to freedom in Africa and America**. 1. ed. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2001.

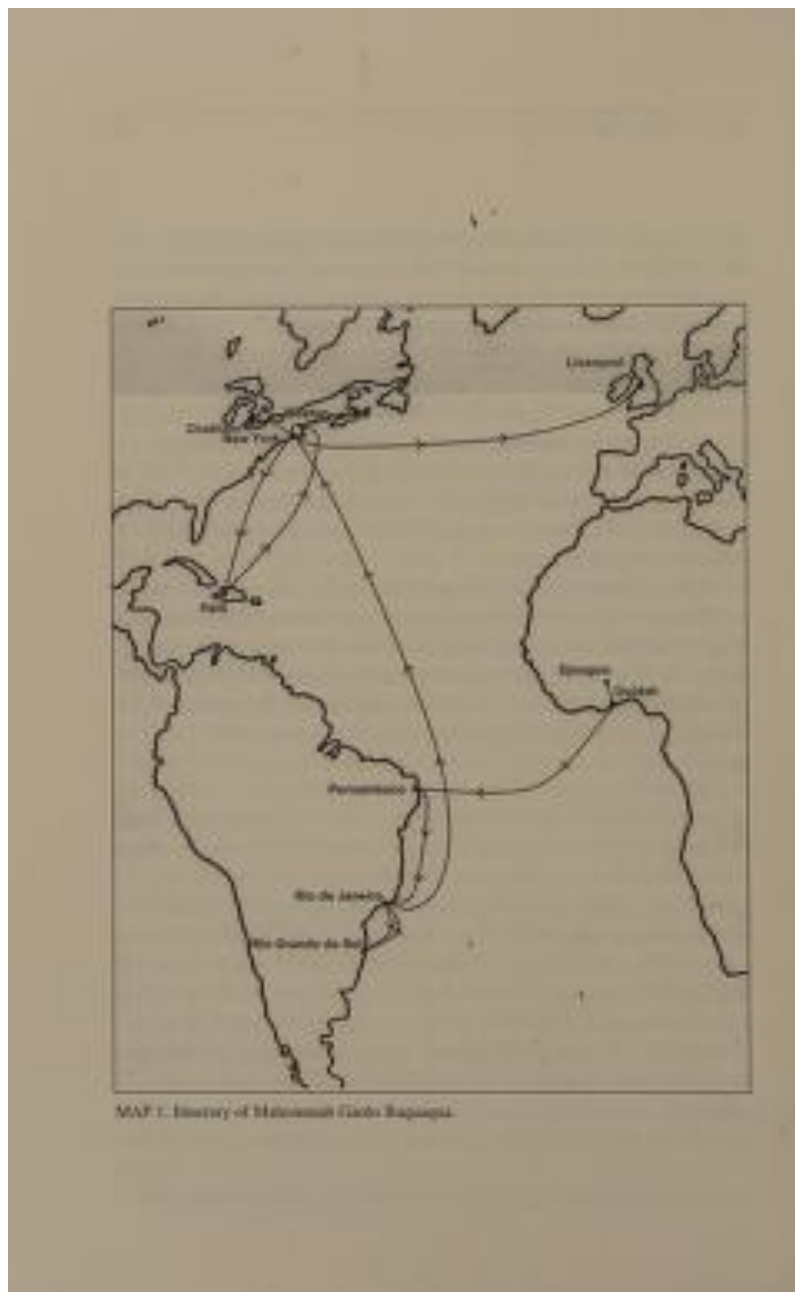
Figura 07- Dedicatória ao povo de Djougou



Fonte: Law e Lovejoy (2001)¹⁹

¹⁹ Fonte: LAW, Robin; LOVEJOY, Paul. **The Biography of Mahommah Gardo Baquaqua His passage from slavery to freedom in Africa and America.** 1. ed. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2001.

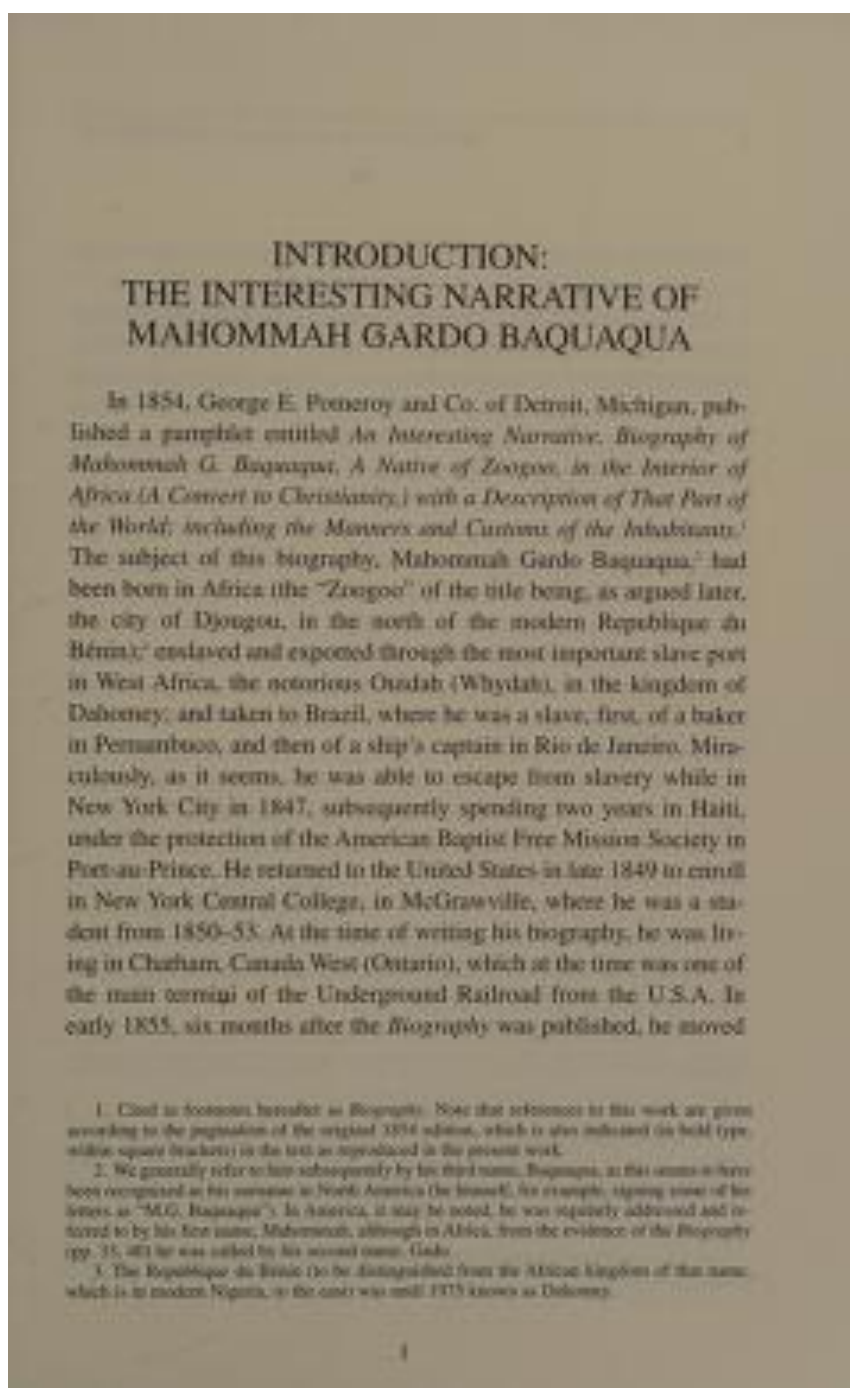
Figura 08 - Rota percorrida por Baquaqua



Fonte: Law e Lovejoy (2001)²⁰

²⁰ Fonte: LAW, Robin; LOVEJOY, Paul. **The Biography of Mahommah Gardo Baquaqua His passage from slavery to freedom in Africa and America.** 1. ed. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2001.

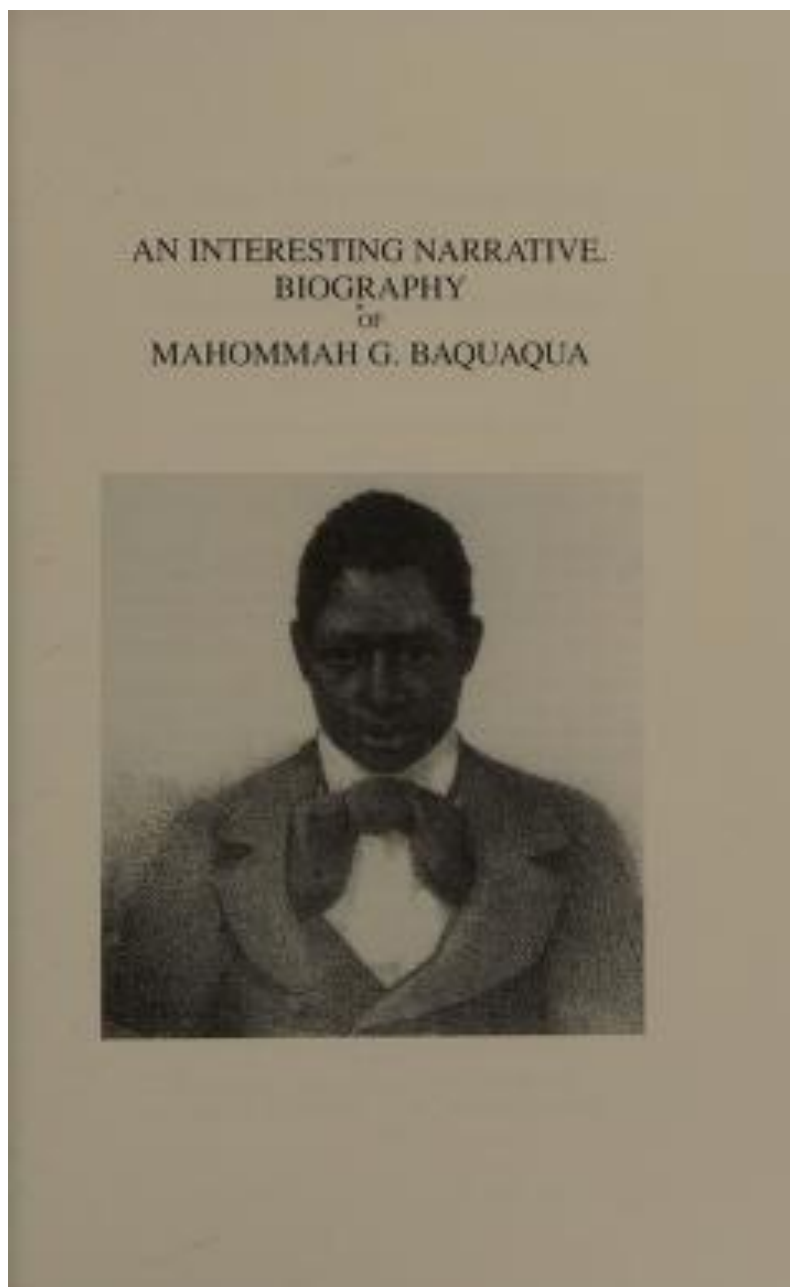
Figura 09 – Introdução (2001)



Fonte: Law e Lovejoy (2001)²¹

²¹ Fonte: LAW, Robin; LOVEJOY, Paul. **The Biography of Mahommah Gardo Baquaqua His passage from slavery to freedom in Africa and America.** 1. ed. Princeton: Markus Wiener Publishers, p.01, 2001.

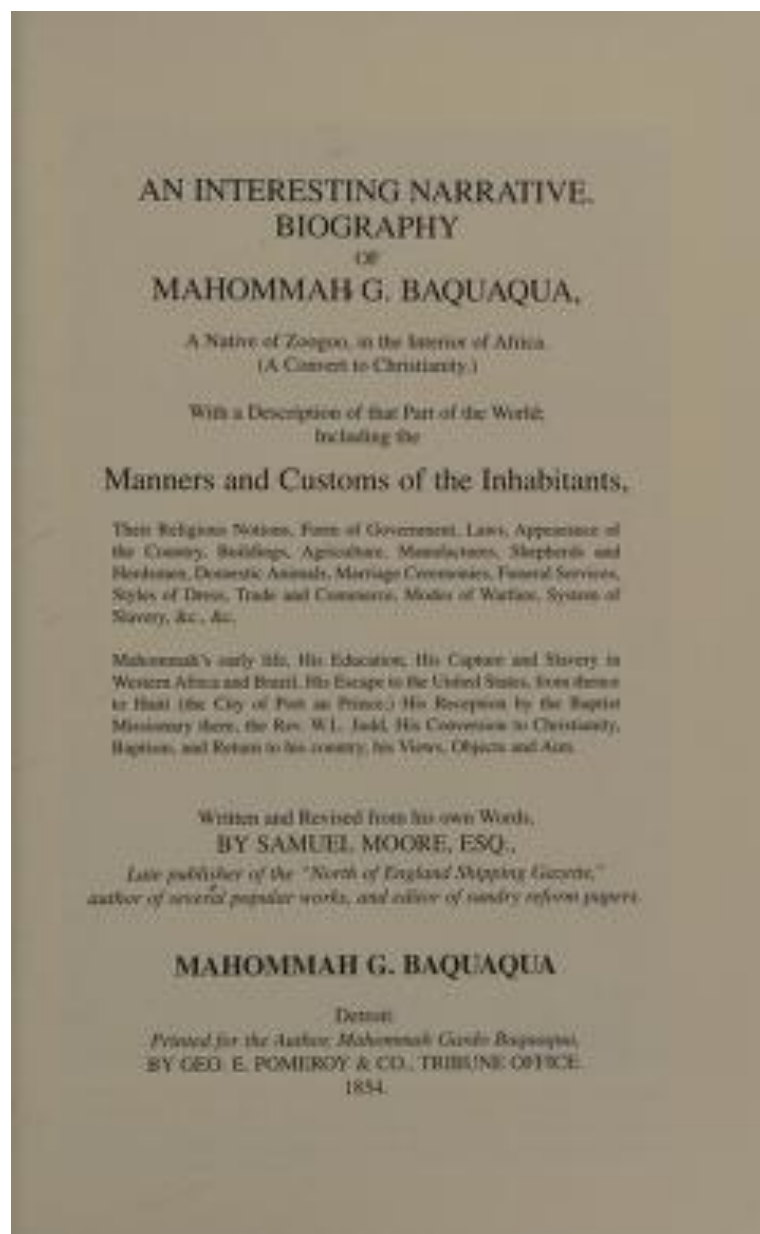
Figura 10- Folha de rosto (2001)



Fonte: Law e Lovejoy (2001)²²

²² Fonte: LAW, Robin; LOVEJOY, Paul. **The Biography of Mahommah Gardo Baquaqua His passage from slavery to freedom in Africa and America.** 1. ed. Princeton: Markus Wiener Publishers, p.87, 2001.

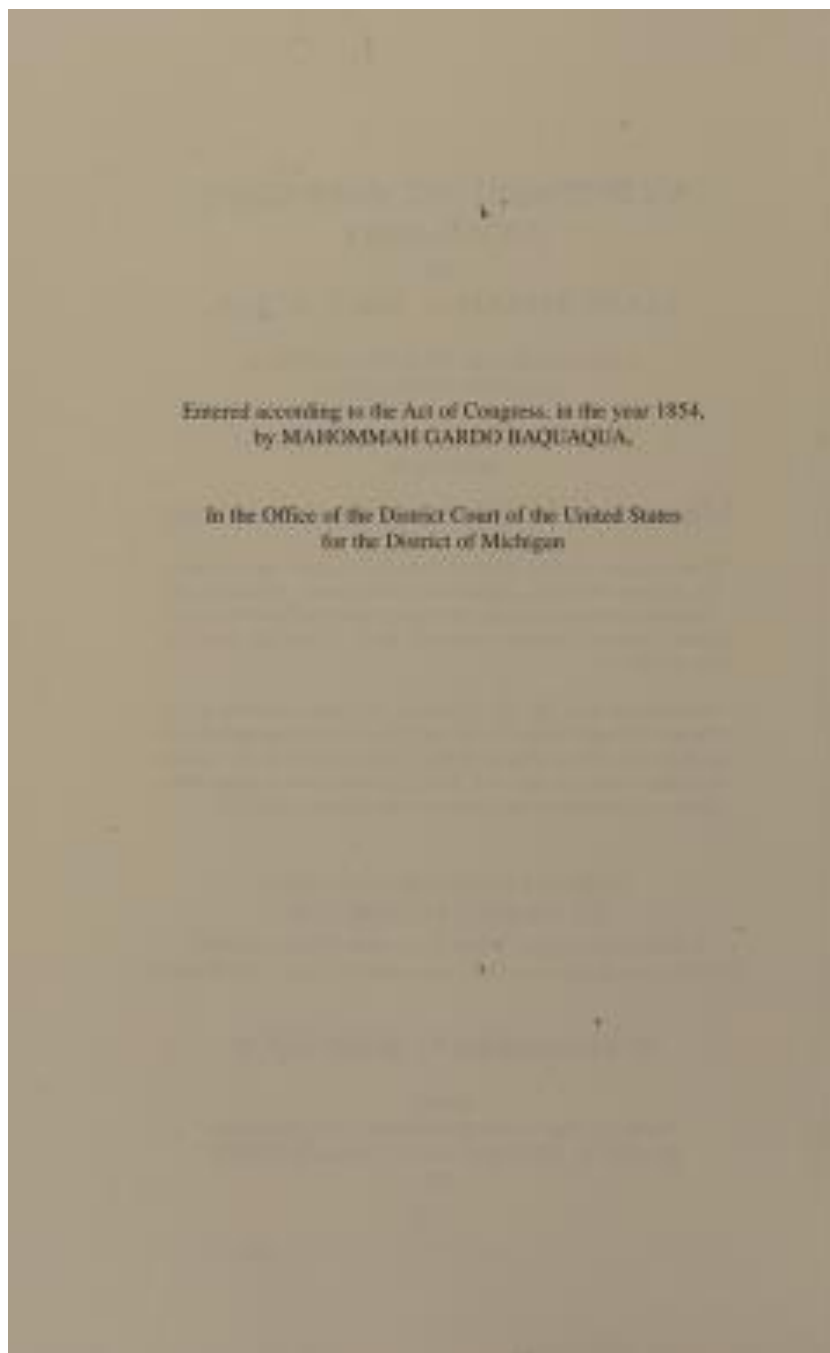
Figura 11- Folha de rosto (1854)



Fonte: Law e Lovejoy (2001, p.91)²³

²³ Fonte: LAW, Robin; LOVEJOY, Paul. **The Biography of Mahommah Gardo Baquaqua His passage from slavery to freedom in Africa and America.** 1. ed. Princeton: Markus Wiener Publishers, p.91, 2001.

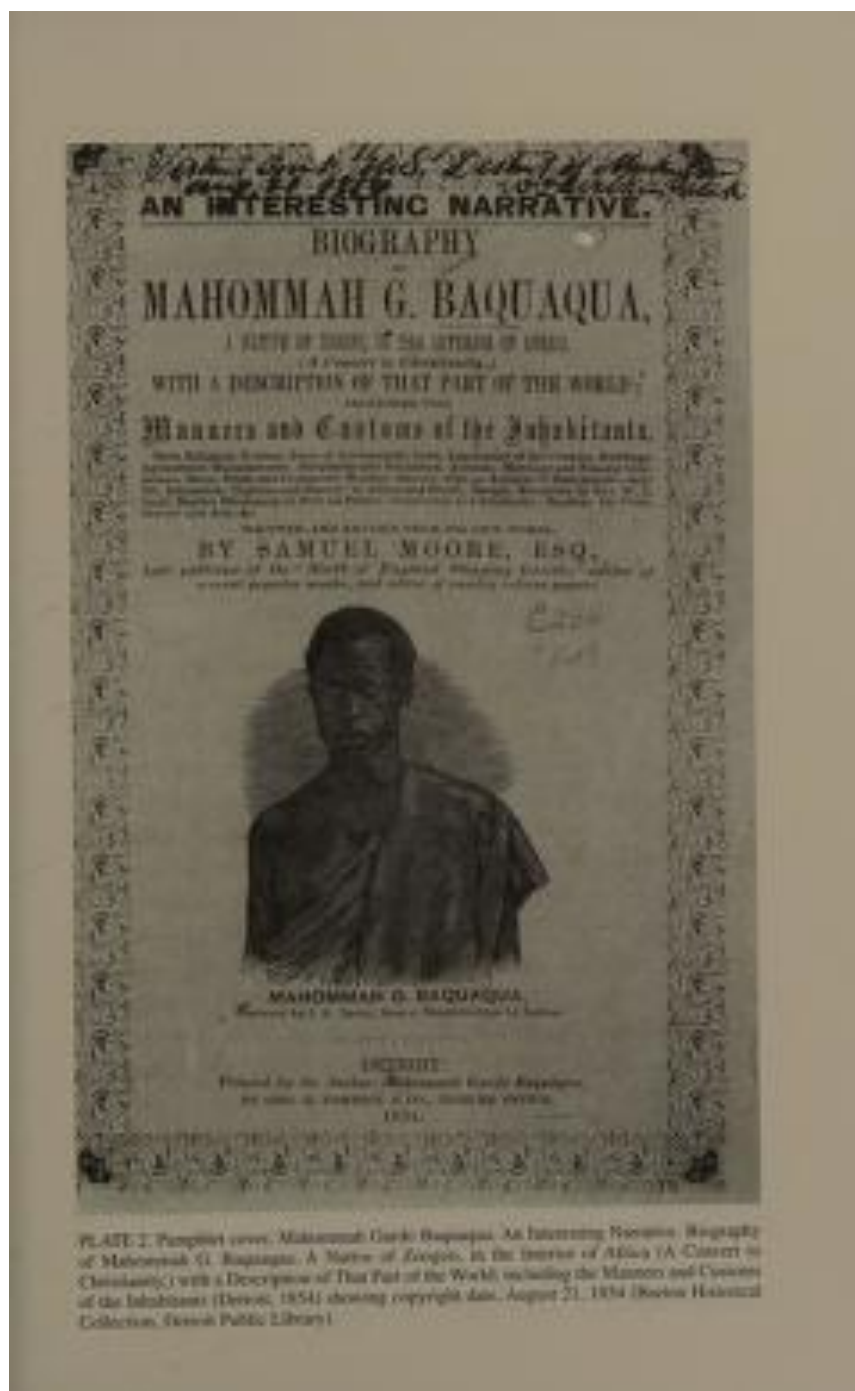
Figura 12- Registro de autoria da obra



Fonte: Law e Lovejoy (2001, p.90) ²⁴

²⁴ Fonte: LAW, Robin; LOVEJOY, Paul. **The Biography of Mahommah Gardo Baquagua His passage from slavery to freedom in Africa and America.** 1. ed. Princeton: Markus Wiener Publishers, p.90, 2001.

Figura 13- Capa (1854)



Fonte: Law e Lovejoy (2001, p.89)²⁵

²⁵ Fonte: LAW, Robin; LOVEJOY, Paul. **The Biography of Mahommah Gardo Baquaqua His passage from slavery to freedom in Africa and America.** 1. ed. Princeton: Markus Wiener Publishers, p.89, 2001.

Figura 14 - Compêndio

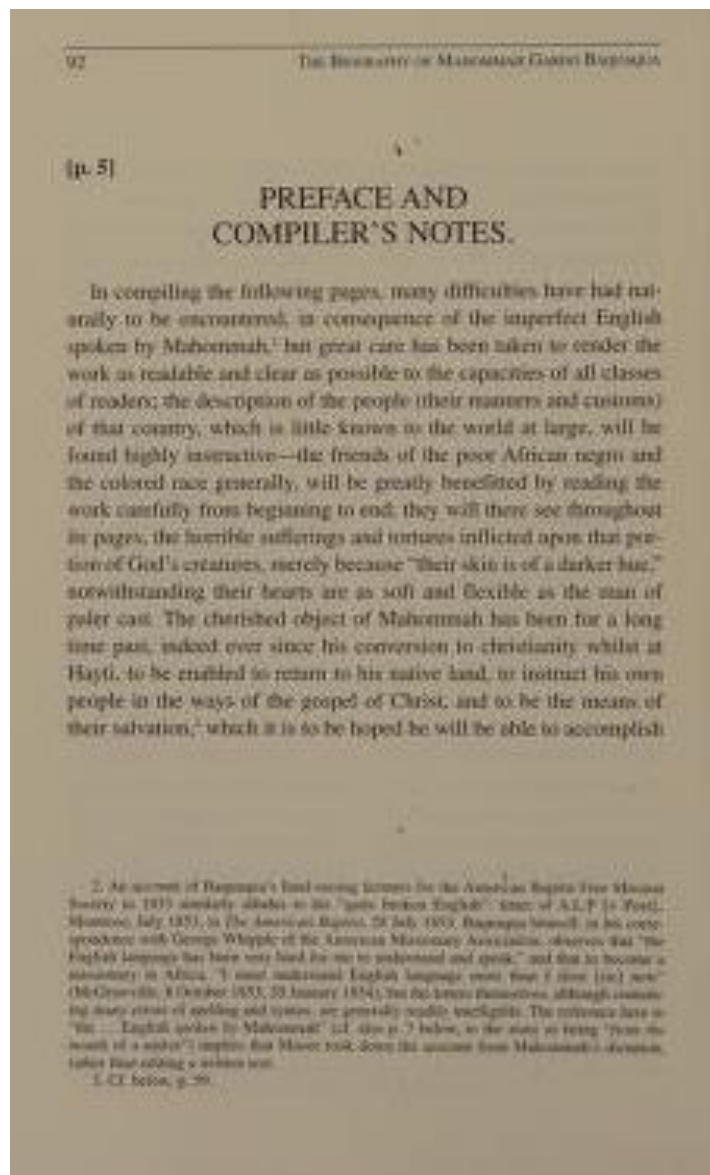
90	THE BIOGRAPHY OF MAHOMMAH GARDO BAQUAQUA
[p. 3] NUMBERS ¹	
Afo [afó], one.	Awamankachinache, twenty-four.
Afrika [áfriká], two.	Awamankachinego, twenty-five.
Ahiza [áhizá], three.	Awamankachinodo, twenty-six.
Atioche [átíóche], four.	Awamankachinea, twenty-seven.
Ahgo [ahgô], five.	Awamankachinako, twenty-eight.
Aido [áidô], six.	Awamankachinego, twenty-nine.
Aca [áyá], seven.	Awamankachinego, thirty.
Acako [áyákô], eight.	Awamankachinego, thirty-one.
Aega [áyégô], nine.	Awamankachinego, thirty-two.
Away [áwé], ten.	Awamankachinego, thirty-three.
Awachinawo, eleven.	Awamankachinego, thirty-four.
Awachinaka, twelve.	Awamankachinego, thirty-five.
Awachinara, thirteen.	Awamankachinego, thirty-six.
Awachinotche, fourteen.	Awamankachinego, thirty-seven.
Awachinago, fifteen.	Awamankachinego, thirty-eight.
Awachinodo, sixteen.	Awamankachinego, thirty-nine.
Awachinea, seventeen.	Waytoche, forty.
Awachinako, eighteen.	Waytochewinawo, forty-one.
Awachinego, nineteen.	Waytochewinaka, forty-two.
Awamanka [awámanká], twenty.	Waytochewinara, forty-three.
Awamankachinawo, twenty-one.	Waytochewinotche, forty-four.
Awamankachinego, twenty-two.	Waytochewinego, forty-five.
Awamankachinego, twenty-three.	Waytochewinodo, forty-six.
	Waytochewinea, forty-seven.
	Waytochewinako, forty-eight.

1. Although this is not explicitly stated, presumably these numbers are in Baquaqua's native language. They are, in fact, in Dendi, the language of the Mande community of Djougou (Dendi equivalents given in square brackets following the terms as given in the text, as an array of the terms of vocabulary given in the main text, identifications of Dendi terms here and in the following footnotes are generally derived from: Fox Zaria, *Lexique Dendi* (Songhai) (Djougou, Zaria (Kali, 1994). *Avant* (Africa/Mali) Sources: 194 & 195, n. 5). Any attention to the similarity of these numbers to those given in nineteenth-century sources for the "Toucouleur" language, i.e., Songhai, which is closely related to Dendi.

Fonte: Law e Lovejoy (2001, p. 90) ²⁶

²⁶ Fonte: LAW, Robin; LOVEJOY, Paul. **The Biography of Mahommah Gardo Baquaqua His passage from slavery to freedom in Africa and America.** 1. ed. Princeton: Markus Wiener Publishers, p.90, 2001.

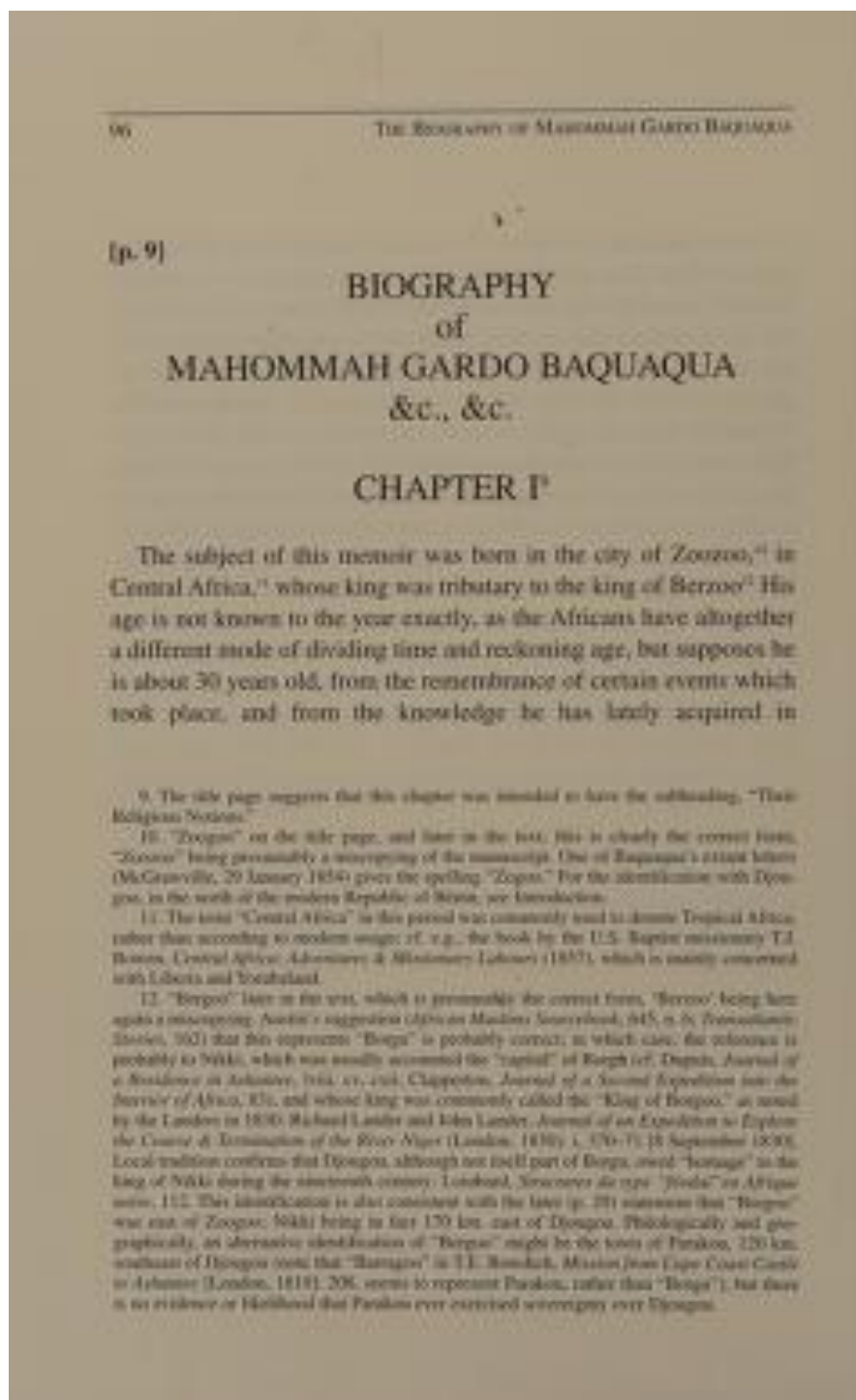
Figura 15 - Prefácio de Samuel Moore



Fonte: Law e Lovejoy (2001, p.92)²⁷

²⁷ Fonte: LAW, Robin; LOVEJOY, Paul. **The Biography of Mahommah Gardo Baquaqua His passage from slavery to freedom in Africa and America.** 1. ed. Princeton: Markus Wiener Publishers, p.92, 2001.

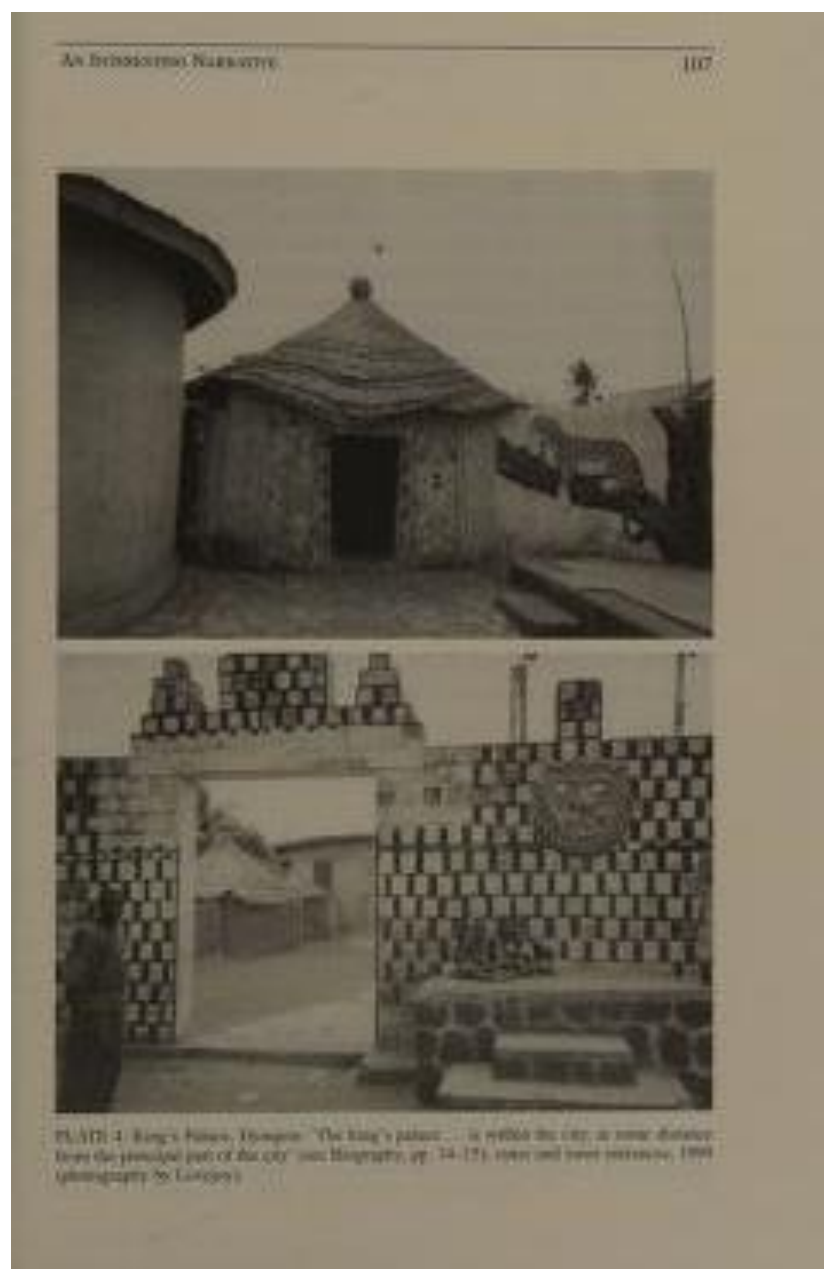
Figura 16 – Início da Biografia



Fonte: Law e Lovejoy (2001, p.96)²⁸

²⁸ Fonte: LAW, Robin; LOVEJOY, Paul. **The Biography of Mahommah Gardo Baquaqua His passage from slavery to freedom in Africa and America**. 1. ed. Princeton: Markus Wiener Publishers, p.96, 2001.

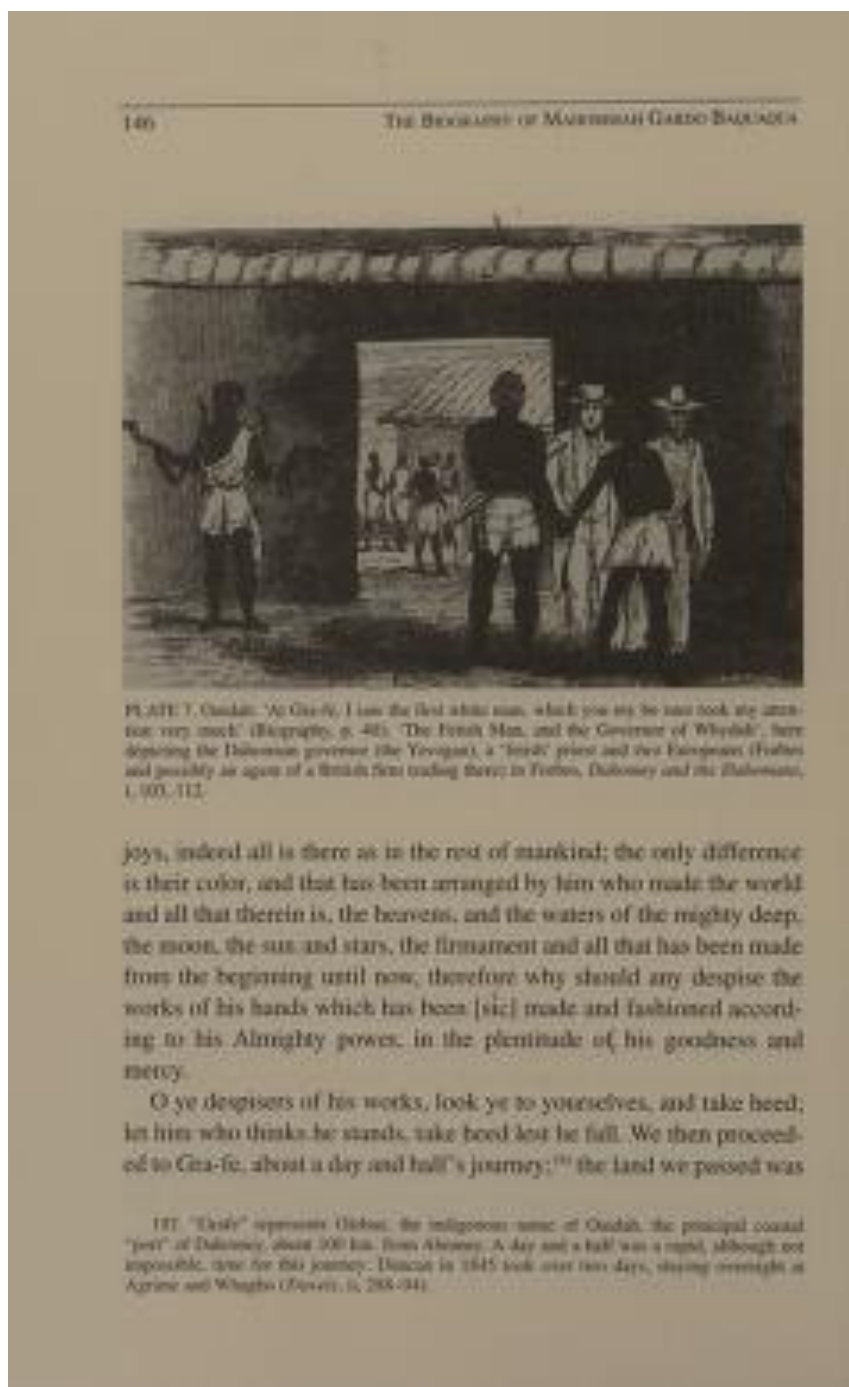
Figura 17 - Foto Ilustrativa



Fonte: Law e Lovejoy (2001, p.107)²⁹

²⁹ Fonte: LAW, Robin; LOVEJOY, Paul. **The Biography of Mahommah Gardo Baquaqua His passage from slavery to freedom in Africa and America.** 1. ed. Princeton: Markus Wiener Publishers, p.107, 2001.

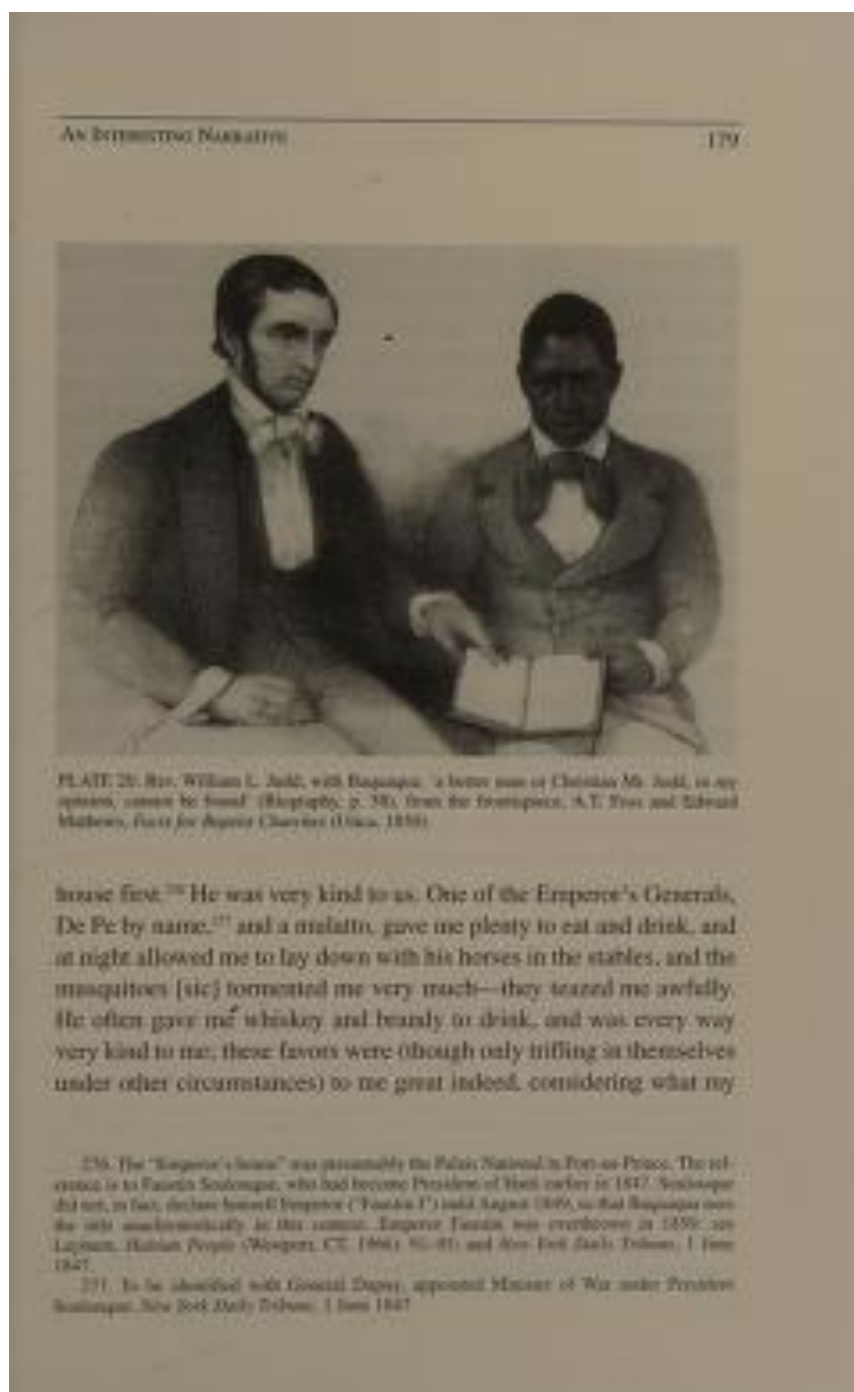
Figura 18 - Ilustração de um relato de viajantes



Fonte: Law e Lovejoy (2001, p.146)³⁰

³⁰ Fonte: LAW, Robin; LOVEJOY, Paul. **The Biography of Mahommah Gardo Baquaqua His passage from slavery to freedom in Africa and America**. 1. ed. Princeton: Markus Wiener Publishers, p.146, 2001.

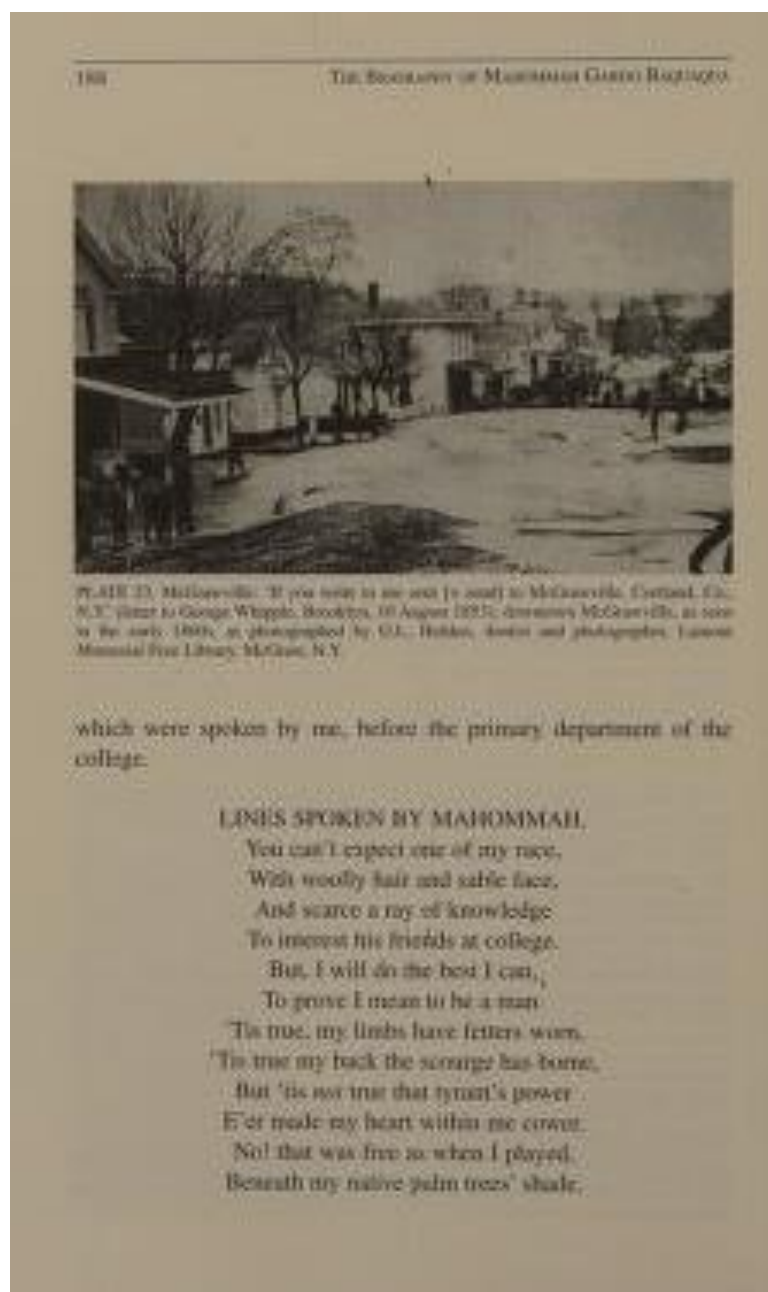
Figura 19 – Gravura de Baquaqua



Fonte: Law e Lovejoy (2001, p.179) ³¹

³¹ Fonte: LAW, Robin; LOVEJOY, Paul. **The Biography of Mahommah Gardo Baquaqua His passage from slavery to freedom in Africa and America.** 1. ed. Princeton: Markus Wiener Publishers, p.179, 2001.

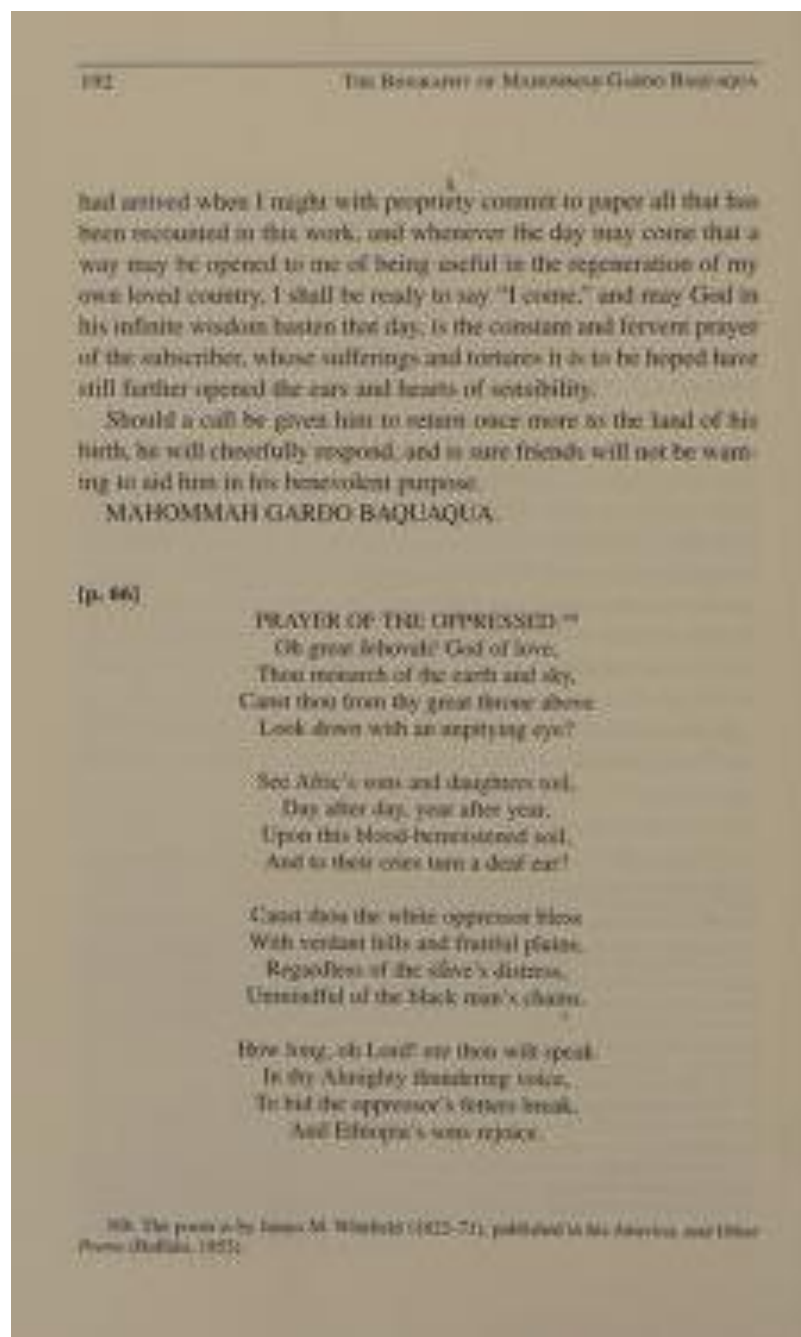
Figura 20 –Versos de Baquaqua



Fonte: Law e Lovejoy (2001, p.188)³²

³² Fonte: LAW, Robin; LOVEJOY, Paul. **The Biography of Mahommah Gardo Baquaqua His passage from slavery to freedom in Africa and America.** 1. ed. Princeton: Markus Wiener Publishers, p.188, 2001.

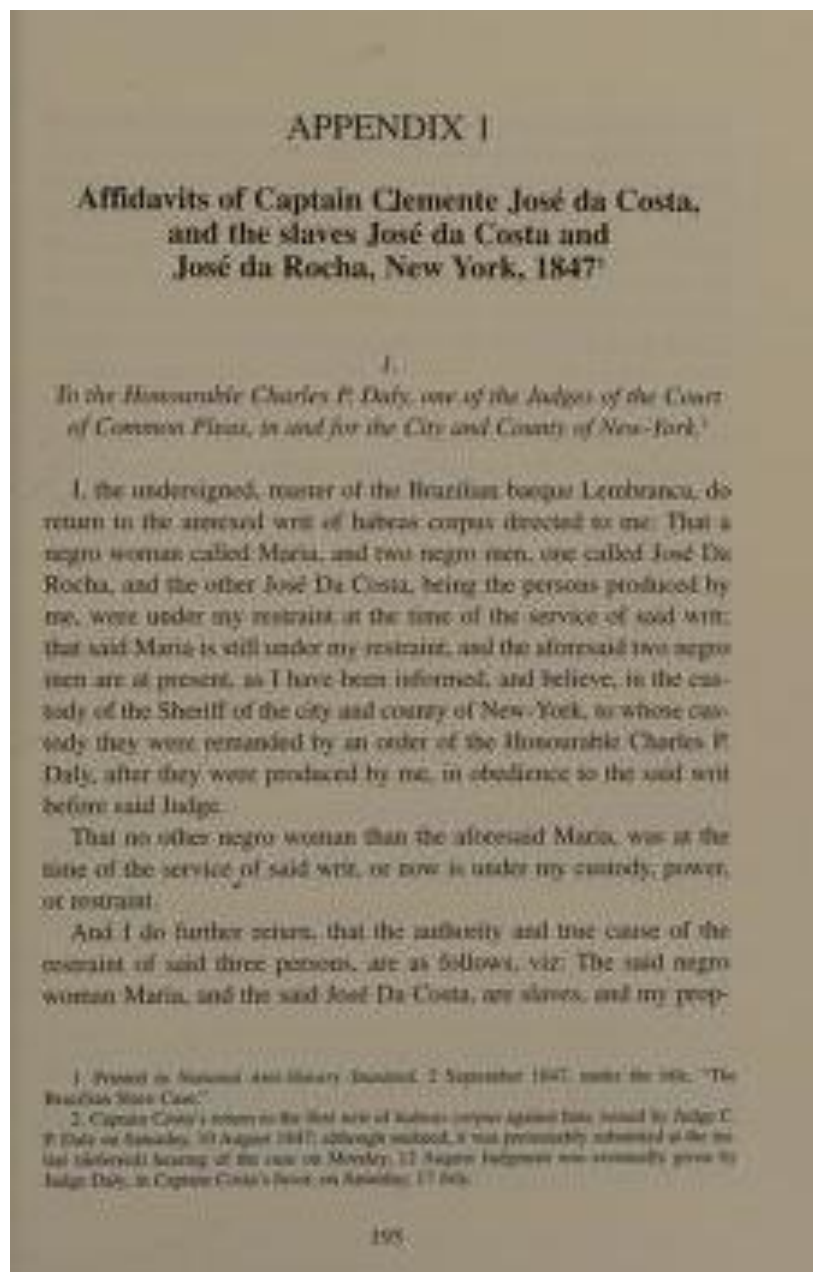
Figura 21 –Poema de Whitman



Fonte: Law e Lovejoy (2001, p.192)³³

³³ Fonte: LAW, Robin; LOVEJOY, Paul. **The Biography of Mahommah Gardo Baquaqua His passage from slavery to freedom in Africa and America.** 1. ed. Princeton: Markus Wiener Publishers, p.192, 2001.

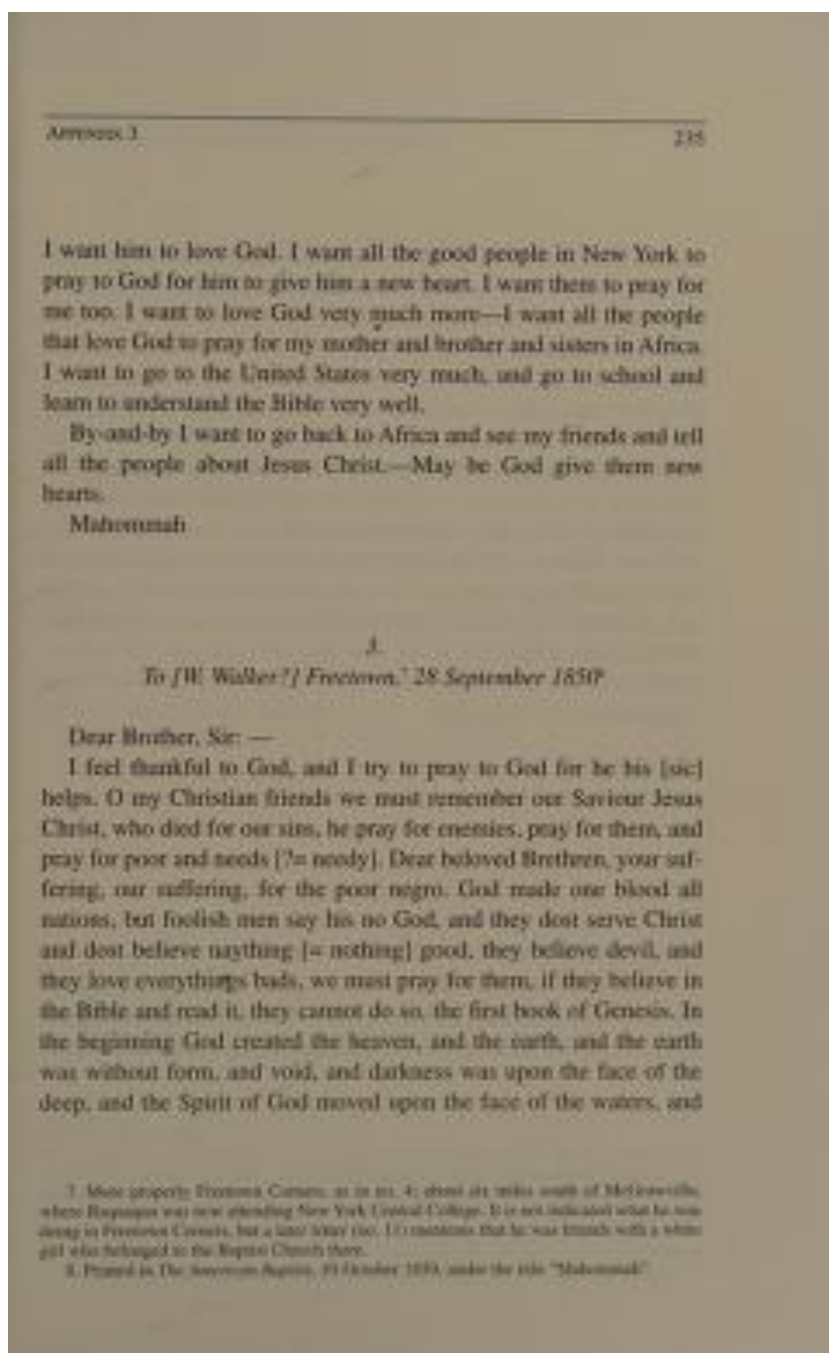
Figura 22- Apêndice (2001)



Fonte: Law e Lovejoy (2001, p.195)³⁴

³⁴ Fonte: LAW, Robin; LOVEJOY, Paul. **The Biography of Mahommah Gardo Baquaqua His passage from slavery to freedom in Africa and America**. 1. ed. Princeton: Markus Wiener Publishers, p.195, 2001.

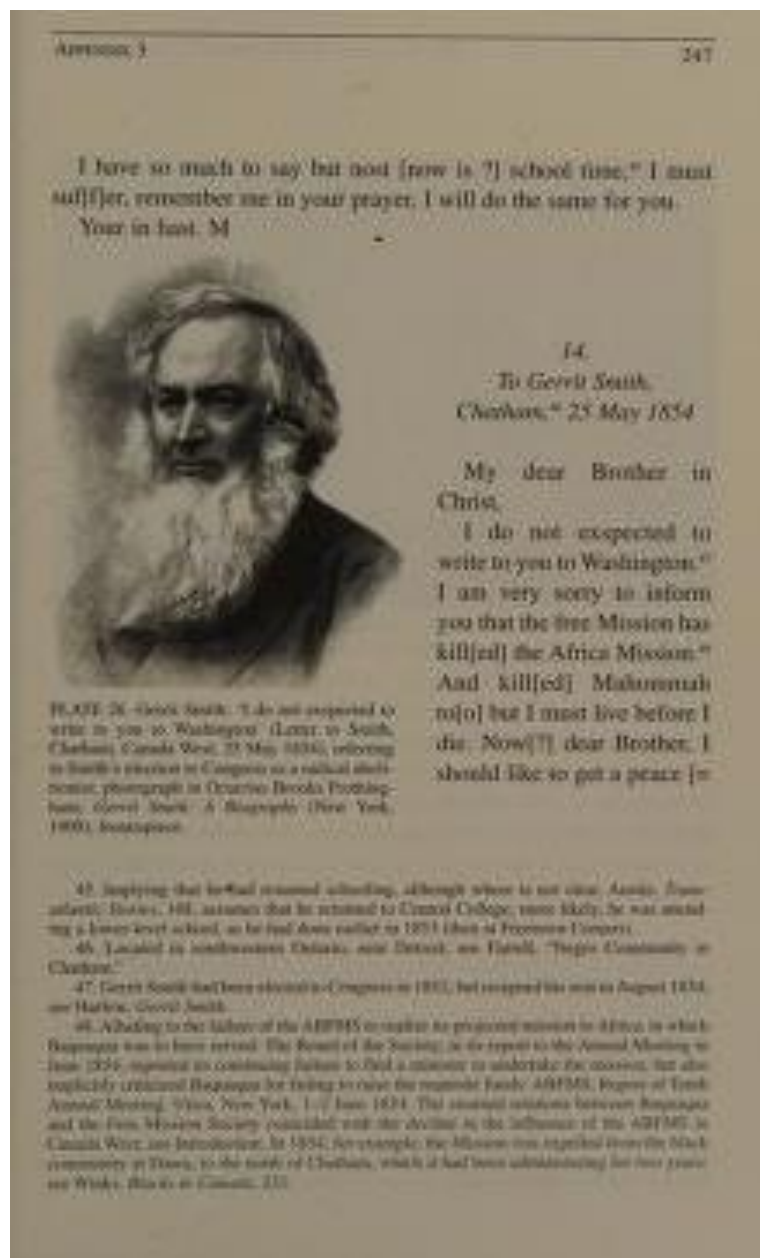
Figura 23 – Epístola (2001)



Fonte: Law e Lovejoy (2001, p.235)³⁵

³⁵ Fonte: LAW, Robin; LOVEJOY, Paul. **The Biography of Mahommah Gardo Baquaqua His passage from slavery to freedom in Africa and America.** 1. ed. Princeton: Markus Wiener Publishers, p.235, 2001.

Figura 24 – Carta a Smith



Fonte: Law e Lovejoy (2001, p.247)³⁶

³⁶ Fonte: LAW, Robin; LOVEJOY, Paul. **The Biography of Mahommah Gardo Baquaqua His passage from slavery to freedom in Africa and America.** 1. ed. Princeton: Markus Wiener Publishers, p.247, 2001.

APÊNDICE B

Fizemos um pequeno compilado com algumas das principais obras das Narrativas de Escravizados, seus autores e ano de publicação.

Tabela 1 - obras das Narrativas de Escravizados

Autor	Título da Obra	Ano de Publicação
Ukawsaw Gronniosaw	A Narrative of the Most Remarkable Particulars in the Life of James Albert "Ukawsaw Gronniosaw", an African Prince	1772
Olaudah Equiano	The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano	1789
Venture Smith	A Narrative of the Life and Adventures of Venture, a Native of Africa: But Resident Above Sixty Years in the United States of America	1798
Jeffrey Brace	The Blind African Slave, Or Memoirs of Boyrereau Brinch, Nicknamed Jeffrey Brace, as told to Benjamin F. Prentiss	1810
John Jea,	The Life, History, and Unparalleled Sufferings of John Jea, the African Preacher,	1811
Greensbury Washington Offley	A Narrative of the Life and Labors of the Rev. G. W. Offley, a Colored Man, Local Preacher and Missionary	1859
William Grimes	Life of William Grimes, the Runaway Slave	1825
Solomon Bayley,	A Narrative of Some Remarkable Incidents in the Life of Solomon Bayley, Formerly a Slave in the State of Delaware	1825
Mary Prince	The History of Mary Prince, a West Indian Slave	1831
Charles Ball	Slavery in the United States: A Narrative of the Life and Adventures of Charles Ball, A Black Man	1836

Moses Roper	A Narrative of Adventures and Escape of Moses Roper from American Slavery	1837
Lunsford Lane	The Narrative of Lunsford Lane, Formerly of Raleigh, N.C. Embracing an Account of His Early Life, the Redemption by Purchase of Himself and Family from Slavery, and His Banishment from the Place of His Birth for the Crime of Wearing a Colored Skin	1842
Frederick Douglass,	Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave	1845
Lewis and Milton Clarke	Narratives of the Sufferings of Lewis and Milton Clarke, Sons of a Soldier of the Revolution, During a Captivity of More Than Twenty Years Among the Slaveholders of Kentucky, One of the So-Called Christian States of North America	1846
William Wells Brown	Narrative of William Wells Brown, a Fugitive Slave	1847
Henry Watson	Narrative of Henry Watson, A Fugitive Slave	1848
Henry Box Brown	Narrative of the Life of Henry Box Brown	1849
Josiah Henson	The Life of Josiah Henson, Formerly a Slave, Now an Inhabitant of Canada, as Narrated by Himself,	1849
Henry Bibb,	Narrative of the Life and Adventures of Henry Bibb, an American Slave,	1849
James W. C. Pennington	The Fugitive Blacksmith, or Events in the History of James W. C. Pennington	1849
Solomon Northup	Doze anos de escravidão	1853
Mahommah G. Baquaqua	Biografia de Mahommah Gardo Baquaqua: um nativo de Zoogoom no interior da África	1854
John Brown	Slave Life in Georgia: A Narrative of the Life, Sufferings, and Escape of John Brown, a Fugitive Slave	1855
Jermain Wesley Loguen	The Rev. J. W. Loguen, as a Slave and as a Freeman, a Narrative of Real Life	1859
Ellen and William Craft,	Running a thousand Miles for Freedom, or the Escape of William and Ellen Craft from Slavery	1860
Harriet Jacobs	Incidents in the Life of a Slave Girl,	1861

John Andrew Jackson	The Experience of a Slave in South Carolina	1862
Jacob D. Green	Narrative of the Life of J. D. Green, a Runaway Slave from Kentucky	1864
James Mars	The Life of James Mars, A Slave Born and Sold in Connecticut	1864
Paul Jennings	A Colored Man's Reminiscences of James Madison	1865
William Parker	The Freedman's Story, published in The Atlantic Monthly	1866
Elizabeth Keckley	Behind the Scenes: Or, Thirty Years a Slave and Four Years in the White House	1868
William Still	The Underground Railroad Records,	1872
James Lindsay Smith	Autobiography of James L. Smith	1881
Lucy Delaney	From the Darkness Cometh the Light, or, Struggles for Freedom, 1892	1892
Louis Hughes	Thirty Years a Slave: From Bondage to Freedom	1897
Booker T. Washington	Up From Slavery	1901
Sam Aleckson	Before the War, and After the Union: An Autobiography	1929

Fonte: produzido pela autora.