



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

GABRIELA BARRETTO DE SÁ

**DIREITO À MEMÓRIA E ANCESTRALIDADE:
ESCREVIVÊNCIAS AMERICANAS DE MULHERES ESCRAVIZADAS**

BRASÍLIA

2020

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

GABRIELA BARRETTO DE SÁ

**DIREITO À MEMÓRIA E ANCESTRALIDADE:
ESCREVIVÊNCIAS AMEFRICANAS DE MULHERES ESCRAVIZADAS**

Tese submetida à Universidade de Brasília como requisito parcial para obtenção do grau de doutora em Direito.

Área de concentração: Direito, Estado e Constituição.

Orientador: Prof. Dr. Evandro Charles Piza Duarte

BRASÍLIA

2020

GABRIELA BARRETTO DE SÁ

**DIREITO À MEMÓRIA E ANCESTRALIDADE:
ESCREVIVÊNCIAS AMEFRICANAS DE MULHERES ESCRAVIZADAS**

Esta tese foi julgada adequada para obtenção do título de doutora em direito e aprovada, em sua forma final, pela seguinte banca examinadora:

Aprovada em 17 de dezembro de 2020.

Prof. Dr. Evandro Charles Piza Duarte (Orientador)
Universidade de Brasília (UnB)

Profa. Dra. Maria Sueli Rodrigues de Sousa (Examinadora Externa)
Universidade Federal do Piauí (UFPI)

Profa. Dra. Thula Rafaela de Oliveira Pires (Examinadora Externa)
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC - Rio)

Profa. Dra. Ana Claudia Farranha Santana (Examinadora Interna)
Universidade de Brasília (UnB)

*A minha avó Júlia; minha mãe Aline
e minha tia Noemia, mulheres da minha vida.*

*A todas as mulheres negras que vieram antes de
mim e às que estão a caminho, por girar a roda da
vida-esperança.*

AGRADECIMENTOS

À toda minha família, especialmente meu pai, minha mãe, minha avó, minha tia e meus irmãos pelo amor, torcida e confiança nos meus caminhos. Gratidão por me ensinar desde sempre que a fé fortalece as raízes e que árvores ancoradas em solo de honestidade crescem bonitas em direção ao sol e não precisam temer vendavais.

A meu tio Mundinho (*in memoriam*), por me encorajar a sonhar e, desde criança, fazer-me acreditar que se eu estudasse muito um dia iria “ganhar uma bolsa para estudar nos Estados Unidos”. Conseguimos, tio!

Aos amigos, por insistir em seguir de mãos dadas comigo apesar das ausências durante os fluxos e refluxos desta caminhada de pesquisa, aqui representados por Lissandra, Ludimila, Georgia, Lucas, Thaianna, Vinícius, Oseias, Bruno, Diego, Jaqueline, Pedro Rogério, Mila, Lusiane e Wladmir.

Aos queridos amigos e pesquisadores Yves Samara e Clissio Santana pela disponibilidade em responder minhas dúvidas e indicar fontes sobre a história da escravidão no Brasil.

Ao meu orientador, Evandro Piza, pelos diálogos, discussões e apontamentos fundamentais para o desenvolvimento da pesquisa. Agradeço especialmente pela compreensão e confiança em mim depositada durante o processo de escrita da tese.

Aos professores Cristiano Paixão, Camila Prando e Menelick de Carvalho pelas partilhas acadêmicas nas salas de aula, auditórios e corredores do PPGD-UnB.

À Euzilene Moraes pelo afeto, solidariedade e ajuda essencial em todas as demandas administrativas dentro do PPGD-UnB.

Ao professor Guilherme Scotti e à professora Edileuza Penha pela participação na banca de qualificação e pelas críticas e sugestões que muito contribuíram para a pesquisa.

Às Professoras Ana Claudia Farranha, Maria Sueli Rodrigues e Thula Pires por serem fontes de inesgotável inspiração e pelo aceite ao convite para compor a banca de defesa da tese. Minha profunda gratidão pela leitura generosa e por todas as críticas e comentários.

À Maria José A. de Souza, Felipe Freitas e Renata Dutra pelo apoio indispensável através da leitura e revisão solidária do texto enviado para a banca de defesa.

À Raíssa Ribeiro pelo cuidado e sensibilidade durante os diálogos que resultaram na elaboração das colagens que compõem este trabalho.

Aos queridos integrantes do Maré — Núcleo de estudos em Pesquisa Jurídica e Atlântico Negro, em especial, Rodrigo Portela, Marcos Queiroz, Fernanda Lima e Emília Joana pelo aquilombamento intelectual.

Aos colegas de turma, Heiza Aguiar, Isabella Miranda, Eduarda Gindri e Paulo Fernando Pereira pela amizade e afeto essenciais para humanizar e colorir os dias na UnB.

À querida amiga Milena Pinheiro por abrir a casa e o coração durante minha estadia em Brasília.

Aos funcionários e colegas professores do curso de Direito da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), *Campus III*, pelo apoio durante o período de realização do doutorado.

Aos meus muito-bem-queridos estudantes do curso de Direito da UNEB, *Campus III*, em especial ao projeto de extensão CAJUP — Coletivo de Assessoria Jurídica Universitária Popular Luiz Gama por compartilhar o sonho da educação jurídica popular e o compromisso com a defesa da função social da Universidade Pública.

Aos pesquisadores do Grupo de pesquisas RHECADOS — Hierarquizações Raciais, Comunicação e Direitos Humanos, em especial Márcia Guena e Ceres Santos, por serem exemplos de intelectuais negras brilhantes e corajosas.

Ao MAV — Movimentos Anti-racistas do Vale por ser quilombo alimentado pelas forças do Velho Chico, espaço coletivo de formação, enfrentamento e resistência ao racismo no Vale do São Francisco.

Ao Programa de Desenvolvimento Acadêmico Abdias Nascimento — CAPES, pelo financiamento para a realização do Doutorado Sanduíche na *University of Pennsylvania* (UPenn). O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Ao professor Tukufu Zuberi pela orientação durante o período sanduíche no *Population Studies Center* da UPenn, principalmente pelas provocações e debates sempre inspiradores.

Ao querido amigo João Victor Fiocchi, pelas partilhas teóricas e irmandade durante o meu período na UPenn.

Aos professores e referências Grace Sanders, Denise Valentine, Roquinaldo Ferreira, João Reis, Deborah Thomas, Michael Hanchard, Dorothy Roberts, Kim Butler e Mary Frances Berry pelos ensinamentos e diálogos sobre Direito, racismo e escravidão nas Américas.

Às queridas Jaira Harrington, Mattie SimBarcelos, Nuala Cabral, Stormy Kelsey, Mari Morales-Williams e Grace Nyakio Ndicu pela amizade e acolhida na Philadelphia e por me ensinar todos os dias o poder do *Black Girl Magic*.

A todo mundo que torceu, encorajou-me e compartilhou comigo o sonho de concluir este trabalho. Registro aqui minha gratidão sincera e reitero meu compromisso de amor e coragem com a luta pelo acesso à educação como prática de liberdade.

A todas as forças ancestrais, guias e vozes-mulheres que ajudaram a orientar e alumiar o *mutuê* dessa *fia* pra fazer nascer esse *escrivinhadô*.

Exu matou um pássaro ontem, com uma pedra que só jogou hoje. (Ditado Iorubá)

A nossa escrevivência não pode ser lida como histórias para “ninar os da casa grande” e sim para incomodá-los em seus sonos injustos. (Conceição Evaristo)

Recebo essa força dos meus ancestrais, que viveram nos engenhos. Sou descendente de escravos e entendo o sofrimento que passaram. Hoje eu coloco meu corpo, minha alma e meu saber a serviço deles. Continuo lutando para criar as oportunidades que eles não tiveram. [...] (Mãe Beata de Yemonjá)

RESUMO

Esta tese aborda o direito à memória e ancestralidade enquanto direito fundamental capaz de orientar ações no campo da justiça histórica relativas à escravidão negra. O trabalho deriva de pesquisa anterior realizada com fontes primárias, ações cíveis e criminais ajuizadas no Brasil oitocentista nas quais pessoas escravizadas demandavam o direito à liberdade. A análise dos argumentos mobilizados naqueles casos conduziu à constatação de que, diante da presunção de escravização imposta ao sujeito negro, a memória era a principal fonte reivindicada na busca pelo direito à liberdade. A partir daí, o presente trabalho busca mapear a fundamentação histórica do direito à memória e ancestralidade a partir do reconhecimento de epistemologias ancestrais verificadas nas experiências de pessoas escravizadas. Nos últimos anos, diante da ausência de políticas públicas voltadas à reparação do impacto da escravidão no Brasil, iniciativas vêm sendo adotadas no sentido de romper com o epistemicídio que impede o direito à memória dos fatos ocorridos durante a escravidão, a exemplo do Conselho Federal da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), o qual criou, em 2015, a Comissão Nacional da Verdade da Escravidão Negra com o objetivo de apurar os crimes cometidos durante este período. Em âmbito estadual, a Comissão Estadual da Verdade da Escravidão Negra da OAB-Piauí reconheceu, em 2017, Esperança Garcia como a primeira advogada do estado. Esperança Garcia foi uma mulher negra escravizada que em 1770 escreveu uma petição ao Governador do Piauí não apenas denunciando os maus-tratos que ela, seus filhos e suas companheiras sofriam, mas também demandando o direito coletivo de garantir o batismo e a confissão das mulheres e crianças da fazenda onde se encontrava, bem como buscava a manutenção dos laços familiares através do direito de visitar o marido. Da análise da petição, surgiu como questão de pesquisa verificar as confluências entre as experiências de outras mulheres escravizadas e as estratégias agenciadas nas disputas por direitos. Diante da necessidade de politizar essas experiências decorre a opção por realizar a análise a partir da categoria *escrevivência* (Conceição Evaristo). Em reconhecimento à diáspora, a compreensão dos casos é realizada em diálogo com a realidade *amefricana* (Lélia Gonzalez). Neste sentido, a tese busca humanizar a História do Direito a partir da materialidade do direito à memória e ancestralidade através da experiência de mulheres escravizadas frente à historicidade do direito e da cultura jurídica atlântica forjada ao longo dos séculos de escravização.

Palavras-chave: Direito à Memória e Ancestralidade; Mulheres Escravizadas; Esperança Garcia; *Escrevivência*; América.

ABSTRACT

The thesis addresses the right to memory and ancestry as a fundamental right capable of guiding actions in the field of historical justice related to black slavery. The work derives from previous research carried out with primary sources, civil and criminal actions, filed in nineteenth-century Brazil where enslaved people demanded the right to freedom. The analysis of the arguments mobilized in those cases led to the observation that, given the presumption of slavery imposed on the black subject, memory was the main source of reasoning used in the search for the right to freedom. From then on, the present work seeks to map the historical foundation of the right to memory and ancestry based on the recognition of ancestral epistemologies formulated from the experiences of enslaved people. In recent years, in the face of the absence of public policies aimed at repairing the impact of slavery in Brazil, initiatives have been taken to break the epistemicide that prevents the right to remember the facts that occurred during slavery. In 2015, the Federal Council of the Brazilian Bar Association (OAB) created the National Commission for the Truth of Black Slavery with the aim of investigating the crimes committed during this period. At the state level, the OAB-Piauí State Truth Commission on Black Slavery recognized, in 2017, Esperança Garcia as the state's first lawyer. Esperança Garcia was an enslaved black woman who in 1770 wrote a petition to the Governor of Piauí not only denouncing the mistreatment she, her children and her companions suffered, but also demanding the collective right to guarantee the baptism and confession of women and children of the farm where she was, as well as seeking to maintain family ties through the right to visit her husband. From the arguments of Esperança Garcia's letter, it emerged as a research question to verify the confluences between the experiences of other enslaved black women and the strategies managed in disputes over rights. Faced with the need to politicize these experiences, the option to carry out the analysis from the clerk category arises. In recognition of the diaspora that marks slavery, the understanding of individual cases is carried out in dialogue with the Amerfrican reality. The thesis seeks to humanize the history of law from the findings of the materiality of the right to memory and ancestry from the experience of enslaved women in the face of the historicity of law and the Atlantic legal culture forged over the centuries of slavery.

Keywords: Right to Memory and Ancestrality; Enslaved Women; Esperança Garcia; Escrivência; América.

RESUMEN

La tesis aborda el derecho a la memoria y la ancestralidad como un derecho fundamental capaz de orientar las acciones en el campo de la justicia histórica relacionada con la esclavitud negra. El trabajo deriva de investigaciones previas realizadas con fuentes primarias, acciones civiles y penales, archivadas en el Brasil del siglo XIX, donde los esclavizados reclamaron el derecho a la libertad. El análisis de los argumentos movilizados en esos casos llevó a observar que, dada la presunción de esclavitud impuesta al sujeto negro, la memoria era la principal fuente de razonamiento utilizado en la búsqueda del derecho a la libertad. A partir de entonces, el presente trabajo busca mapear el fundamento histórico del derecho a la memoria y la ascendencia a partir del reconocimiento de epistemologías ancestrales formuladas a partir de las vivencias de los esclavizados. En los últimos años, ante la ausencia de políticas públicas dirigidas a reparar el impacto de la esclavitud en Brasil, se han tomado iniciativas para romper el epistemicidio que impide el derecho a recordar los hechos ocurridos durante la esclavitud. En 2015, el Consejo Federal del Colegio de Abogados de Brasil (OAB) creó la Comisión Nacional para la Verdad de la Esclavitud Negra con el objetivo de investigar los delitos cometidos durante este período. A nivel estatal, la Comisión Estatal de la Verdad sobre la Esclavitud Negra OAB-Piauí reconoció, en 2017, a Esperança García como la primera abogada del estado. Esperança García era una mujer negra esclavizada que en 1770 escribió una petición al gobernador de Piauí no solo denunciando los malos tratos que sufrieron ella, sus hijos y sus acompañantes, sino también exigiendo el derecho colectivo a garantizar el bautismo y la confesión de las mujeres y hijos de la finca donde se encontraba, además de buscar mantener los lazos familiares a través del derecho a visitar a su esposo. De los argumentos de la carta de Esperança García surgió como una pregunta de investigación para verificar las confluencias entre las vivencias de otras mujeres negras esclavizadas y las estrategias manejadas en las disputas por derechos. Ante la necesidad de politizar estas experiencias, surge la opción de realizar el análisis desde la categoría de dependiente. En reconocimiento a la diáspora que marca la esclavitud, la comprensión de los casos individuales se lleva a cabo en diálogo con la realidad africana. La tesis busca humanizar la historia del derecho a partir de las constataciones de la materialidad del derecho a la memoria y la ascendencia a partir de la experiencia de las mujeres esclavizadas frente a la historicidad del derecho y la cultura jurídica atlántica forjada a lo largo de los siglos de esclavitud.

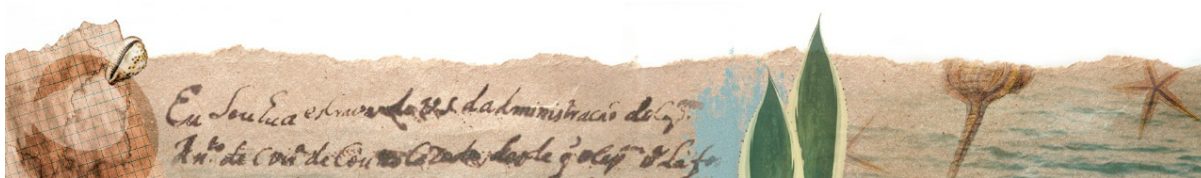
Palabras claves: Derecho a la memoria y la ancestralidad; Mujeres esclavizadas; Esperança Garcia; Escrivência; América.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1	Autógrafo de Conceição Evaristo no livro <i>Ponciá Vicêncio</i>	12
FIGURA 2	Estátua de Esperança Garcia. Localizada no Centro de Artesanato Mestre Dezinho, Teresina-Piauí	19
FIGURA 3	Colagem realizada a partir de fotografia feita pela autora durante pesquisa de campo na Davies Manor Plantation, em Bartlett, Tennessee, Estados Unidos	25
FIGURA 4	“Árvore do Esquecimento”	48
FIGURA 5	Estátua “Democracia Racial”	52
FIGURA 6	“Mãe Preta”	53
FIGURA 7	Colagem realizada a partir de fotografia original feita pelo fotógrafo Rythum Vinoben durante pesquisa de campo no Cemitério Histórico de Rhode Island, Providence, Estados Unidos	58
FIGURA 8	Grada Kilomba, <i>O Barco</i> , 2019, Imagem de instalação. Foto de Moses Leo	65
FIGURA 9	Detalhe de réplica de um navio negreiro integrante da coleção no Museu Afro Brasil	73
FIGURA 10	Jean Baptiste Debret. Enterro de uma mulher negra, c. 1835 ...	78
FIGURA 11	Gravura <i>Funeral of a Negro</i> . Desenhista G. Hunt a partir de Henry Chamberlain. 1822	79
FIGURA 12	Cena do filme <i>12 Anos de Escravidão</i> — Ritual Fúnebre	80
FIGURA 13	<i>Plantation Burial</i> . 1860 oil on canvas by John Antrobus. Exposta no Museu “The Historic New Orleans Collection”	81
FIGURA 14	Lápide. Cemitério Histórico de Rhode Island, Providence, Estados Unidos	83
FIGURA 15	Esqueleto encontrado no Cemitério dos Pretos Novos	87
FIGURA 16	“no world” from <i>An Unpeopled Land in Uncharted Waters</i> , 2010. Kara Walker	90
FIGURA 17	Colagem realizada a partir de fotografia original feita durante pesquisa de campo numa cabana de moradia de escravizados localizada na Whitney Plantation, Louisiana, Estados Unidos..	97
FIGURA 18	Iconografia do caso de Esperança. Recife, 1883	132
FIGURA 19	Colagem realizada a partir de fotografia original feita durante pesquisa de campo no memorial dedicado às crianças escravizadas na Whitney Plantation Louisiana, Estados Unidos.....	135

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 NOSSOS PASSOS VÊM DE LONGE: FUNDAMENTOS DO DIREITO À MEMÓRIA E ANCESTRALIDADE	26
1.1 RACISMO E DISPUTAS DE NARRATIVAS SOBRE A MEMÓRIA	26
1.1.1 <i>Colonialismo Jurídico: o Direito de Propriedade sobre a Memória</i>	29
1.2 JUSTIÇA HISTÓRICA E ESCRAVIDÃO: ENFRENTANDO O PÓS-ABOLIÇÃO.....	34
1.3 MEMÓRIA COMO DIREITO FUNDAMENTAL	40
1.3.1 <i>Epistemologias Ancestrais em Pretuguês: Escrivivência e Quilombismo</i>	43
2 CANTOS DE SEREIAS ANCESTRAIS: MEMÓRIAS DO AQUI, DO ALÉM E (DO) MAR	59
2.1 VENTRES DOS NAVIOS NEGREIROS: EPISTEMICÍDIO E (RE)EXISTÊNCIA NO ATLÂNTICO NEGRO	59
2.2 REIVINDICANDO O DIREITO DE ESCUTAR NOSSOS FANTASMAS	74
3 CONFLUÊNCIAS DE VOZES-MULHERES: ESCRIVIVÊNCIAS DE SENTIDOS DE LIBERDADE	98
3.1 BATISMOS E CONFISSÕES: JOANA DE ABREU (1758), CUSTÓDIA DE ABREU (1758) E ROSA MARIA EGIPCÍACA (1762)	99
3.2 UM “CASO BASTARDO” E UMA “TRANSAÇÃO COMERCIAL PECULIAR”: SENTIDOS DE LIBERDADE PARA JOANNA BAPTISTA (1780) E CARMELA VERA (1796)	109
3.3 "SUPLICO A SU EXCELENCIA ME MIRE EN CARIDAD": MARIA JOSEFA OLALLA (1796)	127
3.4 ESCRIVIVÊNCIAS DE MULHERES LIBERTAS NO SÉC. XIX: FRANCISCA DA SILVA (1836) E ESPERANÇA (1883)	129
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	136
REFERÊNCIAS	140
ANEXO A	151

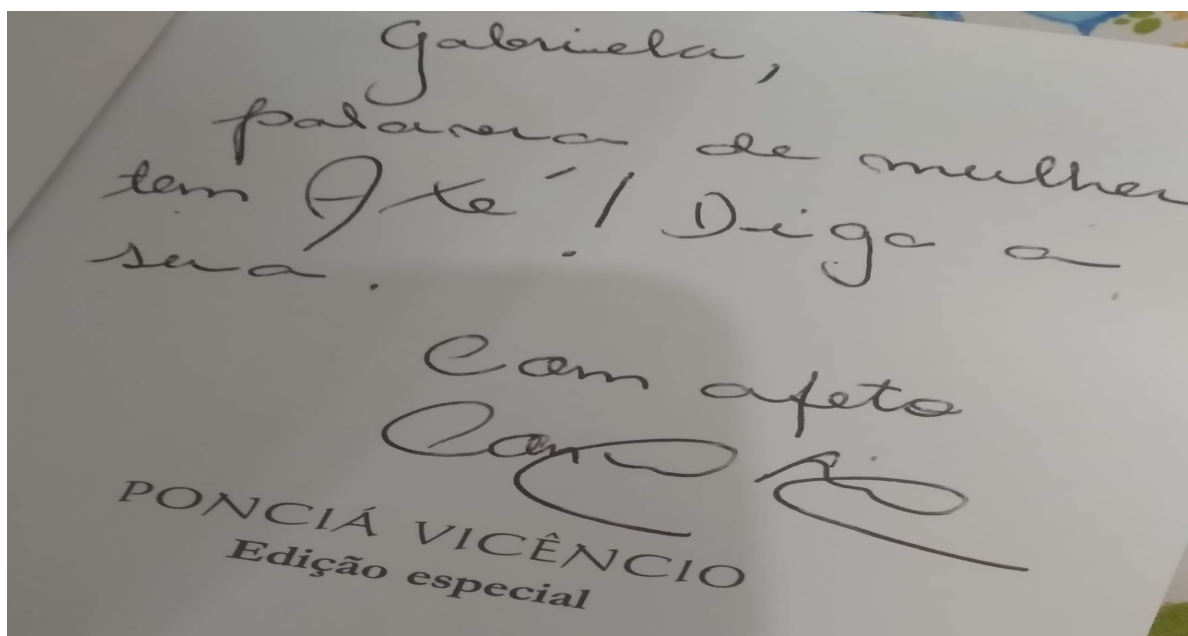


INTRODUÇÃO

Nossa fala estilhaça a máscara do silêncio
(EVARISTO, 2017b)

Brasil, chegou a vez
De ouvir as Marias, Mahins, Marielles, malês [...]
(MANGUEIRA SAMBA-ENREDO, 2019)

FIGURA 1 — Autógrafo de Conceição Evaristo no livro *Ponciá Vicêncio*



FONTE: Arquivo pessoal da autora, 2016.

Esta tese busca estilhaçar silêncios sobre a multiplicidade das experiências de mulheres negras durante a escravidão. É exercício de direito à memória e ancestralidade assentado na escuta de vozes-mulheres que me visitam a cada reencontro com os (des)arquivos de suas histórias. É um arquivo-fragmento-mapa de travessias diaspóricas que compõem o meu eu-mulher-intelectual-negra em busca da retomada de epistemologias ancestrais que me foram academicamente negadas. Um navegar nos becos das memórias que ecoam aqui dentro. Assumo o desafio-manifesto epistêmico lançado pela escritora mineira Conceição Evaristo no autógrafo de *Ponciá Vicêncio* (2003), meu livro preferido e uma das fontes e fios condutores deste trabalho, e liberto palavras de mulheres, vozes-mulheres e memórias-mulheres carregadas

por tanto tempo e por tantas de nós. Conceição Evaristo é a maior escritora do meu tempo, a maior no meu coração e a maior tradutora poética das memórias-mulheres diaspóricas. A primeira vez que tive a oportunidade de ouvi-la e vê-la pessoalmente foi em 2012 no Congresso de Pesquisadores Negros, ocorrido em Florianópolis, cidade onde morei durante os dois anos do mestrado. Juntei-me a um grupo de pessoas desconhecidas que a abordou para uma foto coletiva e alguém se comprometeu em enviar a foto depois. Deste momento, guardo apenas a memória afetiva, mas, como é do fluxo não linear das águas da memória, confio que esse arquivo fotográfico chegará e o receberei com alegria. Esta experiência serve para lembrar que nem todos os momentos e experiências importantes da nossa vida possuem registros físicos ou visuais. Da maior parte dos eventos da vida, restam apenas os arquivos da memória. A imagem-arquivo que abre esta tese é registro-memória do meu segundo encontro com a autora, em 2016. Estava no primeiro ano do doutorado em Direito na UnB e, em breves minutos que ainda hoje reverberam em mim, compartilhei com ela a ideia central da minha pesquisa para a futura tese.

Maria Stella de Azevedo Santos, Mãe Stella de Oxóssi, define axé como “Asé: energia. Poder de realização através do sobrenatural. Significa também “Assim seja!”. E acrescenta que “nunca é demais lembrar que leitura dá conhecimento técnico, mas nunca Asé” (SANTOS, Maria Stella, 2010, p. 31). Cada palavra aqui grafada é alimentada pelo respeito e reverência às escrevivências — axé ancestral — das mulheres escravizadas e de todas as mulheres negras que vieram antes de mim. Não há possibilidade de produção teórica possível sem o reconhecimento destas mulheres enquanto protagonistas de escrevivências por direitos hoje constitucionalizados. Ser intelectual negra, constantemente racializada nos espaços acadêmicos, e construir um texto acadêmico sobre direito fundamental à memória e escravidão me conduz ao exercício epistêmico de confluência (SANTOS, Antônio, 2015) entre “escrita e vida, ou, melhor dizendo, escrita e vivência” (EVARISTO, 2017c, p. 12).

Nasci em 15 de maio de 1986, num beco da Ribeira, cidade baixa, Salvador, Bahia. Nesta primeira casa, casa de minha amada e preciosa vó Júlia, se cavar muito começa a minar água salgada. Sou filha das águas mansas do mar da Ribeira, península Itapagipana, e é lá meu primeiro chão de areia, minhas raízes aquáticas. Das memórias de minha infância que me são ofertadas pelas minhas mais velhas, tenho especial amor àquelas onde, em momentos de descuido adulto, eu enchia a mão de punhados de areia da praia da Ribeira e comia. Eu já era Atlântica e (não) sabia. E não soube por muito tempo porque me foi negado o direito de conhecer a escrita da intelectual negra Beatriz Nascimento. Alimento-me de mar e memória.

Assim como Ponciá Vicêncio, sou filha do pós-abolição. Nasci dois anos antes do centenário da abolição da escravidão no Brasil e dois dias depois do 13 de maio. Em 13 de maio de 1888 foi assinada a áurea Lei n.º 3.353 pela princesa Isabel Cristina Leopoldina Augusta Micaela Gabriela Rafaela Gonzaga de Bourbon-Duas Sicílias e Bragança. Na minha primeira escola onde estudei até os sete anos, a Escola da Península, aprendi que a princesa Isabel também tinha Gabriela no nome. Lembro do orgulho e alegria que carregava comigo por essa feliz coincidência: compartilhar o nome com alguém muito importante para a história do país. Eu menina negra tinha nome de princesa branca. E das boas. Minhas festinhas de aniversário sempre foram comemoradas na escola e, por conta da data, sempre coincidia com o momento de duas importantes celebrações: o dia das mães e o dia da celebração pelo fim da escravidão. Em algum dia entre 13 e 15 de maio de algum ano do pós-abolição no século XX, era o dia da comemoração do meu aniversário. Meu pai e minha mãe já estavam no aguardo apenas da hora do recreio para entrar na sala de aula com o bolo e cantar parabéns. Sempre amei o dia do meu aniversário. Naquele dia, porém, antes do recreio, a professora muito sorridente perguntou para a turma: “Alguém sabe o que comemoramos hoje?”, sorri cheia de mim e alguma coleguinha respondeu “É o aniversário de Gabriela!”. E a professora respondeu “Não! Hoje comemoramos o dia da Abolição da Escravidão”. Fiquei um pouco desapontada, mas nada grave. De alguma forma sabia que eu, a princesa Isabel, a escravidão e o pós-abolição éramos parte de uma mesma história.

Estas memórias sobre meu aniversário e a Princesa Isabel nunca foram esquecidas, mas andavam adormecidas e foram despertadas com a leitura do livro *A Cor da Ternura* (2018) de Geni Guimarães. No livro, Dona Cacilda, a professora, pergunta:

— No dia 13 agora, vamos fazer uma festinha para a Princesa Isabel, que libertou os escravos. Quem quer recitar?

Várias crianças gritaram:

— Eu! Eu! Eu! (GUIMARÃES, 2018, p. 57)

Como na história de Geni Guimarães, a história oficial que foi passada a mim e a muitas crianças conduz a celebração da princesa branca como a “fada-madrinha que do antigo chicote fez uma varinha de condão” (EVARISTO, 2003, p. 49). A narrativa nacional sobre o fim da escravidão despreza o fato de que a luta pela abolição no Brasil foi protagonizada por homens e mulheres que com suas escrevivências pavimentaram rotas de autonomia e liberdade que conduziram à Lei nº 3353 de 13 de Maio de 1888, Lei Áurea.

A história oficial que ainda hoje se ensina nas escolas brasileiras segue fazendo memória da escravidão através de menções às leis do século XIX que antecedem à lei assinada pela Princesa Isabel. Assim, é apresentada a Lei Feijó de 7 de novembro de 1831, que proíbe a

importação de pessoas escravizadas para o Brasil; a Lei 581, de 4 de setembro de 1850, conhecida como Lei Eusébio de Queirós; a Lei do Ventre Livre de 28 de setembro de 1871; a Lei dos Sexagenários — Lei nº 3.270, de 28 de setembro de 1885; e, finalmente, a Lei Áurea.

Dentre os inúmeros aspectos problemáticos desta perspectiva linear e reducionista, destaco a conhecida e eternizada expressão “lei para inglês ver”, como ficou conhecida a Lei de 1831 em virtude do seu fracasso em atingir o objetivo de proibir o tráfico de africanos para o Brasil. A partir da perspectiva da história social, entendemos que a história se dá num “campo de força societal” (THOMPSON, 1998, p. 69), no qual os resultados não são previsíveis, monocausais, tampouco predeterminados. Dito isto, entendemos que interpretar a Lei Feijó unicamente a partir da pressão inglesa para o fim do tráfico no Brasil é desconsiderar que o Direito é uma arena de conflitos em que a população escravizada atuou como agente de disputas que impactaram a cultura jurídica nacional. A lei de 1831 serviu de fundamento para inúmeras ações de liberdade ajuizadas ao longo de todo o século XIX, muitas das quais culminaram com o reconhecimento da liberdade de homens, mulheres e crianças escravizadas que haviam chegado após a vigência da lei. A análise do Direito durante a escravização que despreza esta realidade só contribui para a permanência do epistemicídio que, como nos ensina Sueli Carneiro (2005), desumaniza a população negra a partir da negação da sua condição de sujeito produtor de conhecimento.

Ao pensar a agência da população escravizada a partir da forja de brechas no campo jurídico nos remetemos à memória de Luiz Gonzaga Pinto da Gama. Nascido em 21 de julho de 1830, filho de um fidalgo português e de Luiza Mahin, uma africana liberta. Em 1840 é vendido pelo próprio pai para cobrir dívidas de jogo. Desta forma, aos dez anos de idade, Luiz Gama é embarcado com destino ao Rio de Janeiro, num navio que fazia o tráfico interprovincial de negros. Aos dezessete anos, na casa em que servia, Luiz Gama aprende a ler e escrever. Em 1848, o negro baiano já era forro e atuava como praça da força pública de São Paulo. Por conta da sua habilidade com as palavras, ocupou ainda a função de escrivão de polícia. Autodidata, a trajetória de Luiz Gama é marcada por sua multifacetada atuação intelectual como poeta, jornalista e rábula — advogado sem formação universitária. Ao longo da segunda metade do século XIX, irá atuar perante os tribunais na defesa de inúmeras pessoas escravizadas, principalmente através das ações cíveis de liberdade. Em 1869, no jornal *Radical Paulistano*, o rábula anuncia a sua disposição para travar embates na arena jurídica:

Fique-se, pois, sabendo, uma vez por todas, que o meu grande interesse; interesse inabalável, que mantereí sempre, a despeito das mais fortes contrariedades, é a sustentação plena, gratuitamente feita, dos direitos dos desvalidos que recorrerem ao meu ténue valimento intelectual. (GAMA, 1869 *apud* AZEVEDO, 1999, p. 200)

O anúncio de Luiz Gama dá conta do seu compromisso em possibilitar o acesso à justiça pelos setores menos favorecidos da sociedade oitocentista, formado, sobretudo, por pessoas negras escravizadas. Numa sociedade escravista, o rábula, ex-escravizado, declarava o lado da trincheira no qual se posicionava. É justamente neste ponto que a minha escrevivência conflui com a dele. Em 2010, durante a escrita do meu trabalho de conclusão de curso¹ em Direito, propunha-me a responder a seguinte pergunta: se numa sociedade racista é possível advogar em defesa de pessoas escravizadas, numa sociedade capitalista e racista, como seria possível utilizar o “meu ténue valimento intelectual” para a defesa da população negra, historicamente marginalizada? Sendo eu uma jovem estudante negra, nascida e criada na periferia de Salvador e atuando no Movimento Negro desde o Ensino Médio, e no movimento de extensão universitária em assessoria jurídica popular junto às comunidades e movimentos sociais desde o primeiro semestre da faculdade, o conhecimento da trajetória de Luiz Gama era o exemplo que melhor respondia àquela indagação. Assim, a despeito da disciplina História do Direito não constar nem como optativa na grade curricular da faculdade, Luiz Gama me conduziu para o campo de estudo da História do Direito, onde até hoje estou:

De muitas histórias já sei, pois vieram das entranhas do meu povo. O que está guardado na minha gente, em mim dorme um leve sono. E basta um leve estalar de dedos, para as incontidas águas da memória jorrarem os dias de ontem sobre os dias de hoje. (EVARISTO, 2016, p. 15)

Em outras palavras, fui (re)conduzida pela ancestralidade para, através do exemplo ancestral da população escravizada, compreender as minhas possibilidades de atuação enquanto jovem intelectual e jurista negra². Afinal, o estudo da história numa perspectiva crítica se justifica a partir da compreensão de que os dias de ontem jorram sobre os dias de hoje, posto que, enquanto sujeitos históricos, cada aspecto da vida humana possui historicidade. Ainda, a partir da compreensão de confluência e biointeração que orienta a epistemologia ancestral traduzida por Nêgo Bispo (SANTOS, Nêgo, 2015, p. 100) e que está centrada na circularidade como movimento capaz de nos possibilitar biointeragir “com todos os elementos do universo

¹ SÁ, Gabriela Barretto de. **Entre mordanças e direitos**: ações de liberdade e resistência escrava na história do direito no Brasil. Monografia (Graduação em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.

² Em 2017, já como professora da Universidade do Estado da Bahia (UNEB) e Doutoranda na Universidade de Brasília (UnB), reencontrei-me com Luiz Gama através da criação e coordenação do Projeto de Extensão "Coletivo Luiz Gama: diálogos sobre direito e liberdade". Dentre as atividades do projeto, destaco a elaboração coletiva do livro infantil *As Aventuras de Luizinho* e a organização da "Exposição Fotográfica Luiza Mahin e Luiz Gama: atualizando memórias" (Anexo A).

de forma integrada, a ponto de superarmos os processos expropriatórios do desenvolvimentismo colonizador”.

Sob este prisma, o pensamento circular rejeita a medição do tempo nos marcos da razão profundamente influenciada pela religião católica colonizadora, que limita o início da existência a partir do nascimento e da morte como fim; além de nos expropriar da possibilidade de biointeração com a natureza enquanto sujeito vivo, guardião de memórias ancestrais em constante diálogo com nossa existência. A já ancestralizada Makota Valdina Pinto, educadora, militante negra e Makota do Nzo Onimboya, em Salvador/Bahia, apresenta a sua sabedoria sobre o tema: “Ancestralidade pra mim é tudo que veio antes de mim. Então a natureza é minha ancestralidade”³.

A importância de Luiz Gama na história dos direitos no Brasil, e seu lugar de intelectual negro ancestral que segue ensinando sobre Direito e Justiça, sempre foi reverenciada pelos Movimentos Negros e, em 2015, 133 anos após a sua morte ocorrida em 1882, a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) Nacional e a seção de São Paulo concederam à Luiz Gama o título póstumo de advogado. Foi a primeira vez na história da instituição que um ex-escravizado, sem formação em Direito, foi reconhecido como profissional da advocacia.

O segundo título póstumo de advogada foi concedido em 2017 para Esperança Garcia, por meio da Comissão Estadual da Verdade da Escravidão Negra, Seccional da OAB do estado do Piauí. Esperança Garcia, a primeira advogada piauiense, foi uma negra escravizada que no ano de 1770 escreveu uma carta ao governador da Capitania do Piauí. A carta de Esperança foi encontrada pelo antropólogo e professor da Universidade Federal da Bahia Luiz Mott enquanto realizava pesquisas com a documentação relativa à escravidão disponível no Arquivo Público do Estado do Piauí (MOTT, 1985, p. 105). Na obra *Piauí colonial; população, economia e sociedade* (1985, p. 106), o autor apresenta o conteúdo original da referida carta:

Eu sou hua escrava de V.S dadministração do Cap.am Anto Vieira de Couto, cazada. Desde que o Cap.am pa Lá foi administrar, q. Me tirou da Fazda dos algofois, onde vevia co meu marido, para ser cozinheira da sua caza, onde nella passo mto mal. A primeira hé q. Há grandes trovoadas de pancadas enhum Filho meu sendo huã criança q lhe fez estrair sangue pella boca, em mim não poço esplicar q Sou hu colcham de pancadas, tanto que cahy huã vez do Sobrado abacho peiada; por mezericordia de Ds esCapei. A segunda estou eu e mais minhas parceiras por confeçar a tres annos. E huã criança minha e duas mais por Batizar. Pello ã Peç a V.S pello amor de Ds. E do Seu Valimto ponha aos olhos em mim ordinando digo mandar a Porcurador que mande p. A Fazda aonde ele me tirou pa eu viver com meu marido e Batizar minha filha. de V.Sa. Sua escrava Esperança Garcia⁴

³ Ancestralidade por Makota Valdina. Agô - Música e Ancestralidade. *Youtube*, 2017. Disponível em: <https://bit.ly/2RjI9K1>. Acesso em: 02 fev. 2020.

⁴ “Eu sou uma escrava de Vossa Senhoria da administração do Capitão Antônio Vieira do Couto, casada. Desde que o capitão lá foi administrar que me tirou da fazenda algodões, onde vivia com o meu marido, para ser

A partir da leitura da carta, entendemos que Esperança Garcia vivia na Fazenda dos Algodões, que era uma das fazendas reais que foram incorporadas à Coroa depois da expulsão dos padres jesuítas e estava situada na Inspeção de Nazaré. Após o Capitão Antônio Vieira de Couto assumir a administração da fazenda, este adotou a medida de retirar Esperança da Fazenda dos Algodões, aonde vivia com seu marido e filhos, e levá-la para servir como cozinheira em sua casa, nesta mesma Inspeção de Nazaré. Esta transferência forçada simbolizou profunda mudança na experiência de vida de Esperança por conta da violência sistemática que passa a ser sofrida por ela e seus filhos. Do mesmo modo, significou a ruptura do vínculo familiar e afetivo, vez que o Capitão não a deixava sair para visitar o marido que permaneceu trabalhando na Fazenda dos Algodões. O professor Luiz Mott localizou ainda um documento que acompanhava o manuscrito de Esperança Garcia. Apesar de não apresentar data ou assinatura, é escrito por alguém que escreve sobre as desumanidades que ocorrem na propriedade do Capitão Antônio Vieira de Couto, buscando reforçar o alegado por Esperança e intervir a favor dos escravizados que aí viviam. É no referido documento que consta a informação de que o capitão “não tem concedido tempo algum para a dita ir fazer vida com seu marido”. E acrescenta que os negros e negras que ali se encontravam trabalhavam todas as noites sem descanso e se alimentavam muito mal.

A minha escrevivência se encontra com a de Esperança ainda na graduação, no processo de elaboração da monografia. Levada por Luiz Gama para a análise do uso do Direito pelas pessoas escravizadas, entendi que ele era um representante de uma tradição polifônica de vozes de homens e mulheres escravizados(as) que trilharam caminhos criativos para acessar formas de conquistar a liberdade e outros direitos capazes de lhes garantir uma melhor experiência de vida dentro do contexto escravista. Na busca-guiança por outras histórias de lutas por direitos, tomei conhecimento da carta de Esperança Garcia e me apaixonei pela possibilidade de analisar o caso naquele trabalho de conclusão de curso. Foi neste íterim que, enquanto integrante do projeto de Extensão SAJU - Serviço de Apoio Jurídico da UFBA, viajei para Teresina, para participar do XI ERENAJU - Encontro Regional da Rede Nacional de Assessorias Jurídicas Universitárias. Em Teresina, no Centro de Artesanato Mestre Dezinho, tive a oportunidade de

cozinheira da sua casa, ainda nela passo muito mal. A primeira é que há grandes trovoadas de pancadas em um filho meu sendo uma criança que lhe fez extrair sangue pela boca, em mim não posso explicar que sou um colchão de pancadas, tanto que cai uma vez do sobrado abaixo peiada; por misericórdia de Deus escapei. A segunda estou eu e mais minhas parceiras por confessar há três anos. E uma criança minha e duas mais por batizar. Peço a Vossa Senhoria pelo amor de Deus ponha aos olhos em mim ordinando digo mandar ao procurador que mande para a fazenda aonde me tirou para eu viver com meu marido e batizar minha filha” (MOTT, 2010).

visitar uma estátua de Esperança, o único monumento em sua memória que até então existia na cidade.

FIGURA 2 — Estátua de Esperança Garcia. Localizada no Centro de Artesanato Mestre Dezinho, Teresina-Piauí



FONTE: Arquivo pessoal da autora, 2010.

No livro *História e Memória* (1990), Jacques Le Goff explica que as estátuas são "arquivos de pedra" que têm o objetivo de publicizar de forma perene o registro de determinados eventos ou personagens históricos que aquela sociedade julga relevante. Le Goff (1990) destaca ainda que, nas sociedades da Antiguidade européia, outra forma de ritualizar a memória era o estabelecimento de datas celebrativas, momentos em que seriam lembradas grandes batalhas, grandes feitos. No nosso tempo, os feriados seriam uma expressão atual desta vertente de política de memória. Em homenagem àquela conhecida como "a primeira escrava a peticionar" a Lei 5.046, de 7 de janeiro de 1999, declara o 06 de setembro como dia estadual da consciência negra no Piauí, em referência à data de escrita da carta de Esperança Garcia em 1770.

Em 2010, a escassez de divulgação sobre a memória de Esperança Garcia se verificava não apenas nas representações nos espaços urbanos, mas também na pouca divulgação acadêmica sobre a sua importância para a história nacional. Na busca por textos capazes de embasar a análise do caso piauiense para o meu trabalho de fim de curso, encontrei menções ao livro de Luiz Mott *Piauí colonial; população, economia e sociedade* (1985), mas não localizei nenhum exemplar disponível nas bibliotecas da UFBA, onde eu era estudante e Mott, professor. Determinada a saber mais do que as poucas e repetidas informações que a pesquisa na internet me ofereceu, escrevi um e-mail para Luiz Mott e ele me respondeu de forma muito solidária informando que poderia me entregar uma cópia do livro. Recebi o livro com a orientação de, após a escrita do meu trabalho, entregar na biblioteca da Faculdade de Direito para que fosse incorporado ao acervo. Assim foi feito e desde 2010 a história de Esperança ocupa um lugar naquela Faculdade de Direito, ao menos na biblioteca.

Nos últimos dez anos, desde o meu encontro e primeira leitura com a carta de Esperança Garcia, a memória de Esperança vem ecoando e ocupando cada vez mais destaque em monumentos, produções acadêmicas e artístico-culturais⁵. Muito desta mudança de cenário se deve à atuação dos movimentos negros que possibilitou, dentre outras iniciativas, a criação da Comissão Nacional da Verdade sobre a Escravidão Negra no Brasil. Na XXII Conferência Nacional dos Advogados, num Painel Especial intitulado *Reparação da Escravidão Negra no Brasil*, foi proposta a criação de uma comissão para apurar a verdade dos fatos relacionados à escravização. A partir daí, o Conselho Federal da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), através da Portaria n.013/2015, instalou a Comissão Nacional da Verdade da Escravidão Negra (CNVEN) com o propósito de romper com o “silêncio sepulcral” do Estado brasileiro quanto ao crime de escravidão e suas consequências e “colocar em mesa os fatos alusivos à escravidão de tal forma que a sociedade brasileira possa livrar-se das sombras desse passado e a partir de então, congratular-se num estilo de vida multirracial e multicultural”.

A Portaria que instaurou a CNVEN estabeleceu que os trabalhos da comissão seriam desenvolvidos de forma investigatória, com o objetivo central de apresentar relatório “apto a justificar o dever de se reparar os fatos relativos à escravidão negra” (OAB, 2014), à luz do seguinte problema fundamental: “Quais foram, por quem foram e como foram cometidos, os crimes que tornaram realidade, a escravização de pessoas negras no Brasil?”. Em sua estrutura, a Comissão é composta por dois grupos de trabalho, sendo um Grupo de Trabalho de Pesquisas

⁵ Em 2019 a Escola de Samba Mangueira foi a campeã do carnaval carioca com o samba-enredo “História para ninar menino grande”, em que homenageou Esperança Garcia e outras mulheres negras silenciadas pela história nacional hegemônica.

Bibliográficas e Grupo responsável por pesquisas de campo. Ambas devem buscar a “produção de provas materiais e documentais, dos crimes que “viabilizaram” a escravização de pessoas negras”.

O documento previa ainda que a atuação da CNVEN seguiria o exemplo da Comissão Nacional da Verdade (CNV), que apurou os crimes cometidos durante a Ditadura Militar, instituída pela Lei nº 12.528/2011, por agentes públicos, pessoas a seu serviço, com apoio ou no interesse do Estado brasileiro. Aqui, vale destacar que uma das relevantes distinções entre a busca pela verdade nos casos dos crimes da ditadura militar e a investigação pela verdade sobre a escravidão consiste no fato de que, no primeiro caso, o acesso às fontes primárias era autoritariamente impedido, enquanto que muitos e importantes arquivos sobre a escravidão estão disponíveis nos arquivos públicos do país — ainda que não fossem, até o momento da instalação da CNVEN, consultados. É importante salientar ainda que o Conselho Federal da OAB expediu ofício à Presidência da República, na época a Presidente Dilma Rousseff, sugerindo que iniciativa similar à CNVEN fosse criada no âmbito do Poder Executivo Federal. No entanto, a proposta da OAB não foi recepcionada pela Presidência da República.

A partir do exemplo da Comissão Nacional, estabelecida pelo Conselho Federal da OAB, nas seções estaduais e subseções municipais da OAB, foram criadas Comissões Estaduais da Verdade da Escravidão Negra no Brasil. É neste contexto que a Comissão Estadual da Verdade da Escravidão no Piauí, na gestão 2016-2018, presidida pela Advogada e Professora Maria Sueli Rodrigues de Sousa, desenvolveu seus trabalhos no sentido de visibilizar a atuação de Esperança Garcia enquanto primeira advogada piauiense. O “Projeto Esperança Garcia” se pautou no direito de memória e no direito à verdade para, a partir do “reconhecimento simbólico de Esperança Garcia como advogada, contribuir com as lutas por justiça racial e pela visibilidade do povo negro como importantes protagonistas da nossa história” (SOUSA *et al.*, 2017, p. 10). Para fundamentar o pedido de reconhecimento da primeira advogada do Piauí foi elaborado o “Dossiê Esperança Garcia Símbolo de resistência na luta por direitos” orientado em torno da seguinte questão: “Qual a natureza jurídica da Carta de Esperança Garcia?” (SOUSA *et al.*, 2017, p. 11). O resultado, além do reconhecimento de Esperança como advogada por parte da OAB-PI, foi a elaboração do documento mais completo que se tem produzido acerca da análise contextualizada dos aspectos históricos e jurídicos que compõem a carta-petição escrita em 1770.

Neste trabalho, uma década após a primeira leitura e tentativa de interpretação do documento histórico manuscrito em 1770, retomo à carta de Esperança Garcia como objeto de

estudo e, através da análise em escala⁶, busco compreender como este caso nos conduz a possibilidades de desvelar aspectos contextuais plurais acerca da vida das mulheres negras e indígenas durante a escravidão. Reapropriando-me da africanização do português realizada pelas mulheres escravizadas, afirmo em bom português (GONZALEZ [1988], 2018) que a diáspora atlântica de africanas e africanos para o continente americano africaniza a América, que, a partir das contribuições civilizatórias africanas, constitui-se enquanto América.

A partir desta compreensão epistemológica, assumo nesta tese a premissa de que a América, enquanto projeto epistemológico-prático contra-colonial protagonizado pela agência da população negra, guarda em si os fundamentos ancestrais para legitimar a reivindicação do Direito fundamental à memória e ancestralidade tendo como fonte as escrituras das mulheres escravizadas. Para tanto, a tese foi organizada em três capítulos.

O capítulo 1 tem como objetivo apresentar os fundamentos epistemológicos do Direito fundamental à memória e ancestralidade. Para tanto, revisito elementos da historicidade do Direito e sua constituição teórica nos quais identifico a permanência do colonialismo jurídico como elemento que orienta a sua interpretação-aplicação. A partir desta perspectiva colonial, o silenciamento acerca da multiplicidade de histórias e escrituras evidencia a transformação do direito à memória enquanto privilégio de alguns, direito de propriedade relativo à prerrogativa de narrar a história sobre si e sobre os outros. Após este diagnóstico, apresento a fundamentação constitucional do direito fundamental à memória e ancestralidade e concluo o capítulo apresentando o quilombismo de Abdias do Nascimento; a escritura de Conceição Evaristo e o português de Lélia Gonzalez como alternativas epistêmicas ancestrais capazes de transformar as estruturas jurídicas que seguem negando direitos aos sujeitos racializados na sociedade brasileira.

No capítulo 2 aponto o epistemicídio como principal legado do colonialismo que nos nega o direito de dispor de informações históricas que integram nosso direito à memória enquanto povo diaspórico. A desconsideração da humanidade da população negra durante a escravidão implica, dentre outras interdições, na impossibilidade atual de reconstrução genealógica da nossa relação com os africanos e africanas empurrados para a travessia atlântica. Considerando o sequestro de África como ato inaugural e estruturante da violação do direito à memória da população negra amefricana, o capítulo navega pelas águas do Oceano Atlântico, principal espaço de memória da escravidão negra. Neste sentido, analiso o navio negreiro e suas

⁶ Ver: REVEL, Jacques (Org.). **Jogos de Escalas**: a experiência da micro-análise. Rio de Janeiro: FGV, 1996.

manifestações contemporâneas, tanto nas artes como em museus no Brasil e Estados Unidos. Através de feministas negras como Grada Kilomba (2019a), rejeito os binarismos coloniais que estruturam a produção de conhecimento, tais como morte e vida; razão e emoção; corpo e espírito; e reivindico epistemologias que integrem a dimensão espiritual como ferramenta capaz de abrir os arquivos-túmulos da escravidão e fazer ecoar as vozes de milhões de seres humanos que integram a ancestralidade negra diaspórica. Em resumo, o capítulo é um tributo à nossa ancestralidade mal sepultada e que por esta razão segue em movimento buscando submergir e comunicar através do fluxo infinito das águas do tempo.

O último capítulo explora as confluências que podem ser estabelecidas entre a escrevivência de Esperança Garcia e as experiências de mulheres escravizadas amefricanas e ameríndias que mobilizaram distintas estratégias de lutas por direitos que não se resumiram à conquista da liberdade através da alforria. Desenvolvo a análise contextualizada de pontos específicos da carta de Esperança Garcia e investigo os sentidos sociais de algumas das demandas ali presentes como batismo e a confissão através do diálogo com histórias de outras mulheres escravizadas, duas delas no interior do Piauí, que foram denunciadas ao Tribunal do Santo Ofício em Lisboa. Na busca por elementos aptos a ilustrar a materialidade histórica da categoria de amefricanidade, analiso histórias de mulheres na América setecentista, notadamente no Brasil e na Colômbia, que negociaram espaços de autonomia através de meios que colocam em cheque a abordagem homogênea do significado de liberdade.

Por fim, destaco que o trabalho apresenta algumas colagens feitas a partir de fotografias e registros das pesquisas de campo que realizei em museus e fazendas *plantations* durante o doutorado sanduíche realizado na Universidade da Pensilvânia. As colagens foram elaboradas exclusivamente para a tese, em diálogo com a artista Raíssa Ribeiro, e buscam traduzir em linguagem visual alguns aspectos da minha escrevivência. Sentimentos e sensações corporais que senti durante as visitas ou em outros momentos da pesquisa ao me confrontar com determinadas realidades que, enquanto mulher negra, reverberam em mim. Muitas vezes chorei, hora por acreditar ser atravessada pela dor das memórias que acessava, e outras vezes pela gratidão feliz de me saber portadora de axé na palavra, tal como Conceição Evaristo não me deixou esquecer, integrante de um patrimônio ancestral de vozes-mulheres que integram a inspiradora história de um povo que sobreviveu ao maior fato traumático da história da

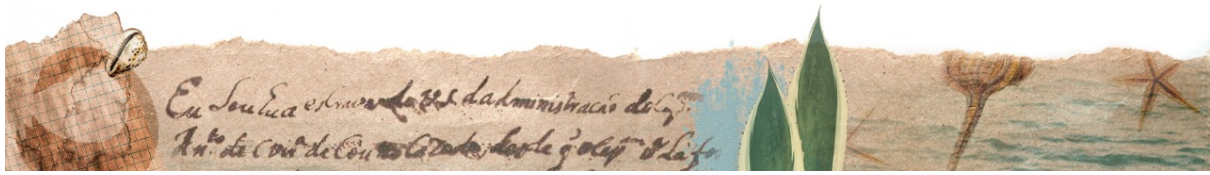
humanidade e que ainda hoje nos orienta sobre justiça e liberdade.



FIGURA 3 — Colagem realizada a partir de fotografia feita pela autora durante pesquisa de campo na Davies Manor Plantation, em Bartlett, Tennessee, Estados Unidos



FONTE: Raissa Ribeiro, 2020.



1 NOSSOS PASSOS VÊM DE LONGE: FUNDAMENTOS DO DIREITO À MEMÓRIA E ANCESTRALIDADE⁷

A experiência histórica da escravização negra, por exemplo, foi terrível e sofridamente vivida por homens e mulheres, fossem crianças, adultos ou velhos. E foi dentro da comunidade escravizada que se desenvolveram formas político-culturais de resistência que hoje nos permitem continuar uma luta plurisecular.

(GONZALEZ [1988b], 2018, p. 316)

Era preciso autorizar o texto da própria vida, assim como era preciso ajudar a construir a história dos seus. E que era preciso continuar decifrando nos vestígios do tempo os sentidos de tudo que ficara para trás. E perceber que, por baixo da assinatura do próprio punho, outras letras e marcas havia. A vida era um tempo misturado do antes-agora-depois-e-do-depois-ainda. A vida era a mistura de todos e de tudo. Dos que foram, dos que estavam sendo e dos que viriam a ser.

(EVARISTO, 2003, p. 127)

1.1 RACISMO E DISPUTAS DE NARRATIVAS SOBRE A MEMÓRIA

Em atenção à necessidade de políticas públicas voltadas para a superação do racismo e inclusão econômica, política, cultural e social das pessoas afrodescendentes, na Assembleia Geral das Nações Unidas, resolução de 30 de dezembro de 2013, estabeleceu-se a Década Internacional dos Afrodescendentes entre 1º janeiro de 2015 a 31 de dezembro de 2024, sob o tema "Afrodescendentes: Reconhecimento, Justiça e Desenvolvimento". Dentre os principais objetivos da medida, destaca-se a criação de leis para combater a discriminação racial sofrida pelas pessoas negras, especialmente através da Carta e do Plano de Ação de Durban (2001), além de “promover um maior conhecimento e um maior respeito aos diversos patrimônios, culturas e contribuições de afrodescendentes para o desenvolvimento das sociedades” (ONU, 2013).

⁷ Uma versão preliminar e reduzida do presente capítulo foi publicada no ano de 2019: SÁ, Gabriela Barretto de. Racismo e(m) disputas sobre o lembrar e o esquecer: desafios da comissão nacional da verdade sobre a escravidão negra no Brasil In: **Cultura Jurídica e Atlântico Negro: história e memória constitucional**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2019.

A partir da análise dos objetivos apresentados pela ONU, destacamos a opção do texto pelo uso da categoria "discriminação racial" e, sobre tal dado, adiantamos algumas reflexões críticas apontadas pela feminista cubana Rosa Campoalegre (2017, p. 32):

Cabría preguntarse: ¿por qué el término racismo es el gran ausente de esta Declaración? A diferencia de Santiago y Durban, solo aparece como antecedente, con lo que se desplaza el foco central de la lucha antirracial y se sustituye por un discurso que aún enfatiza el asistencialismo.⁸

Mesmo antes da proposta da Década Afrodescendente, entre 16 e 17 de outubro de 2008, na cidade colombiana de Cartagena de Índias, aconteceu o "Encontro Latino-Americano — Agenda Afrodescendente nas Américas", onde vários representantes governamentais de países da América Latina e agências internacionais, tais como as Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura — UNESCO, reuniram-se para discutir a situação dos afrodescendentes na região. Como resultado, foi assinada a Declaração de Cartagena, uma proposta de Agenda Afrodescendentes das Américas para o período 2009-2019. O texto da declaração identifica que entre a população negra de todos os países existe "uma força e senso comum de unidade e solidariedade que se baseia na memória coletiva da diáspora e no rico patrimônio africano, e se expressa na diversidade de suas manifestações culturais e espirituais", tal realidade seria capaz de desenvolver fluxos culturais e promover o diálogo intercultural e o multiculturalismo (2008, p. 01).

Ainda no plano internacional, vale destacar que a Resolução 64/169, de 18 de dezembro de 2009, da Assembleia Geral da ONU, estabeleceu o ano de 2011 como Ano Internacional dos Afrodescendentes. Rosa Campoalegre (2017, p. 30) apresenta uma síntese histórica sobre as políticas de combate ao racismo que antecederam a referida iniciativa internacional:

Otras declaraciones similares le precedieron: 1971 fue el Año Internacional de la Acción para Combatir el Racismo y la Discriminación Racial; también las resoluciones que proclamaron los tres Decenios de la Lucha contra el Racismo y la Discriminación Racial. Estas fueron las Resoluciones 3057 (XXVIII), del 2 de noviembre de 1973; 38/14, del 22 de noviembre de 1983; y 48/91, del 20 de diciembre de 1993.

Apesar dos esforços internacionais que buscam fomentar avanços das demandas pelo reconhecimento de identidades no campo jurídico, esta busca pela matriz diaspórica comum à toda população negra da América pode resultar em essencialização e estereótipos identitários capazes de terminar funcionando como obstáculos à concretização de direitos. Neste ponto, valemo-nos da contribuição de Kwame Anthony Appiah, filósofo de origem anglo-ganesa, que

⁸ "Alguém pode se perguntar: por que o termo racismo está tão ausente desta Declaração? Ao contrário de Santiago e Durban, só aparece como um antecedente, deslocando assim o foco central da luta antirracista e substituindo-o por um discurso que ainda enfatiza o assistencialismo." (Tradução nossa)

revisa as ideias e teorias pan-africanistas para problematizar os limites dos discursos sobre identidade racial da população negra na África e no mundo.

Appiah revisa criticamente algumas das ideias clássicas de multiculturalismo e identidade propostas por Charles Taylor, identificando os riscos das falsas pressuposições sociais e expectativas de autenticidade contidas nas políticas de reconhecimento, sobre os modos de ser daqueles seres socialmente reconhecidos e associados a determinadas identidades, como gays, judeus e negros, por exemplo. Para tanto, o autor explicita o seu lugar de falar enquanto intelectual negro e homem gay: "[...] I speak here as someone who counts in America as a gay black man [...]"⁹(APPIAH, 1994, p. 162). Para melhor compreensão do impacto político do discurso de Appiah, cabe refletir acerca dos esteriótipos que "la gente negra se enfrenta al dilema de no poder ser homosexual para poder seguir siendo auténticamente' negra"¹⁰ (VIVEROS, 2008, p. 13)

Sobre a noção de identidade, Appiah (1994) destaca a tradição sociológica de se considerar duas dimensões do conceito, a dimensão pessoal e a coletiva. A ideia de autenticidade se relaciona com as duas dimensões do conceito de identidade e aqui, segundo Appiah, o principal problema consiste em considerar a autenticidade em termos liberais da pessoa individualmente considerada, sem associar as heterogeneidades constituintes da identidade do sujeito (ex.: família, igreja...) bem como os conflitos presentes na dimensão coletiva do conceito: "If, in undesranging myself as African-American, I see myself as resisting white norms, mainstream American conventions, the racism (and, perhaps, the materialism or the individualism) of 'white culture', why should I at the same seek recognition from these white others?"¹¹ (APPIAH, 1994, p. 154).

Ao refletir sobre o conceito de sobrevivência, Appiah (1994) questiona a possibilidade de autonomia frente à sociedade neoliberal na qual os aparatos educativos estão inseridos na lógica política de reprodução social, assentada num conceito neoliberal e monista de identidade. Surge então o risco de que para ser juridicamente protegida a identidade precise se adequar a estereótipos e representações essencialistas. Neste ponto, é possível estabelecer um interessante diálogo entre Campoalegre (2017) e Appiah (1994):

Nótese que se le reconoce a los Estados, y no a las luchas de los pueblos afrodescendientes, mediante sus movimientos y articulaciones sociales. Así recoloca

⁹ "Eu aqui escrevo como alguém que na América é contabilizado como um homem negro gay." (Tradução nossa)

¹⁰ "As pessoas negras enfrentam o dilema de não poder ser homossexual para seguir sendo autenticamente negras". (Tradução nossa)

¹¹ "Se, ao me declarar afro-americano, me vejo resistindo às normas brancas, às principais convenções americanas, ao racismo (e, talvez, ao materialismo ou ao individualismo) da 'cultura branca', por que devo ao mesmo tempo buscar o reconhecimento desses outros brancos?" (Tradução nossa)

la visión hegemónica que considera a nuestros pueblos como víctimas, “vulnerables”, que deben ser depositarios de las políticas públicas y se les omite como agente esencial de las luchas contra el racismo. Realmente son pueblos vulnerabilizados, cuya situación se recrudece en el moderno sistema colonial de género, con sus múltiples opresiones. (CAMPOALEGRE, 2017, p. 29)

Em síntese, estes autores coincidem quanto à necessidade de desenvolver uma perspectiva crítica para as noções coletivas de identidade — que orientam as políticas de reconhecimento —, que terminam por essencializar e determinar as formas de ser que precisam ser assumidas por aqueles que devem preencher o conteúdo daquelas identidades socialmente emolduradas. A crítica fundamental reside ainda na observação de que tais formas essencializadas de ser negro são profundamente marcadas por essa característica de ser vítima, agente passivo, destinatário de políticas públicas. Tal análise evidencia a necessidade de se repensar as ferramentas teóricas e epistemológicas que comumente norteiam as iniciativas políticas e jurídicas no campo de enfrentamento ao racismo.

1.1.1 Colonialismo Jurídico: o Direito de Propriedade sobre a Memória

O episódio da invasão e posterior colonização da América pelos europeus em 1492 é comumente enunciado como o momento da “descoberta” do Novo Mundo. Em oposição a esta concepção, o filósofo Enrique Dussel apresenta uma leitura em que destaca a dimensão de “encobrimento” desencadeada por esta chegada dos homens do Velho Mundo às nossas terras. Para Dussel, o projeto violento e hegemônico do colonizador resultou no encobrimento da multiplicidade de rostos e culturas dos colonizados (DUSSEL, 1994, p. 149).

Analisando o mito da modernidade inaugurada por tais fatos históricos, Dussel (1994) afirma que, entre os inseridos no grande grupo daqueles reduzidos à condição de “outros” — os não europeus, sujeitos oprimidos e encobertos pela colonização —, destacam-se inicialmente os rostos das populações indígenas originárias e, posteriormente, de homens e mulheres arrancados do continente africano e empurrados para a escravidão na América. Realidade ocasionada pelo comércio de escravos que se fez presente na região até finais do século XIX, mais precisamente até 1888, quando se alcançou a abolição da escravidão no Brasil — último país da América a abandonar o modelo escravista.

Passados muitos séculos desde o ato inaugural de encobrimento ao qual nos referimos anteriormente, os países latino-americanos seguem experimentando a herança perversa da colonização que nos foi imposta e que se reflete na situação de vulnerabilidade econômica e social em que ainda se encontram os outros nas nossas sociedades. Seria anacrônico afirmar

que os outros de hoje são os mesmos da colônia, no entanto, é impossível não reconhecer a relação daqueles com estes outros excluídos e marginalizados das sociedades capitalistas.

Sérgio São Bernardo relembra a enorme dificuldade dos Estados modernos de "pensar o outro fora do círculo racionalizador do eurocentrismo"(2006, p. 162), uma vez que fomos constituídos a partir da colonização "a luz de um saber deslocado de nossa própria cultura e valores, onde os grupos étnicos que aqui habitavam eram tratados como bárbaros e inferiores, caracterizando aspectos do que chamamos hoje de eurocentrismo." (SÃO BERNARDO, 2006, p. 157).

Reconhecer que o Brasil, como outros Estados modernos, segue atormentado pela sombra da perversa razão racializada eurocêntrica significa reconhecer que a violência física, simbólica e institucional aplicada à população negra continua sendo legitimada:

Em última instância, o racismo serve como forma de catalogação dos indivíduos, afastando-os ou aproximando-os do sentido de humanidade de acordo com suas características raciais. Essa peculiaridade faz dele uma das justificativas mais recorrentes nos episódios de genocídio e em toda sorte de vilipêndios materiais e simbólicos que tenham por objetivo violar a integridade dos seres humanos. (FLAUZINA, 2008, p. 16)

Em decorrência do racismo presente nos pressupostos metafísicos do Direito moderno, a ausência de um amplo arranjo institucional de proteção jurídica para a memória da escravidão representa a banalização do mal infligido pelo Estado brasileiro, durante séculos, à importante setor integrante da população. Em outras palavras, a hipótese de banalidade do mal aqui verificada se caracteriza pela naturalização do sofrimento deste outro.

A concepção original de “banalidade do mal” formulada por Hannah Arendt decorre da análise das ações de Eichmann que, enquanto funcionário do governo nazista, era incapaz de refletir sobre o mal praticado, como fica claro no trecho: “[...] e quanto à sua consciência, ele se lembrava perfeitamente de que só ficava com a consciência pesada, quando não fazia aquilo que lhe ordenavam” (ARENDR, 1999, p. 32), considerando-se, assim, inocente de todas as acusações que lhes foram dirigidas durante o seu julgamento em Jerusalém.

Para justificar essa afirmação, Eichmann parte das ideias elaboradas por Immanuel Kant sobre moral, distorcendo-as a seu favor, como afirma Arendt (1999, p. 154): “E para a surpresa de todos, Eichmann deu uma definição quase correta do imperativo categórico: ‘O que eu quis dizer com minha menção a Kant foi que o princípio de minha vontade deve ser sempre tal que possa se transformar no princípio de leis gerais’.

Em reconhecimento do impacto político global do tráfico negreiro, o artigo 7 do Estatuto de Roma, em vigor no Brasil desde 2002, define a escravidão como crime contra a humanidade. No mesmo sentido, é o conteúdo da Declaração e Programa de Ação de Durban,

elaborado no âmbito da Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia, Intolerância Correlata, promovida pela ONU em 2001, o qual define que:

[...] reconhecemos que a escravidão e o tráfico escravo são crimes contra a humanidade e assim devem sempre ser considerados, especialmente o tráfico de escravos transatlântico, estando entre as maiores manifestações e fontes de racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata; e que os Africanos e afrodescendentes, Asiáticos e povos de origem asiática, bem como os povos indígenas foram e continuam a ser vítimas destes atos e de suas consequências. (ONU, 2001)

Considerando que "política não é um jardim de infância; em política, obediência e apoio são a mesma coisa" (ARENDR, 1999, p. 311), é possível verificar como o racismo se insere nos pressupostos metafísicos da política. Como resultado desta lógica, a demanda por ações e políticas públicas voltadas à reparação dos impactos da escravidão terminam por desprezar a dimensão global da escravidão transatlântica, o maior dos crimes contra a humanidade. Esta cegueira quanto aos efeitos de desumanização causados pelo racismo, alimenta-se do poder da branquitude¹² que orienta as práticas estatais e terminam por naturalizar as negações de direitos e dificultar avanços constitucionais para a população negra:

Se o reconhecimento da humanidade dos grupos excluídos fundamenta-se num desconhecimento dos privilégios por diversos outros grupos sociais, o processo de construção de direitos é retratado como uma perda de direitos. No plano subjetivo, ele envolve uma atitude de tamanha autocrítica que demanda custos psíquicos elevados demais para que possa ser facilmente realizada. (DUARTE, 2011, p. 187)

Segundo Quijano (2005), a noção de raça se desenvolve a partir da conquista da América pelos europeus e traz como consequência a colonialidade do ser e do poder. Inaugurado o sistema moderno colonial, a colonização define o lugar de cada povo na colonização através da produção de memória discursiva construída a partir da ótica do colonizador. O discurso da colonização é constituído por categorias racializadas geograficamente: índio — nativo da América, e negros — africanos trazidos de África para a escravidão.

A história produzida na modernidade acerca da colonização silencia sobre as organizações estatais e políticas dos pré-colombianos e dos povos africanos pré-colonização. E, quando o fazem, esses outros sempre são resgatados a partir de categorias discursivas hegemônicas e alheias às realidades por eles. Neste processo deliberado de controle discursivo do poder se apaga a diferença e se exalta apenas aquilo que corrobora a marcha do progresso e da civilização.

Como resultado da máquina de produção de sentido e possibilidade discursiva, a memória que se tem do passado está muito ligada à nossa identidade no presente. Daí resulta

¹² "En América Latina, la ideología del mestizaje no sólo ocultó las jerarquías internas dentro del orden socio-racial sino que invisibilizó la blanquitud de las élites detrás de denominaciones "normativas" o nacionales sin ninguna especificidad racial." (VIVEROS, 2008, p. 192)

que questionar a modernidade é questionar ideias de liberdade, democracia e racionalidade que orientam a construção do Estado Nação, uma vez que a modernidade funda uma desigualdade criada sob o espelho de problema individual.

A preocupação que aqui apresentamos quanto ao risco de atuação do direito como mais um mecanismo do poder hegemônico para catalogar binariamente os seres humanos é descrita pela feminista argentina Karina Bidaseca (2011) como "colonialismo jurídico". Entendemos que o colonialismo jurídico seria a dimensão da colonização do ser e do saber que se expressa na disciplina jurídica. O jurista colombiano Rosembert Ariza (2015) coincide com o diagnóstico de Karina Bidaseca (2011) acerca da permanência do colonialismo jurídico nas sociedades latinoamericanas:

El colonialismo jurídico sigue permeando las reformas constitucionales y las pretensiones de cambio de los Estados y por muy profundo que sean los cambios constitucionales el derecho no muta solo se reconfigura en otra nueva forma en la nueva fase y cambia simplemente su nomenclatura de Estado de Derecho a Estado constitucional, sin resolver los problemas históricos y las deudas pendientes en materia de sociedades y nacionalidades excluidas del poder.¹³ (ARIZA, 2015, p. 172)

Conforme defendido por Quijano (2005), a racialização é a principal forma de atuação do colonialismo, assim sendo, nas construções jurídico-discursivas se termina por reproduzir as formas de dominação e racialização coloniais. Aqui, vale trazer para o diálogo com Ariza (2015), Bidaseca (2011) e Quijano (2005) as reflexões de outra intelectual latinoamericana. Ao analisar os desafios que se apresentam para a concretização das iniciativas jurídicas inseridas nas propostas que norteiam a Década Internacional Afrodescendente, Rosa Campoalegre adverte:

Pero, los derechos, exigen un análisis contextual, en tanto deben articularse con las estructuras económicas, políticas, éticas y culturales que le sirven de base, a través de las cuales se ejercitan. Para ello no alcanza la Declaración del Decenio. Esta es la diferencia definitoria de la propuesta descolonial, contrahegemónica por naturaleza.¹⁴ (CAMPOALEGRE, 2017, p. 36)

Na mesma linha, ao analisar as diversas formas e meios pelos quais o racismo se manifesta, Roberto Zurbano (2011, p. 03) também aponta para a necessidade de forjar um arsenal teórico e epistemológico próprio capaz de servir como ferramenta útil para a luta anti-racista.

¹³ "O colonialismo jurídico segue permeando as reformas constitucionais e as pretensões de mudança dos Estados e por mais profundas que sejam as mudanças constitucionais, o direito não se modifica, apenas se reconfigura em outra nova forma na nova fase e muda simplesmente sua nomenclatura de Estado de Direito para Estado de Direito Constitucional, sem resolver os problemas históricos e as dívidas pendentes em matéria de sociedades e nacionalidades excluídas do poder" (Tradução nossa)

Assim, para Bidaseca (2011), uma das marcas da epistemologia hegemônica que estrutura o colonialismo jurídico seria provocar a morte simbólica dos sujeitos marginalizados, como mulheres indígenas, quando estas tentam enunciar, em seus próprios termos, ideias de justiça que desafiam a visão clássica do monismo jurídico e propõem o pluralismo jurídico, isto é, o reconhecimento de outros mundos discursivos possíveis dentro do direito, para além dos valores do estado: "Hablaré entonces de un colonialismo jurídico en el tratamiento del caso por parte del Estado Argentino y de colonialismo discursivo, cuando las voces 'bajas' (GUHA, 2002) de las mujeres son fagocitadas, representadas o traducidas por otras voces."¹⁵ (BIDASECA, 2011, p. 64).

A despeito do inegável fato de que nos últimos tempos "el multiculturalismo, a la manera latinoamericana, propuso un nuevo relato de las identidades nacionales y determinó la creación de un conjunto de dispositivos legales que convirtieron la ancestralidad y la cultura de las minorías étnicas en elementos de negociación política [...]"¹⁶ (VIVEROS, 2008, p. 14).

A importância do estudo e demarcação do campo dos direitos e relações raciais decorre da constatação do racismo epistêmico que engendra a produção do conhecimento jurídico no Brasil. Isso implica reconhecer que a História do Direito nacional está marcada pelo racismo estrutural. Em outras palavras, entendo que estudar História do Direito é analisar de que forma a construção do Direito, legislação, codificação e história das instituições jurídicas cumpriram, todas, o objetivo de controle social da população negra com o objetivo de manutenção das hierarquias raciais.

Tradicionalmente a História do Direito tradicional se ocupa da análise dos juristas, teóricos e intelectuais considerados como intérpretes do Brasil. Alguns desses eruditos personagens dos quais a História do Direito se debruça divergem quanto a leituras que silenciam, alguns mais, outros menos, sobre as articulações entre gênero e raça que historicamente estruturam a construção legislativa e a narrativa do Direito nacional. Joaquim Nabuco, Oliveira Viana, Silvio Romero, Gilberto Freire são as ocorrências mais frequentes em análises de História do Direito, nas quais nunca uma mulher figura como personagem intelectual autorizada a constar como intérprete do Brasil.

Diante de tal diagnóstico é possível afirmar que o que se convencionou chamar de

¹⁵ "Falarei então de um colonialismo jurídico no tratamento do caso por parte do Estado Argentino e do colonialismo discursivo, quando as vozes baixas (GUHA, 2002) das mulheres são fagocitadas, representadas ou traduzidas por outras vozes" (Tradução nossa)

¹⁶ "O multiculturalismo na sua versão latino-americana propôs um novo relato das identidades nacionais e determinou a criação de um conjunto de dispositivos legais que converteram a ancestralidade e a cultura das minorias étnicas em elementos de negociação política." (Tradução nossa)

História do Direito no Brasil é uma narrativa marcada pela justificativa ou naturalização do epistemicídio (CARNEIRO, 2005) acerca da análise sociojurídica que não apenas desconsidera as contribuições da população negra para o Direito.

1.2 JUSTIÇA HISTÓRICA E ESCRAVIDÃO: ENFRENTANDO O PÓS-ABOLIÇÃO

A busca por investigar a verdade sobre os crimes cometidos no passado impõe para o presente o desafio de optar politicamente sobre o que fazer a partir do acesso a tais verdades reveladas. Isto porque, ao abrir a caixa do passado, o dever de memória e o dever de justiça podem resultar num tensionamento de alto custo para toda a sociedade, em suas diversas esferas. Diante de tal desafio, a Comissão Sul-Africana "Verdade e Reconciliação", instituída por uma lei de 26 de julho de 1995 no bojo do processo de apuração dos crimes cometidos durante as décadas de *apartheid*, ainda hoje, apresenta-se como experiência de fundamental importância para as reflexões sobre justiça histórica, que consiste na busca por possibilidades jurídicas e políticas de lidar com crimes praticados no passado. Por consequência, esta iniciativa abre um vasto campo de discussão sobre a relação entre tempo e Direito (BEVERNAGE, 2010; OST, 1999).

No caso da África do Sul, uma vez identificados os culpados pelos crimes e escutadas suas confissões e relatos sobre as até então desconhecidas circunstâncias de ocorrência dos fatos, foi necessário definir os rumos políticos desta negociação. Em outras palavras, era preciso definir "os termos do difícil compromisso elaborado entre direitos da memória e necessidade de reconciliação" (OST, 1999, p. 140). Neste sentido, fez-se a opção por olhar a verdade de frente e exorcizar o passado; perdoar sem esquecer (OST, 1999, p. 139).

A metáfora da anistia como ato de perdoar sem esquecer, como possibilidade de desligar o passado, estava prevista na Constituição Sul-Africana de 1993 (DU PLESSIS, 2000) e se coaduna com a opção de atitude em relação ao tempo que melhor se adequava ao propósito de possibilitar a justiça para o momento de transição entre o passado vergonhoso de uma nação marcada pelo *apartheid* e o futuro de uma nação do arco-íris, marcada pelo projeto de igualdade e reconciliação entre todos os cidadãos.

A inserção no campo das experiências de justiça transicional é uma das características das comissões da verdade. Este momento de transição se caracteriza por se apresentar como campo limítrofe entre o projeto do passado que deve ser superado e o projeto do futuro que

deve ser construído a partir de outras formas e marcos políticos, jurídicos e sociais. Assim, é comum que a justiça de transição tenha lugar em momentos de rupturas de regimes políticos autoritários e violentos, a exemplo da experiência sul-africana pós-*apartheid*.

No entanto, outras experiências de comissão de verdade, estabelecidas fora de projetos de justiça transicional e, inclusive, fora e contra a institucionalidade estatal, vem ganhando espaço. Aqui, vale apresentar a experiência da Comissão da Verdade e da Reconciliação de Greensboro inspirada pelo exemplo da Comissão da África do Sul e organizada em 2005 pela população de Greensboro, na Carolina do Norte, Estados Unidos, onde, em 03 de novembro de 1979, ocorreu um massacre que resultou na morte de militantes que estavam organizados numa manifestação pública de oposição às ações do Ku Klux Klan e do Partido Nazi Norte-Americano¹⁷ (CUNNINGHAM; NUGENT; SLODDEN, 2010).

Inúmeros são os pontos que poderiam ser destacados para evidenciar a idiossincrasia da Comissão da Verdade e da Reconciliação de Greensboro, no entanto, interessa-nos, em particular, ressaltar que dentre as singularidades do caso está o fato de que o assassinato dos manifestantes foi testemunhado pelos moradores da cidade e pela polícia local que pouco fez para defender a população negra vítima do massacre (CUNNINGHAM; NUGENT; SLODDEN, 2010, p. 1522). Cabe destacar ainda o tempo decorrido entre o fato e o início das atividades da comissão. A importância de tais fatos reside em que a luta dos familiares das vítimas do Massacre de Greensboro para revelar a verdade sobre o fato criminoso e, conseqüentemente, responsabilizar os culpados, esteve sempre confrontada com a versão oficial e institucional, marcada pela supremacia racial branca (GREENSBORO TRUTH AND RECONCILIATION COMMISSION, 2006), segundo a qual o que havia ocorrido não foi um massacre, mas apenas uma troca de disparos entre grupos opositores, evidenciando que no campo da luta por memória e verdade nomear é disputar politicamente.

Ao longo das décadas de luta por verdade e justiça a respeito do massacre na cidade da Carolina do Norte, diferentes discursos e relatos foram sendo construídos acerca do fato que, repita-se, foi presenciado pela população, incluindo crianças. As diferentes narrações com pretensão de verdade apresentadas acerca do caso evidenciam o curso vivo, ativo e criativo da memória social (CUNNINGHAM; NUGENT; SLODDEN, 2010, p. 1519). Em outras palavras, "entre atualização e manipulação do passado a margem é estreita" (OST, 1999, p. 145).

17 O relatório final da Comissão da Verdade e da Reconciliação de Greensboro está disponível em: <https://bit.ly/3nFIAdC>. Acesso em: 01 ago. 2016.

Necessário atentar que o massacre é motivado por ódio racial e tem lugar já há algum tempo após o fim das leis de segregação racial nos Estados Unidos. Daí, torna-se imperativo questionar qual o tempo "razoável" de transição entre uma sociedade estruturalmente racista e a construção de um outro acordo político pautado na proibição da discriminação racial. Diante da inexistência da norma que autoriza a discriminação social, como explicar naquela sociedade a permanência de grupos como o Klu Klux Klan, que seguiam reproduzindo ódio racial? Quais os pressupostos metafísicos que autorizam a prática de tais atos diante da presença da polícia, por exemplo? Neste ponto, vale trazer a reflexão de James Ferguson, advogado das vítimas de Greensboro:

There was that feeling, and the feeling of restlessness, and the feeling for the need for more marked change among those that were supposed to benefit from the civil rights changes of the '60s. On the one hand, being unwilling to accept things as they were, and wanting to have real change in the community; and those that resisted that. That what was going on in the community... Schools in Greensboro had not been desegregated in 1979. The workplace in Greensboro had not been desegregated in '79. The City government had not been desegregated in 1979. Housing had not been changed very much, the economic picture had not changed – whites were still on the top, blacks on the bottom.

There were a lot of pronouncements but nothing much had changed and there certainly had been no fundamental change. The most change that had taken place was tokenism – enough to say that some change had been taking place (by 1979) and if you wait long enough some other change will come. Some seemed to feel that the laws being on the books were enough, without actually having to enforce them. They thought African Americans should have been satisfied with that. As it turns out, they weren't.¹⁸ (GREENSBORO TRUTH AND RECONCILIATION COMMISSION, 2006)

O documento da Comissão de Verdade e Reconciliação de Greensboro destaca a promessa não cumprida dos direitos civis duramente conquistados pela população negra nos Estados Unidos. Apesar das previsões normativas e das mobilizações dos Movimentos Negros locais, a violência policial, o desemprego, a precariedade de assistência médica, e outras desvantagens sociais, seguem sendo suportadas desproporcionalmente pela população negra em contexto global. Diante de tal realidade, nas últimas décadas, reiterados esforços políticos nacionais e internacionais no sentido de minimizar a situação de desigualdade econômica e social vivida pelas populações afrodescendentes revelam que, apesar do fim da escravidão negra, é difícil apontar onde principia e finda o período conhecido como "pós-abolição", que marca a transição da desumana e injusta condição da vida em cativeiro para a vida em liberdade.

¹⁸ "Havia aquele sentimento e o sentimento de inquietação e o sentimento da necessidade de uma mudança mais marcante entre aqueles que deveriam se beneficiar com as mudanças dos direitos civis dos anos 60. Por um lado, não estar disposto a aceitar as coisas como elas eram e desejar uma mudança real na comunidade; e aqueles que resistiram a isso. Isso era o que estava acontecendo na comunidade ... As escolas em Greensboro não haviam sido dessegregadas em 1979. O local de trabalho em Greensboro não havia sido dessegregado em 1979. A prefeitura não havia sido dessegregada em 1979. A habitação não havia mudado muito, o quadro econômico não havia mudado - os brancos ainda estavam no topo, os negros na base." (Tradução nossa)

Não obstante, o fim legal da escravidão negra é difícil apontar onde principia e finda o período conhecido como “pós-abolição”, que marca a transição da desumana e injusta condição da vida em cativeiro para a vida em liberdade.

[Problematizar o pós-abolição]. Trata-se, fundamentalmente, de reconhecer que o processo de destruição da escravidão moderna esteve visceralmente imbricado com o processo de definição e extensão dos direitos de cidadania nos novos países que surgiam das antigas colônias escravistas. (RIOS; MATTOS, 2004, p. 170)

O esforço de pensar o problema do pós-abolição nos confronta com os diferentes modos de articulação entre passado, presente e futuro, para além dos tradicionais marcos de definição de temporalidade¹⁹. No caso da escravidão, a manifestação do passado que segue orientando o presente denuncia a presença do racismo enquanto permanência político-cultural de um passado que, ao que parece, ainda não passou:

A problemática, aqui, se configura a partir de dois âmbitos: a realidade histórica e social do povo negro com herança histórica de 388 anos de escravidão dos negros e das negras, em 516 anos de Brasil. A abolição da escravidão não se seguiu políticas ou direitos ao povo negro que minimamente promovessem sua integração. Ainda mais grave que isso, a Lei de Terras de 1850, como já referido, cuidou para que, ao serem livres, não pudessem mais adquirir terras por uso e ocupação, mas somente pela compra, o que, além da herança cultural de inferiorização, os colocou à margem da sociedade brasileira. (SOUSA *et al.*, 2017, p. 120)

Ainda que consideremos as divisões clássicas da história, é preciso não perder de vista que o mesmo fato histórico possui diferentes significados e representações para os distintos atores envolvidos. No caso da escravidão negra, as pesquisas da historiadora Kim Butler (1998) apontam os distintos significados da abolição enquanto momento histórico para as classes privilegiadas da América e para a população negra escravizada. Enquanto os primeiros encaravam a abolição como mudança na ordem civil e econômica que obrigava a reacomodação necessária para a manutenção das estruturas de poder, para a ampla parcela escravizada da sociedade, o fim da escravidão se configurava como ruptura do modelo escravista e possibilidade de real inserção na vida em liberdade.

A força da permanência de representações racistas sobre a escravidão se configura como um dos obstáculos que ainda hoje impedem a superação das teorias raciais que sustentaram o processo escravagista. Representações sobre a escravização evidenciam o que Stuart Hall (2013, p. 420) denominou como reducionismo simplista e binário que marca a tentativa de representação das relações e tensões sociais entre negros e brancos. Tal prática discursiva seria necessária para marcar a diferença do outro enquanto sujeito racializado, detentor de características que naturalizam a sua situação peculiar de sujeição frente ao sujeito hegemônico

¹⁹ Ver: HARTOG, François. **Regimes de Historicidade**. Presentismo e Experiências do Tempo. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013.

e universal (HALL, 2013, p. 422). No mesmo sentido, o intelectual cubano Roberto Zurbarano acrescenta:

En el siglo XX resultó muy difícil que la imagen del negro en el cine y la televisión fuera descolonizada y vindicados sus más altos valores —más allá de la música, la danza y la esclavitud—. Los imaginarios populares expandidos por la televisión reafirman la condición subalterna del sujeto y las culturas negras. [...] Por esta razón, el acceso de nuestras ideas, figuras y culturas al espacio mediático es la octava dificultad en esta lucha antirracista; pues ese espacio legítima, reproduce y actualiza una sutil estrategia colonial, asistida de los últimos recursos de las ciencias de la comunicación, las artes del espectáculo y los presupuestos ideológicos del pensamiento económico neoliberal.²⁰ (ZURBANO, 2011, p. 05)

Ao analisar as informações acerca da vida sexual de homens e mulheres negras, a feminista afrocolombiana Mara Viveros (2008) situa a construção de tais discursos dentro de um projeto que busca fornecer a linguagem adequada para falar sobre aqueles que sempre foram proibidos de falar com a sua própria voz. Tal realidade culmina com a criação de uma "ficción fundacional"²¹ (VIVEROS, 2008, p. 02) sobre a mestiçagem que se desdobra através do sexismo e do racismo em que ambos representam as mulheres e os outros como grupos naturalmente predispostos à submissão sexual e racial. É dizer: "Tanto ideologias racistas como sexistas compartilham a característica comum de tratar grupos dominados – os 'outros' – como objetos aos quais faltam plena subjetividade humana." (HILL COLLINS, 2016, p. 106)

As estratégias de produção de sentidos únicos, essenciais e negativos acerca dos outros sujeitos se constituem enquanto mecanismos de poder e controle sobre estes outros corpos aptos a algumas poucas e naturalmente aparentes possibilidades de existência. Da compreensão das desigualdades de poder dizer e enunciar decorre a definição de estereótipo:

La estereotipación es, en otras palabras, parte del mantenimiento del orden social y simbólico. Establece una frontera simbólica entre lo "normal" y lo "desviante", lo "normal" y lo "patológico", lo "aceptable" y lo "inaceptable", lo que "pertenece" y lo que no pertenece o lo que es "Otro", entre "internos" y "externos", nosotros y ellos. Facilita la "unión" o el enlace de todos nosotros que somos "normales" en una "comunidad imaginada" y envía hacia un exilio simbólico a todos ellos —los "Otros"— que son de alguna forma diferentes, "fuera de límites"²². (HALL, 2013, p. 430)

²⁰ "No século 20, era muito difícil para a imagem do negro no cinema e na televisão ser descolonizada e seus valores mais elevados reivindicados — além da música, dança e escravidão. O imaginário popular ampliado pela televisão reafirma a condição subalterna do sujeito e das culturas negras. [...] Por isso, o acesso de nossas ideias, figuras e culturas ao espaço da mídia é a oitava dificuldade nessa luta anti-racista; já que esse espaço legítima, reproduz e atualiza uma sutil estratégia colonial, auxiliada pelos mais recentes recursos das ciências da comunicação, das artes cênicas e dos pressupostos ideológicos do pensamento econômico neoliberal." (Tradução nossa)

²¹ "Ficção fundacional" (Tradução nossa)

²² A estereotipagem é, em outras palavras, parte da manutenção da ordem social e simbólica. Estabelece uma fronteira simbólica entre o "normal" e o "desviante", o "normal" e o "patológico", o "aceitável" e o "inaceitável", o que "pertence" e o que não pertence ou o que é " Outro ", entre " interno " e " externo ", nós e eles. Facilita a "união" ou o vínculo de todos nós que somos "normais" numa "comunidade imaginada" e envia para um exílio simbólico todos eles - os "Outros" - que são um tanto diferentes, "fora dos limites". (Tradução nossa)

Acerca da análise da força dos estereótipos na manutenção do exercício de poder sobre os sujeitos racializados, a feminista negra estadunidense Patricia Hill Collins apresenta a análise de Mae King (1973) no sentido de considerar "que os estereótipos são uma representação de imagens externamente definidas e controladoras da condição feminina afro-americana que têm sido centrais para a desumanização de mulheres negras e para a exploração do seu trabalho " (*apud* HILL COLLINS, 2016, p. 99).

A partir do instrumental de interpretação oferecido por Hall (2013), Zurbano (2011), Viveros (2008) e Hill Collins (2016), cumpre ainda destacar que os estereótipos que invisibilizam a agência da mulher negra, em especial relacionam-se diretamente com a manutenção da ordem e dos papéis sociais já que "mulheres afro-americanas agressivas são ameaçadoras, pois desafiam as definições do patriarcado branco de feminilidade" (HILL COLLINS, 2016, p. 104). Aqui nos permitimos afirmar que a não representação também se constitui enquanto estratégia de silenciamento e controle de sujeitos racializados.

Reconhecer a complexidade da estrutura de poder e controle na qual os estereótipos racializados se inserem implica enfrentar que as sombras da escravização e desumanização dos seres humanos negros não se resolvem com as leis que determinam a abolição. É preciso reconhecer que "estas imágenes son una forma de degradación ritualizada"²³ (HALL, 2013, p. 428), que transbordam o passado e podem ser percebidas no nosso cotidiano. Em outras palavras, compreender a construção social de tais estereótipos impõe o reconhecimento de uma herança histórica e cultural marcada pelo colonialismo e pelo racismo e, como consequência lógica de tal afirmação, é preciso ressaltar que, "no entender cómo se expresa hoy esta dualidad histórica, ni asumirla críticamente, es la primera dificultad que ha tenido el negro para ser un ciudadano pleno."²⁴ (ZURBANO, 2011, p. 02)

Assim, para além dos arquivos, arquitetura, relatos e outros ecos do passado, "a desigualdade racial e o racismo se constituem enquanto consequências tardias" (ONU, 2001) da longa experiência da colonização assentada no tráfico negreiro, que segue presente não apenas na história da população afrodescendente, através da memória de uma ancestralidade traumática, mas também constitui a gênese da estrutura jurídica e social da formação dos Estados que outrora foram colonizados.

²³ "Essas imagens são uma forma de degradação ritualizada" (Tradução nossa)

²⁴ "Não entender como essa dualidade histórica se expressa hoje, nem assumi-la criticamente, é a primeira dificuldade que o negro enfrenta para ser um cidadão pleno" (Tradução nossa)

1.3 MEMÓRIA COMO DIREITO FUNDAMENTAL

No Brasil, além da legislação infraconstitucional, a Constituição Federal de 1988 reconhece expressamente direitos e garantias à população afrodescendente. Além de prever o racismo como crime inafiançável e imprescritível (art. 5, XLII), reconhece a propriedade da terra às comunidades quilombolas (art.68 ADCT) e nos artigos 215 e 216 consolida a proteção ao direito à memória ao reconhecer como integrantes do patrimônio cultural brasileiro os bens culturais de natureza imaterial, que possuam referências à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira. O texto do referido enunciado constitucional expressa o respeito à diversidade da cultura popular, guardando assim devida e necessária consonância com o princípio fundamental do Estado Democrático de Direito enunciado no texto constitucional.

Da interpretação dos dispositivos constitucionais supracitados decorre o reconhecimento do direito à memória em sede constitucional:

Mesmo que a Constituição de 1988 não inclua, de forma explícita, a memória entre os direitos e garantias fundamentais, deve-se ter em conta que a moderna interpretação constitucional não admite espaços vazios – ou seja, livres – do direito constitucional. (MAIA FILHO, 2013, p. 239)

Se considerarmos a Constituição enquanto memória e promessa dos pactos políticos assumidos pela sociedade (DU PLESSIS, 2000), é possível vislumbrar a dificuldade de efetivação de suas previsões em decorrência do passar do tempo que acarreta conflitos inerentes às distintas temporalidades as quais se inserem o texto, seu contexto e os sujeitos do presente, regulados por aquele texto do passado. Importante acrescentar que tal dificuldade se sujeita ainda aos preconceitos e valores compartilhados pela sociedade, que desafiam a divisão tradicional entre passado, presente e futuro.

Neste sentido, o desafio assumido com a promessa de salvaguarda constitucional direcionada a grupos étnicos historicamente oprimidos e marginalizados insere a Constituição Cidadã de 1988 no constitucionalismo do século XX, em contraposição ao constitucionalismo “negativo” do século XIX, que buscava proteger as liberdades individuais de ataques do Estado. Consolida-se, assim, o entendimento de que os direitos fundamentais representam “o resultado de um processo histórico tremendamente rico e complexo, de uma história, a um só tempo, universal, mas sempre individualizada; comum, mas sempre plural.” (CARVALHO NETTO; SCOTTI, 2011, p. 13), capaz de efetivar a consolidação das promessas constitucionais de igualdade no Brasil, independente de preconceitos de qualquer espécie.

Como exemplo desta realidade, cabe destacar ainda a aprovação do Estatuto da Igualdade Racial (Lei n.12.288/2010); o implemento de cotas para estudantes negros nas universidades públicas (Lei no12.711/2012); a obrigatoriedade do ensino da história e cultura afro-brasileira nas escolas (Lei n.o10.639/11.645). A adoção de medidas como estas suscita polêmicas e debates jurídicos que evidenciam

um novo momento da retórica identitária [...] que se expressam não apenas em demandas por uma distribuição equitativa dos recursos públicos destinados à educação, mas também pela valorização da diferença, cujo cerne é, em grande parte, vinculada à disputa pela construção da memória coletiva (DUARTE; SCOTTI, 2013, p. 01)

A salvaguarda constitucional direcionada a grupos étnicos insere a Constituição Cidadã de 1988 no constitucionalismo do século XX, em contraposição ao constitucionalismo “negativo” do século XIX que buscava proteger as liberdades individuais de ataques do Estado²⁵. As constituições atuais, no entanto, apontam para a realização de uma justiça constitucional pautada na maior participação política e democrática. Consolida-se o entendimento de que os direitos fundamentais representam “o resultado de um processo histórico tremendamente rico e complexo, de uma história, a um só tempo, universal, mas sempre individualizada; comum, mas sempre plural.” (CARVALHO NETTO; SCOTTI, 2011, p. 13).

Para Maria Sueli Rodrigues de Sousa *et al.* (2017, p. 120), as previsões dos artigos 215 e 216 da Constituição Federal podem ser interpretadas ainda como fundamentos de um etnodireito quilombola, compreendido como “direito pelo pertencimento sociocultural, ou seja, a significação das normas pelo pertencimento à cada comunidade política [...]”. Segundo esta formulação, o direito à memória seria um etnodireito, visto que cumpriria a função de reparar as interdições impostas pelo sistema escravista às gerações de pessoas negras. Tal concepção recupera o debate em torno do pós-abolição como problema jurídico, uma vez que, desde a escravidão, nunca nos foi reconhecido o direito de contar a versão autoral da nossa história. Por consequência, nunca foi possível mobilizar politicamente a sociedade brasileira no sentido de produzir “outro elo constitucional, não mais com o lugar diferenciado de subjugação dispensado ao povo negro” (SOUSA *et al.*, 2017, p. 120).

²⁵ No mesmo sentido: “Além de um compromisso com os Direitos Sociais genéricos, a Constituição brasileira permite identificar a trajetória de construção de compensações e de redistribuição que garantam nossa identidade nacional. [...] O reconhecimento do racismo contra os negros e a necessidade de implementar políticas públicas - que permitam a diversidade nas mais diversas esferas sociais, produzam uma redistribuição dos benefícios sociais e combatam as desigualdades raciais - dignificam a nossa unidade. Elas dirigem-se, sobretudo, não aos negros especificamente, mas à comunidade moral que pretendemos constituir a partir do pluralismo e da adesão a um projeto democrático não-racista. ” (DUARTE, 2011, p. 200)

É importante salientar que não há avanço político na pauta anti-racista sem mobilização social. Tanto a existência de agendas internacionais sobre a questão racial como o reconhecimento pelas legislações nacionais, especialmente nos países latino americanos, das garantias de direito à população afrodescendente visibilizam a luta histórica dos movimentos e organizações empenhados na luta anti racista (CAMPOALEGRE, 2017, p. 31; ZURBANO, 2011, p. 06). Neste ponto ressaltamos que a Constituição Federal de 1988 surge no ano marcado por mobilizações do Movimento Negro em torno da denúncia da “falsa abolição” ou “abolição inacabada”, realidade que mantinha a população afrodescendente em condição de subcidadania e marginalização social. Lélia Gonzalez justifica porque o 13 de maio de 1988 não era um momento de celebração:

Mas, para o Movimento Negro, o momento é muito mais de reflexão que de celebração. Reflexão porque o texto da Lei de 13 de maio de 1888, conhecida como Lei Aurea, simplesmente declarou o fim da escravidão, revogando as disposições contrárias e... nada mais. Para nós, mulheres e homens negros, nossa luta pela libertação começou muito antes desse ato formal e se estende até os dias atuais. (GONZALEZ, [1988b], 2008, p. 307)

Dentre as diversas pessoas que atuaram em variadas frentes do Movimento Negro, no sentido de possibilitar a formulação e aprovação de previsões anti-racistas no texto constitucional que estava sendo elaborado, merece destaque a participação de Lélia Gonzalez e Benedita da Silva. No “Encontro Nacional Mulher e Constituinte”, por exemplo, elas integraram a Comissão “Discriminação Racial” e elaboraram “importantes demandas das mulheres negras relacionadas à educação com ênfase na igualdade de gênero e raça e discriminação racial que foram igualmente encaminhadas ao Presidente da República e ao Congresso Nacional.” (NERIS, 2018, p. 76-77). A criminalização do racismo foi projeto de artigo levado à Assembleia Constituinte pela deputada Benedita da Silva (PT-RJ) em co-autoria com o deputado Carlos Alberto Caó (PDT-RJ) e, considerando o contexto político que marcou o centenário da abolição, a proposta foi diretamente relacionada com a necessidade de reparar os efeitos da escravidão. O discurso com referências históricas à escravidão foi constante nas fundamentações das propostas do Movimento Negro. Durante a 1ª audiência pública para a temática racial, Lélia Gonzalez afirma:

[...] nos anos 1970, todo o renascer do movimento negro na nossa sociedade, inspirado efetivamente nas lutas de libertação da África, sobretudo a África lusófona, inspirado na luta pelos direitos civis nos Estados Unidos, mas, fundamentalmente, apoiados, rastreados, em cima da nossa própria história de resistência e de luta. Os nomes de Zumbi e de Palmares, Revolta dos Malês, os nomes de Luiza Mahim, de Dandara, a Revolta das Chibatas, dentro já do esquema da República positivista. São todos elementos de inspiração de nossa presença no interior do movimento social que na segunda metade dos anos 70 se organiza e parte para a crítica do regime militar. (NERIS, 2018, p. 107-108)

Ao evocar as experiências de Zumbi, Luiza Mahin; João Cândido e Dandara, o discurso de Lélia sintetiza uma das principais articulações entre teoria e prática mobilizadas por intelectuais negros, principalmente a partir da segunda metade do século XX. Abdias do Nascimento e sua construção político-teórica-ativista quilombista pode ser destacado como o principal expoente deste movimento e define memória como “a antiguidade do saber negro-africano” (NASCIMENTO, 2002, p. 257), a partir da qual seria possível reconstruir o passado histórico afrodescendente pilhado pelas versões racistas que confinam a possibilidade histórica de existência do povo negro à constante reedição da memória do sofrimento imposto pela escravidão.

O quilombismo enquanto fundamento epistemológico do direito à memória guarda total coerência com o ordenamento constitucional, vez que devolve a dignidade humana da pessoa negra. A dignidade da pessoa humana é um princípio fundamental (art. 1º, III, CF) que deve orientar toda a interpretação e aplicação do Direito. A interpretação da dignidade da pessoa humana à luz do quilombismo, enquanto filosofia política, oferece o potencial de orientar a efetivação da justiça constitucional de modo a incluir a defesa da vida, da sobrevivência e do reconhecimento de humanidade da população afrodescendente que ainda hoje disputa o reconhecimento enquanto pessoa humana destinatária de direitos capazes de possibilitar a existência com dignidade.

1.3.1 Epistemologias Ancestrais em Pretuguês: Escrivivência e Quilombismo

A perspectiva do direito à memória pela lógica de valorização e resgate do povo preto reorienta a narrativa sobre modernidade, posto que reconhece a experiência e o legado civilizatório dos povos do continente africano e sua longa história pré-escravidão. Nesta tradição de resgate da história africana, destaca-se o movimento intelectual e político pan-africanista e a produção intelectual de autores como Ivan Van Sertima e Cheikh Anta Diop, os quais irão influenciar o pensamento de Abdias do Nascimento. O primeiro é responsável por pesquisas que, através de esculturas pré-colombianas da população Olmeca, que se desenvolveu no litoral do México, demonstram que os africanos chegaram à América muito antes da escravidão. Diop devolve o Egito ao continente africano, rompendo com uma tradição colonial que insistia em embranquecer o Egito e todo legado civilizatório do qual é berço.

Em lugar da desonestidade científica que silencia sobre a riqueza e diversidade da tradição africana, o direito à memória na perspectiva do quilombismo de Abdias do Nascimento (2002) tem como fundamento substituir a vergonha de ser negro pelo orgulho de se saber parte de uma longa história ancestral. Além de recuperar a história do continente africano, o direito à memória na perspectiva quilombista se volta contra o epistemicídio que orienta a produção de conhecimento sobre a história do Brasil. Neste sentido, reivindica o exemplo histórico dos quilombos como prática ancestral de libertação, afirmação humana, étnica e cultural que nos lega um “patrimônio de prática quilombista” (2002, p. 273). Aqui cabe compartilhar aquela que consideramos a melhor síntese acerca do quilombismo:

Um método de análise, compreensão e definição de uma experiência concreta, o quilombismo expressa a ciência do sangue escravo, do suor que este derramou enquanto pés e mãos edificadores da economia deste país. [...] Uma teoria científica inextricavelmente fundida à nossa prática histórica que efetivamente contribua à salvação da comunidade negra, a qual vem sendo inexoravelmente exterminada. (NASCIMENTO, 2002, p. 273)

O direito fundamental à memória a partir da compreensão do quilombismo consiste em buscar a fundamentação histórica do Direito brasileiro a partir de um modelo que rompe com o colonialismo jurídico através do qual o racismo se alimenta e reproduz. Abdias do Nascimento salienta que conhecimento válido é aquele que ajuda a formular teoricamente a realidade dos 500 anos de opressão. Uma das maiores manifestações das opressões impostas pelo racismo ao longo dos séculos reside na interdição ao direito de narrar nossas próprias histórias através do nosso repertório ancestral, sendo o direito à memória gerido e controlado como propriedade branca-colonial.

Neste sentido, articulamos as categorias quilombismo e escrevivência (EVARISTO, 2007) para reivindicar que o direito fundamental à memória consiste no respeito à legitimidade das experiências vividas, registradas ou não, que integram um vasto repertório de muitas vozes ancestrais, tal qual o “patrimônio de prática quilombista” (2002, p. 273) proposto por Abdias. Conceição Evaristo (2007) define escrevivência como “processo duplo-político e epistemológico — de “tomar o lugar da escrita como direito, assim como se toma o lugar da vida” e a partir daí reivindicar o protagonismo historicamente silenciado, sobretudo das mulheres negras.

A partir deste diálogo, entendemos que o direito fundamental à memória consiste na defesa do direito de resgatar as histórias múltiplas que constituem as lutas por direitos, as múltiplas trajetórias e histórias de lutas por direitos que conformam o campo da História do Direito no Brasil. Considerando ainda o controle social contra pessoas negras e indígenas como marca da cultura jurídica brasileira, é possível afirmar a estreita relação entre as áreas de

História do Direito e Direito e Relações Raciais. A partir desta compreensão que aqui apresentamos, verifica-se que o campo tradicionalmente chamado de “História do Direito”, na verdade é protagonizado, desde o início da história do Brasil, pelas lutas por direitos protagonizadas por pessoas racializadas, negras e indígenas. Daí porque propomos a denominação de Histórias dos Direitos, privilegiando a diversidade de escrituras que o constituem. O direito a ter história, e histórias narradas sob o nosso próprio ponto de vista, vai de encontro à lógica exploratória colonial que, a partir da crença de serem os detentores de nossas vidas e nossas histórias alimentam "a expectativa de que os outros raciais digam suas origens e narrem suas biografias em qualquer lugar." (KILOMBA, 2019a, p.116). Contra essa prática colonial de devassa, de publicização da nossa vida e espetacularização das nossas memórias de dor, "reproduzindo uma dialética colonial onde o sujeito negro é forçado a subordinação". (KILOMBA, 2019a, p. 116).

Retornando à epígrafe de Conceição Evaristo que abre este trabalho: “A nossa escrituração não pode ser lida como histórias para ‘ninar os da casa grande’ e sim para incomodá-los em seus sonos injustos”, a menção à casa grande enquanto lugar de memória da escravidão indica a relação direta entre o conceito, as estratégias e lutas ancestrais por autonomia desenvolvidas pela população negra. Em entrevistas diversas, a autora afirmou que as mulheres escravizadas constituem a inspiração para a formulação do conceito. Também analisando a frase que usamos como epígrafe deste trabalho, Fernanda Miranda destaca:

Eis a frase-manifesto que sintetiza o conceito de escrituração enquanto plataforma enunciativa em riste, anunciando-se como contramemória colonial diante dos da “casa grande” — metonímia dos signos coloniais ainda operantes na lógica do nosso tempo, atravessando o direito de falar (para uns) e o poder de impor o silêncio (aos outros). (MIRANDA, 2019, p. 272)

A escrituração é uma resposta insurgente à expectativa racista de que a nossa história pactue com as fantasias coloniais que docilizam a escravidão e sustentam o mito da democracia racial, a exemplo da carta-petição de Esperança Garcia que evidencia a violência sofrida por ela e as mulheres e crianças da comunidade na qual está inserida. Impelida violentamente ao silêncio compulsório, a população escravizada sempre realizou um olhar etnográfico crítico sobre a branquitude, ato por si só político já que afirma a humanidade que a branquitude insistia em negar ou não ver: “apenas um sujeito pode observar ou ver” (hooks, 2019, E-Book). A partir desta constatação de bell hooks, feminista negra norte-americana, é possível contextualizar a Figura 03 que abre o capítulo. A fotografia original que serve de base para a

colagem foi feita por mim, durante pesquisa de campo na Davies Manor Plantation²⁶, no estado do Tennessee, sul dos Estados Unidos. O meu objetivo com o registro era evidenciar como a guia responsável pelo "tour" na fazenda estava vestida. Era uma mulher branca, orgulhosamente vestida com trajes coloniais. Por diversas vezes, ao longo da visitação àquele lugar de memória, solicitei mais informações sobre a realidade da escravidão naquela casa e sempre recebi respostas evasivas e fui orientada a ler uns painéis informativos que ficavam em um vão da casa e se referiam à aspectos da escravidão naquela fazenda a partir dos diários dos antigos proprietários. No momento da fotografia, o "tour" oficial já havia sido encerrado e eu era a última visitante ali, e me demorei lendo e registrando todas as poucas informações apresentadas nos murais daquele exíguo vão. Mesmo pagando para estar ali, senti-me profundamente violentada com a ausência de informações acerca do que eu fui buscar e, profundamente intimidada com a presença e o tratamento que recebi por parte daquela senhora, não ousei fotografá-la de frente. Daí porque a foto oferece uma imagem capturada um tanto de modo furtivo. Diferente de mim, que tomada pelo medo de ser vista no meu ato subversivo de registrar a presença daquela mulher enquanto importante dado visual da minha pesquisa de campo, buscava a forma mais discreta para conseguir o registro, ela estava tranquilamente sentada, utilizando o celular: "eles [brancos] nunca precisam ficar na defensiva nem vigiar as pessoas negras para estar seguros: podem viver enquanto as pessoas negras são invisíveis, e podem imaginar que também são invisíveis para os negros." (hooks, 2019, E-Book).

Ao romper com o silêncio colonial e articular a expressão da experiência, o exercício do direito à memória a partir da escrevivência recupera histórias silenciadas e permite o reencontro do sujeito que narra com espaços próprios de liberdade, dignidade e autonomia muitas vezes sufocados desde muito.

Para carregar o fardo da memória, uma pessoa deve estar disposta a empreender uma jornada a lugares há muito inabitados, procurando nos escombros da história, por traços do inesquecível, todo conhecimento que foi suprimido. (hooks, 2019, E-Book)

Deste mergulho profundo capaz de expelir a experiência em forma de narrativa, escrita

²⁶ Ver: <http://daviesmanorplantation.org/>. A "Davies Manor Plantation" segue o padrão da maioria das antigas fazendas de escravidão transformadas em museus e espaços para realização grandes festas, principalmente casamentos, e cenário de filmes históricos. Durante a minha visita, a guia da fazenda centrou a sua explicação nos detalhes históricos da mobília, da decoração e curiosidades sobre as gerações da família proprietária da casa. Exemplo de manipulação tendenciosa e deliberada do passado para transformar a história em mera mercadoria de entretenimento também é apresentado por Stephen Small ao analisar as versões acerca da escravidão negra no sul dos Estados Unidos construídas para o consumo turístico: "Há centenas de museus de plantation espalhados pelo sul dos Estados Unidos atualmente. Baseados em antigas fazendas e estruturas escravistas, esses lugares variam consideravelmente em tamanho, organização e importância. [...] Em relação ao tratamento dado à escravidão, esses locais revelam estratégias marcadamente discrepantes. Uma das mais comuns é omitir qualquer menção à escravidão ou mencioná-la apenas de forma passageira." (SMALL, 2012, p. 94-95)

ou oral, resulta a indissociabilidade entre o direito à memória e a ancestralidade. Abdias (2002) destaca que após a “chamada abolição” as elites brasileiras envidaram infinitos esforços para “arrancar da mente e do coração dos descendentes escravos a imagem de África como uma lembrança positiva de nação”, “seccionando-os do seu tronco familiar” (NASCIMENTO, 2002, p. 257). Esta metáfora de uma árvore que tem seu tronco seccionado, suas raízes brutalmente cortadas mas segue viva, parece-nos ilustrativa sobre a dimensão ancestral da memória:

A ancestralidade dá-se e continua, em um processo contínuo de movimentos, assim renova-se a cada instante, ligando e religando passado e presente, possibilitando um futuro, um futuro delineado por uma estética do bem-viver. Além disso, conecta o visível e o invisível, espalhando-se entre os/as africanos/as e, especialmente, entre os/as filhos/as das diásporas que, enraizados em suas culturas, ultrapassam o tempo, reconhecem sua origem e encantam-se. Ancestralidade é uma teia constituída de movimento, pensamento, sentimento, ação, práxis de re-existência, de resistência. É histórica e geográfica, é sensibilidade e saudade. (MACHADO, 2019, p. 307)

No caso da população afrodescendente reconhecer a escrevivência enquanto fonte do direito à memória e ancestralidade se reveste ainda de dimensão reparatória face ao epistemicídio e silenciamento que nos impossibilita o acesso ao nosso passado. Daí porque reconhecer o direito à ancestralidade²⁷ implica em ir além dos fatos conhecidos e documentados e reivindicar esse patrimônio quilombista e de escrevivências, registrados numa zona do invisível a partir da racionalidade imposta pelo colonialismo jurídico. No romance *Ponciá Vicêncio* (2003) encontramos uma das muitas possibilidades de tradução poética deste patrimônio quilombista de escrevivência que integra o direito à memória e ancestralidade:

Depois de andar algumas horas, Ponciá Vicêncio teve a impressão de que havia um pulso de ferro a segurar o tempo. Uma soberana mão que eternizava uma condição antiga. Várias vezes seus olhos bisaram a imagem de uma mãe negra rodeada de filhos. De velhas e de velhos sentados no tempo passado e presente de um sofrimento antigo. Bisaram também a cena de pequenos, crianças que, com uma enxada na mão, ajudavam a lavar a terra. (EVARISTO, 2003, p. 49)

Segundo Grada Kilomba "não ter o direito de saber era uma parte intrínseca às políticas de escravização. Não saber eliminaria o africano escravizado como sujeito da história" (2018, p. 179). A negação do direito à história pode ser compreendida como o sujeitamento compulsório à ignorância e ao não saber não apenas considerado como negação do acesso à escrita, à leitura, mas também, e principalmente, o não saber sobre si, sobre os seus, sobre quem

²⁷ Sobre a constitucionalização do direito à ancestralidade, destacamos o caso da Constituição do Equador (2008). Ao longo do texto constitucional há diversas referências a direitos que se garantem em reconhecimento ao seu caráter ancestral. Nesta linha, o art. 2º estabelece que o estado deve estimular a conservação dos idiomas ancestrais indígenas; o art. 4. reconhece o território nacional como legado dos antepassados e povos ancestrais; o art. 25 reconhece o direito de todas as pessoas gozarem do progresso científico e dos saberes ancestrais; o texto dispensa ainda proteção a diversos outros direitos considerados ancestrais, destacamos o reconhecimento dos povos indígenas e afroequatorianos como povos ancestrais, detentores de direitos decorrentes de tal condição, sendo o principal deles o direito à terra ancestral. Constitución de la República del Ecuador. Disponível em: <https://bit.ly/3vPpLqj>. Acesso em: 20 jun. 2020.

se é²⁸: "It was one thing to be a stranger in a strange land, and an entirely worse state to be a strange to yourself"²⁹ (HARTMAN, 2008, p. 157).

Dentre as narrativas mais conhecidas acerca das estratégias para impor o esquecimento àqueles submetidos à escravidão, destaca-se a obrigatoriedade de dar voltas ao redor de uma árvore que se acreditava possuir poderes mágicos. O Projeto “A Rota do Escravo: Lições do Passado, Valores para o Futuro”, desenvolvido pela Organização da ONU para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) desde 1994, tem como objetivo catalogar os lugares de memória da escravidão em todo o mundo. A figura abaixo é uma representação do ritual de esquecimento.

FIGURA 4 — “Árvore do Esquecimento”



FONTE: <https://bit.ly/3tehudJ>. Acesso em: 10 jan. 2020.

Saidiya Hartman no livro *Lose your mother: A Journey Along the Atlantic Slave Route* (2008) destaca ainda a utilização pelos escravizadores, no momento prévio ao embarque nos

²⁸ “[...] in every slave society, slave owners attempted to eradicate the slave's memory, that is, to erase all the evidence of an existence before slavery. This was as true in Africa as in the Americas. A slave without a past had no life to avenge. No time was wasted yearning for home, no recollections of a distant country slowed her down as she tilled the soil, no image of her mother come to mind when she looked into the face of her child. The pain of all she had lost did not rattle in her chest and make it feel tight. The absentminded posed no menace, yet more than guns, shackles, and whips were required to obliterate the past lordship and bondage required sorcery too.” (HARTMAN, 2008, p. 155)

²⁹ “Uma coisa era ser estrangeiro e estar em uma terra estranha, outra situação incomparavelmente pior era ser um estrangeiro para si mesmo” (Tradução nossa)

portos africanos, de poções mágicas oriundas da tradição e cosmovisão local:

In the north, they possessed medicine so powerful that it transformed able-bodied men and women into vacuous and tractable slaves. The plant *crotalana arenaria*, a leguminous undershrub found in the savanna, was called *manta uwa*, which means "forget mother" in Hausa. Traders boasted that slaves ingesting the plant soon forgot their origins and no longer attempted to run away.³⁰ (HARTMAN, 2008, p. 157)

Ainda segundo S. Hartman, um dos elementos centrais no processo de corte de vínculos com a vida em África era a imposição da língua do colonizador. No mesmo sentido, destacamos uma das diretrizes expostas na carta de Willie Lynch (1712) para tornar alguém um escravo. Ainda que pareça certa discussão acerca do caráter ficcional ou não do contexto que envolve a referida carta, posto que o arquivo original da carta nunca foi encontrado, o fato é que, dentre as diretrizes fundamentais para transformar alguém em escravo, estava a necessidade de ruptura dos vínculos do sujeito com a língua mãe:

Crossbreeding completed, for further severance from their original beginning, we must completely annihilate the mother tongue of both the new nigger and the new mule and institute a new language that involves the new life's work of both. You know language is a peculiar institution. It leads to the heart of a people. The more a foreigner knows about the language of another country the more he is able to move through all levels of that society.³¹ (LYNCH, 2009, E-Book)

Ao denunciar a violência do epistemicídio nos termos explicados por Sueli Carneiro, é de extrema relevância afirmar e reconhecer que a escravidão fornece a arquitetura primária para o sucesso do empreendimento. Daí porque fazer memória (ou o direito à memória) sobre a escravidão negra, implica fazer memória de sentimentos. O sentimento de injustiça e de reprovação que atualmente nutrimos acerca da escravidão é um dos fundamentos para se reivindicar a necessidade de justiça histórica neste caso. Isso implica reconhecer que os sentimentos vivenciados, gerados e herdados por este processo integram o direito à memória da escravidão e devem ser incorporados pela História do Direito. A dimensão da dor física e da dor subjetiva gerada para além da separação dos laços afetivos nos informam sobre a memória deste período histórico e, por consequência, compõem a narrativa do direito à memória deste período histórico. As experiências vividas transcendem o racional e muitas vezes se consegue fazer a narrativa apenas através da literatura, poesia ou outros meios considerados pouco

³⁰ “No norte, eles possuíam remédios tão poderosos que transformavam homens e mulheres saudáveis em escravos vazios e dóceis. A planta *crotalana arenaria*, um sub-arbusto leguminoso encontrado na savana, era chamada de *manta uwa*, que significa "esquecer a mãe" em Hausa. Os comerciantes gabavam-se de que os escravos que ingeriam a planta logo esqueciam suas origens e não tentavam mais fugir.” (Tradução nossa)

³¹ “Após o cruzamento, para mais separação de seu ato original, devemos aniquilar completamente a língua materna do novo negro e da nova mula e instituir uma nova língua que envolva o trabalho da nova vida de ambos. Você sabe que a linguagem é uma instituição peculiar. Isso leva ao coração de um povo. Quanto mais um estrangeiro conhece a língua de outro país, mais ele é capaz de se mover por todos os níveis dessa sociedade.” (Tradução nossa)

científicos pela razão colonial. Neste sentido, a escrevivência ficcional de Luisa/Kehinde, personagem do livro *Um defeito de cor* indica o confronto com a dor do sequestro colonial e a tentativa de expressão em linguagem diferente da sua:

Em uma mistura de iorubá e achanti, uma das mulheres perguntou se estávamos sozinhas, eu respondi que sim, e que morávamos em Uidá mesmo. Ela então quis saber se tínhamos família e eu contei sobre a minha avó. Quando soube que éramos apenas nós três, ela disse que era melhor assim, pois deixaríamos uma só pessoa chorando por nós, confirmando que seríamos mandadas para o estrangeiro, que muitos deles já estavam ali havia vários dias, como ela, esperando para embarcar. (GONÇALVES, 2006, E-Book)

Em outras palavras, paira no campo do subjetivo aquelas perdas que não dão conta de ser enunciadas nos termos do colonizador justamente por conta do epistemicídio. Daí a contribuição fundamental de Lélia Gonzalez no sentido de exaltar o pretuguês ([1980a]) como linguagem ancestral desenvolvida pela população africana escravizada no Brasil, capaz de legitimar o direito de publicizar, fazer ecoar, aquelas narrativas que por séculos foram silenciadas através da violência do epistemicídio. Outra dimensão do epistemicídio é a desqualificação do pretuguês como linguagem errada, desviante. O pretuguês é sim linguagem desviante, de resistência, capaz de forjar espaços de liberdade epistêmica à medida em que, por exemplo, mantinha a presença de marcas linguísticas de idioma africano onde o “l” não existe e, no pretuguês, é substituído pelo “r” (GONZALEZ, [1980a], 2018, p. 208).

É nesta mesma esteira de raciocínio que a noção do ato reflexivo de narrar as experiências que nos constituem (escrevivência) assume importância para a defesa de um direito de acesso a essas memórias negadas. A potência do ato de reivindicar a narrativa do direito a partir do pretuguês se relaciona ainda ao reconhecimento da linguagem enquanto constituinte das múltiplas formas de expressão, para além das regras do método branco e lógica branca que sustentam a dicotomia entre razão e emoção. Reconhecer a legitimidade das narrativas das nossas escrevivências em pretuguês, enquanto fontes históricas do direito à memória, reafirma ainda a humanidade da população escravizada e sua agência no processo de produção de conhecimento sobre si, bem como a afetividade mobilizada por nossas formas de ser, estar, sentir e transformar o mundo no momento histórico em que estamos inseridos.

Do ponto de vista da história constitucional, é preciso ainda destacar que o processo de decodificação no Brasil, desde a independência em 1822, é orientado por uma lógica liberal adaptada à manutenção da escravidão que duraria no país até 1888. Reconhecer a necessidade de revisão do texto constitucional sobre as lentes das narrativas em pretuguês significa estruturar uma contranarrativa à própria ideia de nação, evidenciando as relações entre direito e racismo. A afirmação do direito fundamental à memória em pretuguês e a defesa do

reconhecimento do Direito Constitucional em pretuguês implica a releitura necessária da História do Direito em sua teoria, interpretação e aplicação:

Assim, o movimento de buscar “desencobrir” outras narrativas possíveis sobre o Brasil amplia e complexifica a pretensão de universalidade dos discursos sobre a Constituição, pois busca incluir, enquanto sujeitos constitucionais, grupos historicamente silenciados ou marginalizados. (QUEIROZ, 2018, p. 11)

Nesta perspectiva de abordagem, o direito à memória se configura como uma construção teórica contra o epistemicídio que marca a construção do conhecimento jurídico e nega enquanto fontes legítimas as escrituras das populações negras, pois recupera a crítica tradicional ao direito quanto aos limites do monismo estatal no que diz respeito aos seus fundamentos e amplia o debate sobre fontes do direito ao trazer as vozes e formas de enunciação na medida em que

mobiliza a construção de meios para politizar o que está em jogo nessa humanidade a ser reivindicada, suas inclusões, exclusões e formas de (con)viver. Explicita os pré-requisitos dessa humanidade, uma des/re-construção de subjetividades na ordem da branquitude, masculinidade, eurocristianismo, etc. (PIRES, 2019, p. 56)

Assim como Conceição Evaristo declara que o fundamento para a formulação da categoria de escritura reside na experiência das mulheres negras escravizadas, Lélia Gonzalez encontra o fundamento do pretuguês nas escrituras orais e práticas das mulheres escravizadas que serviam como mucamas ou amas de leite:

Mais precisamente, coube à “Mãe Preta”, enquanto sujeito-suposto-saber, a africanização do português falado no Brasil (o “pretuguês”, como dizem os africanos lusófonos) e, conseqüentemente, a própria africanização da cultura brasileira. E, se levamos em conta a teoria laciana, que considera a linguagem como o fator de humanização ou de entrada na ordem da cultura do pequeno animal humano, constatamos que é por esta razão que a cultura brasileira é eminentemente negra. (GONZALEZ, [1979], 2018, p. 40)

Ao reconhecer o protagonismo das mulheres negras escravizadas enquanto responsáveis pela importante tarefa epistemológica de preservação e difusão do pretuguês, Lélia Gonzalez rompe com a imagem de passividade e subserviência atribuída à estas mulheres. Na representação tradicional da mãe preta se sustenta um importante pilar da democracia racial, que atribui o lugar natural da mulher negra enquanto a grande responsável pelo cuidado e obediência aos brancos. Justo por esta função de confirmar o racismo estrutural ancorado no mito da democracia racial³², as estátuas da mãe preta talvez sejam as imagens de memória da escravidão mais representadas nas cidades do Brasil. A imagem abaixo representa uma mãe preta e está localizada às margens do Rio São Francisco na cidade de Juazeiro, Bahia:

³² “Vale notar que tanto a “Mãe Preta” quanto o “Pai João” têm sido explorados pela ideologia oficial como exemplos de integração e harmonia raciais, supostamente existentes no Brasil.” (GONZALEZ, [1979], 2018, p. 39)

FIGURA 5 — Estátua “Democracia Racial”

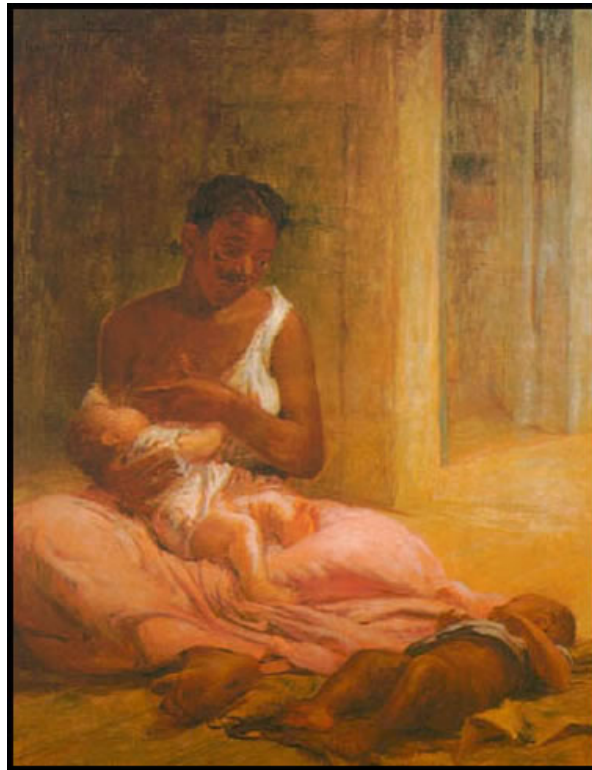


FONTE: Artista Ledo Ivo. Localizada em Juazeiro-Bahia³³

A imagem acima apresenta os elementos recorrentes na representação das mães pretas. Sendo responsável pelo serviço de alimentar as crianças brancas, é comum que nestas representações as mulheres estejam com os seios expostos, naturalizando e cristalizando o direito costumeiro escravista da disponibilidade pública do corpo e da sexualidade das mulheres negras. A compra, venda e aluguel de mulheres escravizadas para servirem como amas de leite era um negócio extremamente rentável (TELLES, 2018) e, muitas vezes, a negociação ocorria ainda durante o puerpério, conforme se verifica nesse anúncio publicado no *Jornal Correio Mercantil* que circulou na Bahia no dia 10 de setembro de 1847 *apud* REIS, 2001, p. 60: “Quem quiser comprar uma escrava de nação nagô, parida de poucos dias, com abundancia de leite, dirija-se ao Cabeça, sobrado nº16 de dous andares”. O anúncio não menciona se o recém-parido filho daquela mulher seria vendido junto com a mãe, o que evidencia o abandono compulsório do próprio filho como outro ponto que marca a experiência das amas de leite. Por fim, a mulher negra que amamenta está sempre cabisbaixa ou olhando para baixo, em posição de desalento e submissão como no caso da famosa pintura abaixo:

³³ Disponível em: <https://bit.ly/335qVBB>. Acesso em: 20 jan. 2020.

FIGURA 6 — “Mãe Preta”



FONTE: Lucílio Albuquerque. Tela. 1917.

No caso específico da estátua juazeirense, a mulher apresenta o rosto sem traços ou expressões humanas. Da mulher que ela é, estão demarcados apenas os seios. Diante da necessidade de ampliar tais problematizações e publicizar a denúncia ao racismo contido na cristalização desta memória única sobre as mulheres escravizadas, no ano de 2017, desenvolvi na Universidade do Estado da Bahia, no campus de Juazeiro onde sou professora, o projeto de extensão “Coletivo Luiz Gama diálogos sobre direito e liberdade”. Dentre as ações extensionistas, foi instalado um estúdio em praça pública para dialogar sobre a estátua com as mulheres que passavam e fotografá-las, sozinhas ou com seus filhos. Como resultado da experiência foi organizada a exposição "Luiza Mahin e Luiz Gama: atualizando memórias" (Anexo A) em que fotografias demonstram que a realidade das mulheres negras na cidade não corresponde àquela memória escravista.

A mãe preta condensa uma síntese das intersecções entre racismo e sexismo na cultura brasileira. Além das questões já analisadas, é preciso destacar que essas imagens silenciam acerca das estratégias de resistência que marcam as escrituras destas mulheres:

Anúncios de jornais registraram a fuga de escravas das casas de locatários; outras abandonaram o domicílio senhorial nos últimos meses de gravidez, com o provável

objetivo de escapar ao seu destino como ama e assim evitar a morte ou o sumiço dos filhos. A farta documentação médica, enfim, referiu-se a essas mulheres como amas de péssima qualidade: mulheres tristes, coléricas, embriagadas e negligentes, que dirigiram aos bebês brancos o peso de sua raiva, de sua dor e da sua impotência: recusando-lhes o seio, demorando para trocar suas fraldas, ignorando os choros, desferindo beliscões, sacudindo-os com violência, untando o bico do peito com pimenta, embriagando-os com cachaça. (TELLES, 2018, E-Book)

Os exemplos de táticas utilizadas pelas amas de leite para evitar a falta de leite materno para os próprios filhos ou a vingança contra o colonialismo por meio da prática de maus-tratos aos bebês filhos dos senhores apontam a complexidade das experiências de mulheres durante a escravidão. Igualmente, confirmam a centralidade da ação política das mães pretas: “Exatamente essa figura para a qual se dá uma colher de chá é quem vai dar a rasteira na raça dominante” (GONZALEZ, [1980b], 2018, p. 204). O que Lélia Gonzalez considera como rasteira nos brancos é a centralidade da gestação da cultura nacional através do legado do pretuguês enquanto linguagem criadora da cultura nacional. Por considerar que mãe é quem educa, Lélia atribui às mulheres negras o lugar de verdadeiras mães da cultura brasileira. A função materna durante a escravidão é exercida não pela esposa branca, que neste caso é considerada como “a outra” que “só serve prá parir os filhos do senhor” (GONZALEZ, [1980b], 2018, p. 205). Como indício do que Lélia afirma quanto ao real exercício da maternidade e influência que a ama de leite tem sobre as crianças, trazemos o relato de Kehinde, mulher escravizada do romance histórico *Um defeito de cor*: “Nos três primeiros dias eu não consegui amamentar o Banjokô, pois meu peito estava seco, e tive medo que ele se apegasse demais à mãe-de-leite que a sinhá arrumou, a Joana, escrava de uma vizinha.” (GONÇALVES, 2006, E-Book).

Na carta-petição de Esperança Garcia, ao fazer memória sobre a sua experiência de vida no período anterior à chegada do novo administrador da Fazenda, ela mobiliza politicamente essa informação para tentar provar como a nova situação que se encontrava estava distante daquela considerada adequada a partir dos seus próprios termos. Neste exercício de escrevivência, Esperança mobiliza também necessidades coletivas da comunidade na qual está inserida, ação que pode ser relacionada ao “sentimento quilombista” entendido como “estratégia e tática de sobrevivência e progresso das comunidades de origem africana” (NASCIMENTO, 2002, p. 265). Na narrativa de Esperança Garcia se destaca também a mobilização da saudade do marido, dimensão afetiva da memória reivindicada como direito integrante do patrimônio quilombista de escrevivência compartilhado por mulheres negras como ela e Ponciá Vicêncio: “A mãe e o irmão eram sempre matéria de sua memória. Tanto tempo já se tinha passado. Quando se encontrariam juntos os três? Parte de sua vida era o desejo

de que isso acontecesse.” (EVARISTO, 2003, p. 92).

Por tudo isso, afirmamos que a fundamentação do direito à memória não é algo novo ou que passa a existir a partir dos dispositivos do texto constitucional de 1988. Do mesmo modo que Zumbi "é o fundador, na prática, do conceito científico histórico-cultural do quilombismo" (NASCIMENTO, 2002, p. 294), as experiências de vida coletiva dos quilombos e a africanização do português realizado pelas mulheres escravizadas indicam que a reivindicação e mobilização política da memória fizeram parte indissociável do repertório epistemológico e prático da população escravizada. É possível ainda encontrar a mobilização dos usos da memória como direito e por direitos através da leitura das ações de liberdade das ações criminais referentes ao crime de reduzir a pessoa livre à escravidão³⁴ e tantos outros documentos escritos representando o pleito de negros e negras escravizados(as) durante o período da escravidão. Isto porque as razões alegadas para justificar a liberdade reclamada na justiça encontravam-se em fatos ocorridos no passado, tais como a existência de carta de alforria; o status civil de livre ou liberta da mãe, ou a entrada no país após a lei de 1831 ou de 1850.

Para ilustrar a recorrência da utilização da memória (SILVA, 2007) e ancestralidade na fundamentação de demandas judiciais em benefício de mulheres escravizadas, trago o exemplo da petição inicial da Ação de Liberdade proposta em 1886 perante o juiz municipal da comarca de Caetité, interior da Bahia, em favor da africana Maria: "Diz Maria, africana, que se acha como escrava de Jerônimo Ferreira da Silva, e que tendo sido importada [ilegível] depois da Lei de 7 / Nov/ 31, como mostrará em tempo competente, e querendo tratar de sua liberdade [...]"³⁵. Da leitura do arquivo da referida ação, encontramos que, dentre os argumentos mobilizados para justificar a liberdade de Maria, consta que não apenas ela, mas também sua mãe, a africana Manoela, havia sido importada para o Brasil depois da Lei Feijó. Diante dos fatos alegados, o acusado Jerônimo Ferreira da Silva afirma em sua defesa que realizou a compra de Maria mediante o pagamento ao antigo senhor da escravizada, Antonio Pereira de Aguiar, que lhe passou a escritura do referido negócio no dia 05 de março de 1886 e que "a aceitou na hipótese de comprar uma escrava e não uma mulher livre" e que, sendo ele comprador de boa-fé, a justiça deveria investigar acerca da conduta ilícita do antigo proprietário de Maria. Além de solicitar que Antonio Pereira de Aguiar fosse chamado ao processo, Jerônimo declarou que, em caso do reconhecimento da liberdade daquela que até então se

³⁴ Sobre o crime de reduzir pessoa livre à escravidão cf. SÁ, Gabriela Barretto de. **A negação da liberdade**. Direito e escravização ilegal no Brasil oitocentista. Belo Horizonte: Letramento/Casa do Direito, 2019

³⁵ APEBA. Seção Judiciária. Ação de Liberdade. Class: 77/2752/02. Local: Caetité. Autora: Maria escrava x Jerônimo Ferreira e Silva, 1886.

encontrava como sua propriedade, Aguiar deveria lhe ressarcir, reavendo o valor pago por aquela mulher.

Uma das testemunhas chamadas a depor em audiência pública sobre caso foi Cândido Fernandes da Cunha, cunhado de Jerônimo Ferreira da Silva:

Disse que conhece a escrava Maria, desde longos anos, e que desde então Antônio Pereira de Aguiar, ex-senhor da mesma escrava, contava a ele testemunha que havia comprado a escrava Maria em tenra idade com a mãe desta de nome Manoela em 1846 nas Lavras Diamantinas, em um comboio de escravizados africanos, sendo a dita Manoela também africana [...]

Mais adiante, Cândido Fernandes da Cunha, destaca que "perguntou ao mesmo Aguiar pela escritura das ditas escravas, foi-lhe respondido pelo mesmo Aguiar que aí era que estava o dente de coelho". Não sabemos o sentido exato da expressão "dente de coelho" no Brasil oitocentista, mas da leitura dos autos da ação é coerente a compreensão de que significava uma grande dificuldade, algo árduo, laborioso, que inspirava perigo. Isto porque, chamado ao processo, Antonio Pereira de Aguiar, admitiu que não possuía escritura da compra de Manoela, com 40 anos, e da pequena Maria, então com 02 anos. Eis a justificativa apresentada pelo procurador de Aguiar para a ausência do cumprimento daquela exigência legal: "[...] deixando de receber escritura em razão de que naquela época não havia fôro nas Lavras Diamantinas e, como seu constituinte, muitos outros compraram escravos sem a competente escritura". As informações destacadas do processo conduzem à lembrar um dos aspectos que marcam as relações entre Direito e escravidão no Brasil e que consiste no "direito costumeiro" dos senhores de, a despeito da posse de documento, alegar a propriedade sempre que confrontados com "costume dos pretos" em se declararem livres (CHALHOUB, 2009, p.28). Na defesa deste "direito costumeiro" (CHALHOUB, 2009, p. 28), o advogado do ex-senhor de Maria desenvolveu interessante argumentação sobre o direito de propriedade:

[...] como [a] *propriedade tem sido conservada de longos tempos, e legada a todos os donos de escravos por seus antepassados*, o seu constituinte para provar seu direito de propriedade em tempo dará testemunhas que provarão que a africana Manoela não foi importada para o Brasil depois da lei de 7 de novembro de 1831. (grifo nosso)

E mais adiante acrescenta:

O defensor da escrava Maria, o qual se apresenta tão defensor da mesma, que chama os donos de escravos mercadores de carne humana, e sem dúvida porque ele não os possui e por isso *não avalia que mal pode vir aos proprietários de escravos, se de momento sair injustamente das casas dos donos de escravos, este elemento que nos foi legado pelos nossos antepassados*, e se o temos a culpa é do governo do Brasil em garantir esta propriedade [...] (grifo nosso)

Os trechos acima podem ser lidos como um exemplo histórico de manifestação do colonialismo jurídico durante o século XIX no Brasil. A estratégia de defesa assume a construção retórica que articula fundamentos ancestrais para a legitimação do direito de

propriedade, vez que se baseia na herança legada pelos antepassados, ali invocados como capazes de proteger o direito de propriedade de seus herdeiros e perpetuar a manutenção da escravidão, ainda que ilegal. No caso da ilegalidade da escravidão de Manoela e Maria, a defesa da libertanda destaca que, em 1846, época da compra de mãe e filha, "as compras e vendas de escravos só podiam ser feitas por escritura pública sob pena de nulidade, conforme a nossa legislação geral e provincial. A nossa lei provincial é de 1838". Ao trazer aos autos a lembrança da obrigatoriedade da escritura pública para legalizar a aquisição de escravizados, o advogado de Maria pareceu lembrar ao julgador que a justificativa de Aguiar para ausência da escritura ia de encontro à legislação e estava assentada apenas do exercício daquele direito costumeiro dos senhores.

Sobre o desfecho do caso, a despeito das artimanhas senhoriais, a sentença decide pelo reconhecimento da liberdade imediata de Maria. A análise do caso da africana se revela exemplar no sentido de evidenciar as possibilidades dos efeitos decorrentes da mobilização da memória e ancestralidade nas arenas jurídicas durante a escravidão. Maria tinha três filhos, dos quais conhecemos apenas o nome de dois: Felippa e Lourenço, que se encontravam em propriedade de outros senhores. A partir do reconhecimento da liberdade de Maria foi capaz de lançar dúvidas sobre a ilegalidade da condição escrava de sua mãe Manoela, bem como garantir a liberdade dos seus três filhos que passaram a ser considerados como se de ventre livre houvessem nascido. Tal como a epígrafe que abre este capítulo, a experiência dessas três gerações de pessoas escravizadas demonstra que: "A vida era a mistura de todos e de tudo. Dos que foram, dos que estavam sendo e dos que viriam a ser" (EVARISTO, 2003, p. 127). Passado, presente e futuro determinaram e foram determinantes no enredo costurado a partir da agência de Maria ao criar as condições que viabilizaram o seu acesso à justiça naquele ano de 1886.

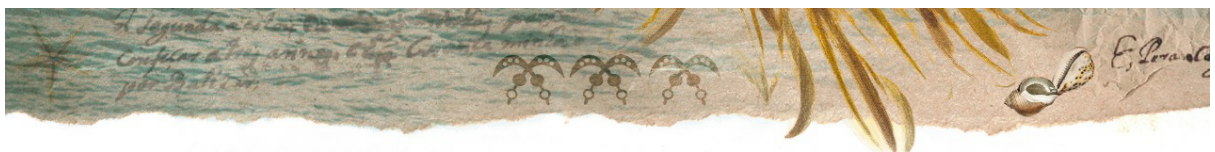
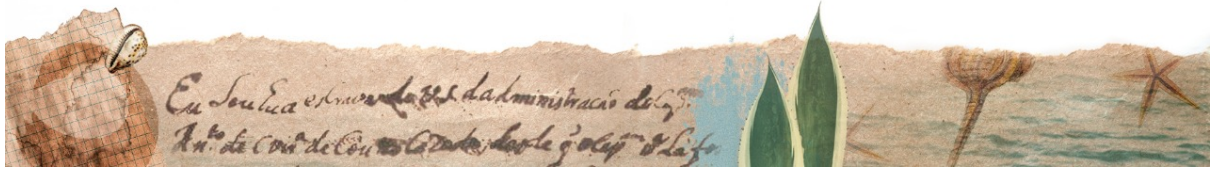


FIGURA 7 — Colagem realizada a partir de fotografia original feita pelo fotógrafo Rythum Vinoben durante pesquisa de campo no Cemitério Histórico de Rhode Island, Providence, Estados Unidos



FONTE: Raíssa Ribeiro, 2020.



2 CANTOS DE SEREIAS ANCESTRAIS: MEMÓRIAS DO AQUI, DO ALÉM E (DO) MAR

Com licença do Curiandamba,
Com licença do Curiacuca,
Com licença do Sinhô Moço,
Com licença do Dono da Terra.
(Canto dos Escravos I; Clementina de Jesus)

Porque é de Iemanjá o frescor que apazigua o espírito dos mortos e dos vivos.
(Lydia Cabrera)

Dos mortos ele sabia, dos mortos ele entendia e sentia a presença-ausência deles em tudo. O pior era a ausência dos vivos
(Conceição Evaristo)

2.1 VENTRES DOS NAVIOS NEGREIROS³⁶: EPISTEMICÍDIO E (RE)EXISTÊNCIA NO ATLÂNTICO NEGRO

A escritora moçambicana Paulina Chiziane, indicada ao Prêmio Nobel da Paz (2005) e reconhecida como a primeira mulher moçambicana a escrever um romance em seu país, apresenta-nos o canto póstumo de uma sereia ancestral que narra sua experiência autobiográfica enquanto mulher africana morta durante a viagem transatlântica que marcava o início da escravidão.

Sereia negra

Sou sereia negra e renasci das ondas
Morri acorrentada ao navio e nao fui escrava
Danço eternamente no dorso do oceano
Sou sereia livre cavalgando o mar

³⁶ O título faz referência a Edouard Glissant (2005), que em sua conferência “Crioulização no Caribe e nas Américas” defende a tese de que o processo de nascimento da crioulização se deu no ventre do navio negreiro “[...] o lugar e o momento em que as línguas africanas desaparecem [...]” (GLISSANT, 2005, p. 19) e no ventre das plantações. Nesta realidade, diante da impossibilidade de conservar sua cultura e língua, o africano sequestrado “[...] criou algo imprevisível a partir unicamente dos poderes da memória, isto é, somente a partir dos pensamentos do rastro/resíduo, que lhe restavam [...]” (GLISSANT, 2005, p. 20). Assim, a tese de crioulização de Glissant dialoga com a teoria do Atlântico Negro de Paul Gilroy, na medida em que concebe que os “microclimas culturais e linguísticos que a crioulização cria nas Américas” (GLISSANT, 2005, p. 23) são os responsáveis pelo nascimento do mundo moderno.

O mar, gêmeo da alma africana, é a minha morada
Sempre a dançar e a cantar abominando o infortúnio
Sempre a vibrar ao sabor dos ventos e das marés
Sou sereia bela na dança da eternidade

Como uma boa negra danço em cada instante
Na celebração da vida seja de dor ou de alegria
Agradeço a Deus e nem lamento a vida que perdi
Antes morta e livre do que viva e escravizada
[...]
Faço balançar os navios em dias de tormenta
Divirto-me com as batucadas no alto mar
Entre dois continentes eu bailo eternamente
Numa maré estou em África e noutra na América
[...]
(CHIZIANE, 2018, p. 53)

A sereia negra orgulhosamente afirma nunca haver sido escravizada e agora, morta-viva, (re)existe eternizada em alto mar junto a tantas outras ancestrais cujos corpos ali foram oferecidos às águas antes de pisar América, seja por epidemias, punição por conduta insubordinada, inanição por falta de comida, banzo, suicídio ou inúmeras das possibilidades “imprevisíveis” (GLISSANT, 2005) resultantes da realidade do universo dos navios negreiros³⁷. A ideia de liberdade atemporal e infinita alcançada através da morte feminina em alto mar durante a travessia atlântica também está presente no poema “Alvorada Negra”, da intelectual negra baiana Livia Natália:

[...] Não há portas que calem este meu voar
Meu corpo é todo périplo,
é Atlântico,
se mergulha nas sendas dos ventos
que cantam numa língua esquecida
Para sempre serei pássaro:
para isso
nasci.
(SANTOS, Livia, 2015, p. 76)

No livro *Slavery at Sea*, a historiadora e feminista negra norte-americana Sowande Mustakeem (2016) destaca a importância dos estudos da vida social dos navios negreiros como central para compreender os prenúncios das possibilidades de vida em escravidão, por simbolizar o momento fundacional de um novo sistema-mundo que impõe a necessidade de forjar novas humanidades capazes de (re)existir frente à separação forçada da terra natal e aniquilação dos vínculos epistêmicos estruturantes do sentido da existência até então

³⁷ “Entre o século XVI e o século XIX, estimados 5.848.265 africanos foram embarcados para o Brasil, dos quais aqui desembarcaram 5.099.816. Ou seja, cerca de 750 mil morreram durante a travessia, sobretudo de fome, sede e doenças geralmente contraídas a bordo, não poucos também executados por rebeldia ou simplesmente assassinados quando, enfermos, eram sacrificados para poupar comida e água para os sadios.” (REIS; SILVA JR., 2016, p. 18)

vivenciada. A cada nova pesquisa no campo da historiografia da escravidão, são, constantemente, atualizados os dados capazes de mensurar a complexidade do impacto legado pelos séculos de travessia atlântica imposta a, aproximadamente, 12 milhões de seres humanos sequestrados de África. Neste campo, Mustakeem realiza uma etnografia³⁸ da vida social a bordo dos tumbeiros e evidencia que a travessia se constituiu enquanto experiência não uniforme, notadamente por conta da dimensão de gênero, determinante para a divisão de tarefas dentre os transportados, existindo, por exemplo, mulheres responsáveis pela função de amamentar as crianças a bordo (MUSTAKEEM, 2016, E-Book). Assim, para além das comumente divulgadas imagens de pessoas empilhadas em porões de navios negreiros e das cifras acerca do volume transportado, os estudos das possibilidades de relações que ali se desenvolviam contribuem para devolver a dimensão de humanidade dos sujeitos inseridos naquela realidade. Do mesmo modo, fatores geracionais eram considerados no cálculo complexo acerca da possibilidade de descarte, através da entrega ao mar, de determinados corpos que poderiam ter seu valor reduzido no porto de chegada em razão do agravamento de doenças, velhice ou falta de forças para o trabalho.

Em conferência³⁹ proferida no mês de junho de 2018 na Brown University, ao ser questionada acerca de quais as fontes utilizadas para conferir tamanha riqueza de detalhes ao livro *Slavery at Sea*, a professora Mustakeem respondeu que, para além de fontes primárias como diários de bordo da tripulação, algumas informações da sua etnografia foram relatadas diretamente por “fantasmas”. A resposta da autora, ao tempo que se constitui enquanto escrevivência, também explicita sua opção de subversão das concepções epistemológicas tradicionais, orientadas pelos binarismos coloniais, dentre eles as separações entre sujeito e objeto, corpo e mente, razão e emoção, erótico e divino, sagrado e profano (FANON, 2008; hooks, 2013; KILOMBA, 2019a; ALEXANDER, 2005). Para a feminista negra M. Jacqui Alexander (2005), a tradição religiosa judaico-cristã foi o grande instrumento utilizado pela igreja durante a colonização e a imposição da norma moral da heterossexualidade e do núcleo familiar como estrutura central da sociedade, a qual consolidou a separação entre sexualidade e pertencimento à terra, fragmentando corpo, mente e espírito e atrelou cada uma dessas dimensões a uma das estruturas basilares da colonização, na qual a mente passa a ser associada

³⁸ No mesmo sentido: REDIKER, Marcus. **O navio negreiro: uma história humana**. Trad. Luciano Vieira Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

³⁹ Entre 02 e 09 de junho de 2018 fui contemplada com bolsa para participar do curso "Forced Population Displacements in the Making of the Modern World", na Brown University, localizada em Providence, Rhode Island, Estados Unidos. O curso foi organizado pelo Brown International Advanced Research Institutes e, além da apresentação dos trabalhos dos participantes selecionados, contou com aulas e conferências realizadas por diversos professores especialistas na área de escravidão e deslocamento forçado de pessoas.

à racionalidade do homem branco, o corpo passa a ser o elemento de representação daqueles seres colonizados, aqueles transformados em outros e que, excluídos da esfera dos racionais, passam a ser reduzidos ao corpo como unidade de produção; do mesmo modo que a dimensão religiosa fica reduzida ao exercício da fé cristã (ALEXANDER, 2005, p. 280-281).

No mesmo sentido, passando pelo caminho aberto por intelectuais negras feministas como Conceição Evaristo, Grada Kilomba, bell hooks, M. Jacqui Alexander e tantas outras mais velhas e contemporâneas, reivindico na escrita deste trabalho o direito de escrevivência por compreender que as histórias, sentimentos e reflexões aqui compartilhadas integram a minha ancestralidade e, por consequência, “tudo que eu escrevo é profundamente marcado pela condição de mulher negra” (EVARISTO, 2017c). Nesta opção epistemológica, a ruptura do binarismo colonial é antídoto contra o epistemicídio (CARNEIRO, 2005) e consequente fundamento para o reconhecimento do nosso direito à ancestralidade. Também considerando a permanência do epistemicídio e as oposições binárias que orientam a produção do conhecimento na universidade enquanto espaço ainda de privilégio e de (re)produção de violência. Na obra *Ensinando a Transgredir: a educação como prática da liberdade*, bell hooks (2013) denuncia o silêncio da academia quanto à análise das relações senhora *versus* escrava e evidencia como este paradigma encontra sua versão atualizada nas universidades através do antagonismo pesquisadora *versus* objeto de pesquisa.

Acerca dos rituais acadêmicos de deslegitimação intelectual de mulheres negras, apresento a subsequente análise de uma experiência pessoal. No primeiro ano do doutorado, 2016, ao cursar a disciplina obrigatória do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília “Seminário de Apresentação de Projeto de Tese”, no dia da apresentação do meu projeto de pesquisa para o debate com os outros colegas doutorandos, fui surpreendida pela seguinte afirmação em tom de pergunta “Gabriela, muito bonito seu trabalho e seu envolvimento com a causa. Mas eu gostaria de saber como você faz para separar a Gabriela pesquisadora da Gabriela militante”. Não pretendo aqui transformar a tese em relato das violências interseccionais que sofri durante o período de doutorado em razão de ser mulher negra, nordestina e professora — em estágio probatório — de uma universidade periférica, porém, para além da raiva por estar confrontada com a violência racial mesmo estando num lugar que conquistei por direito, tendo sido aprovada em primeiro lugar na minha linha de pesquisa, a pergunta feita pela colega branca, também estudante de doutorado, provocou-me imediata compreensão acerca de como a minha presença naquele espaço era lida: diferente dos outros que possuíam temas, objetos e problemas de pesquisa, eu possuía uma causa. É dizer, o

meu lugar era o da experiência e não o da racionalidade e objetividade, preservadas como privilégio da branquitude:

Como acadêmica, por exemplo, é comum dizerem que meu trabalho acerca do racismo cotidiano é muito interessante, porém não muito científico. Tal observação ilustra a ordem colonial na qual intelectuais negras/os residem: “Você tem uma perspectiva demasiado subjetiva”, “muito pessoal”; “muito emocional”; “muito específica”; “Esses são fatos objetivos?”. Tais comentários funcionam como uma máscara que silencia nossas vozes assim que falamos. Eles permitem que o sujeito branco posicione nossos discursos de volta nas margens, como conhecimento desviante, enquanto seus discursos se conservam no centro, como a norma. Quando elas/eles falam é científico, quando nós falamos é acientífico” (KILOMBA, 2019a, p. 52)

As disputas travadas contra o racismo epistêmico e em defesa do direito de falar nos espaços acadêmicos me acompanham desde muito cedo, resultando numa síndrome de impostora com a qual muitas vezes me vi confrontada: “Desnecessário dizer a divisão interna da mulher negra na universidade é tão grande que no momento em que você se choca com a realidade de uma ideologia preconceituosa e discriminadora que aí está, a sua cabeça dá uma dançada incrível.” (GONZALEZ, [1980a], 2018, p. 82). O encontro com os feminismos negros me municiou de repertório adequado para falar sobre o óbvio, ou seja, deu-me senso de legitimidade para afirmar e denunciar as violências. Somente “A partir daí fui transar o meu povo mesmo, ou seja, fui transar candomblé, macumba, essas coisas que eu achava que eram primitivas.” (GONZALEZ, [1980a], 2018, p. 82). Politizar as manifestações do racismo ao longo da minha trajetória enquanto intelectual negra implica reconhecer que o pessoal é político e que é preciso desmontar as tramas do epistemicídio nos seus modos de ação e sequestro do direito à voz como privilégio da branquitude. Cumpro, pois, reivindicar a escrevivência como reconexão entre teoria, prática e corpo, mente e espírito como aposta epistemológica que restitui a nossa humanidade enquanto produtoras de conhecimento legítimo e que, sendo dialógico, é capaz de cumprir sua função social de reflexão implicada com problemáticas concretas. A defesa sobre o direito à memória e ancestralidade que aqui apresento é fruto desta caminhada de valorização da minha experiência: “one of the earliest lessons we have all learned from feminism is that the personal is political: the insight that some of the most infinitesimal details of our lives are shaped by ideological and political forces much larger than our individual selves”⁴⁰ (ALEXANDER, 2005, p. 283).

No caso dos silêncios impostos pelo epistemicídio no campo dos estudos sobre escravidão, escutar o canto-escrevivência da sereia negra ancestral enquanto informante da

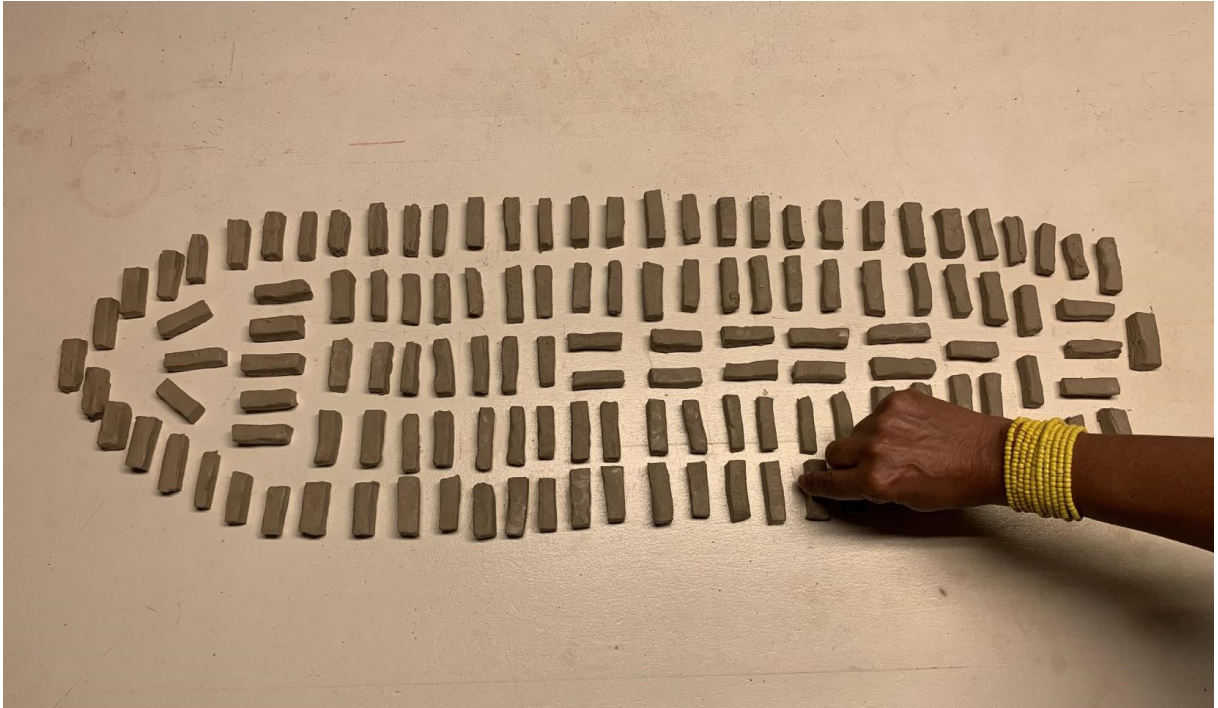
⁴⁰ “Uma das primeiras lições que todos aprendemos com o feminismo é que o pessoal é político: o insight de que alguns dos detalhes mais infinitesimais de nossas vidas são moldados por forças ideológicas e políticas muito maiores do que nós mesmos” (Tradução nossa)

memória correspondente ao tráfico transatlântico simboliza a ruptura entre a dicotomia vivo e morto; mente *versus* corpo *versus* espírito. Escutar a voz da sereia negra simboliza romper com a compreensão judaico-cristã acerca da morte ao reconhecer a possibilidade de escutar vozes do além-razão ou vozes de fantasmas do passado, como havia relatado a professora Mustakeem, já que podemos considerar que os fantasmas da escravidão seguem presentes porque “nossas histórias nos assustam porque foram enterradas indevidamente” (KILOMBA, 2019a, p. 223). Em fevereiro do ano de 2020, a cidade de Lisboa promoveu uma votação pública para selecionar o melhor projeto artístico para construção do “Memorial de Homenagem às Pessoas Escravizadas”, uma das propostas finalistas do concurso foi o projeto de autoria de Grada Kilomba, intitulado “O barco”, em que 131 bancos são dispostos de modo a reproduzir o porão de um barco com pessoas escravizadas, ao mesmo tempo em que os bancos sugerem a imagem de túmulos⁴¹:

“O Barco” torna-se assim uma instalação que reconstrói a memória colectiva e que lembra o que não pode ser esquecido. *Eu trataria este memorial, como um enterro simbólico, como um espaço físico e espiritual, onde a história é visibilizada, contada e enterrada dignamente, pois só assim se pode produzir memória.* “O Barco” torna-se assim a imagem de uma história; e através da sua composição de bancos, caminhos e metafóricos túmulos com poemas inscritos sobre a sua superfície, torna-se também um espaço de ritual ou de cerimónia de uma história que tem de ser lembrada e que não pode ser esquecida. (KILOMBA, 2019b, grifo nosso)

⁴¹ Acerca da associação entre navios e túmulos, destaco a existência de navios-prisões, conhecidos como presigangas, no Brasil oitocentista, em Pernambuco, Pará, Rio Grande do Sul, Rio de Janeiro e Bahia: “Não sabemos exatamente até quando essas embarcações foram utilizadas como prisão, porém, em 1843, o Dr. Barboza informou que elas já tinham sido extintas: ‘felizmente entre nós não ha actualmente esses vastos tumulos fluctuantes. [...]. Queira Deus que ja nunca mais o delirio das victorias civis, nem a sanha da vingança as ressuscite!’ (OLIVEIRA, *As prisões do paiz*, p. 23 *apud* TRINDADE, 2007, p. 38). No caso baiano, a presiganga da Bahia era a antiga fragata Piranga, que passou a ser utilizada como prisão em 1824 e era descrita como um lugar insalubre e desumano, onde os presos ali cumpriam pena: “Segundo um jornal da época a presiganga era uma ‘casa de tormento escura, abafada, quente e imunda; tão imunda e tão quente que os presos tinham que se conservar de todo nus padecendo de enfermidades da pele, como chagas, sarnas e erisipelas, originadas não só pelo ar abafado e miasmas pestilentos que exala o antro, mas ainda pela transpiração de corpos, pois às vezes se contam ali 400 infelizes’. Esta seria a descrição do local onde ficava a maioria dos prisioneiros, mas tinha ainda o porão da embarcação reservado para os rebeldes” (TRINDADE, 2007, p.38).

FIGURA 8 — Grada Kilomba, *O Barco*, 2019, Imagem de instalação. Foto de Moses Leo



FONTE: <https://bit.ly/3nHLU76>

Grada Kilomba destaca ainda que a instalação, ao lançar luzes para a morte e vida dos africanos que eram transportados nos barcos, constitui-se enquanto contranarrativa que se opõe à versão oficial da história portuguesa na qual a memória dos grandes navios é marcada pela visão idílica e nacionalista, relacionada ao passado de expansão marítima. É digno de nota ressaltar que o motivo do orgulho patriótico daquele país está ancorado no pioneirismo de Portugal no comércio transatlântico, desde o século XV, quando estabeleceu vários entrepostos comerciais, fortalezas e feitorias ao longo do litoral africano, resultando no fato de que “perto de 50% dos cerca de 11 milhões de escravos desembarcados na costa ocidental do Atlântico foram carregados a bordo de navios luso-brasileiros, seguidos pelos britânicos, com 26%, num distante segundo lugar [...]” (REIS; SILVA JR., 2016, p.16).

Cumprir refletir acerca da importância das embarcações enquanto importantes lugares de memória do tráfico transatlântico e dos trânsitos, nem sempre lineares, entre escravidão e liberdade. Os mares serviram de ponte para a manutenção das relações escravistas até o final do século XIX e formam uma rede transcultural e internacional que Paul Gilroy classifica como

Atlântico Negro, sendo os navios negreiros considerados como microssistemas, berço deste movimento cultural e político (GILROY, 2001, p. 17).

A centralidade das travessias transatlânticas durante os séculos de escravidão orienta inúmeras pesquisas nos campos da historiografia, da literatura e da arte. O proposital silenciamento e desinformação acerca da história da África contribui ainda para que as versões mais divulgadas acerca da escravidão, que consideram a história do continente africano unicamente a partir deste marco histórico, explorem os navios negreiros como primeiro lugar de memória no enredo da experiência humana da população sequestrada:

The middle passage was initially the primary site for the depiction of the trauma of slavery in terms of the problems it posed for the the art and collective consciences of European and American Societies. As a theme it occupied a position of unique importance during the first wave of English and French abolition from 1780 to 1807 (WOOD, 2000, p.14)⁴²

Se os horrores vivenciados a bordo dos navios negreiros serviu de repertório para a primeira fase das campanhas abolicionistas no começo do século XIX na França e Inglaterra, no plano internacional, uma das linhas de frente do abolicionismo britânico foi a fiscalização dos mares para impedir a permanência do contrabando de africanos conforme previsões dos acordos bilaterais de 1817; 26 de novembro de 1826 e posteriormente o conteúdo da lei Eusébio de Queirós, nº 581 de 4 de setembro de 1850. Nas costas brasileiras, principalmente a partir da metade do século XIX, a presença de navios ingleses fiscalizando a ocorrência do tráfico ilegal foi motivo de inúmeros e importantes conflitos diplomáticos entre os dois países, a exemplo da Questão Christie⁴³. A análise dos relatórios de governo da época dá conta de expressivo volume de manifestações e correspondências internas em que o Império do Brasil buscava se defender do que alegava ser um ataque à soberania nacional. Os supostos excessos da investida da Marinha Inglesa em águas brasileiras são assim denunciados pelo deputado João Manoel da Silva Pereira:

Esta rapacidade é atestada por todos os navegantes, e a provaremos, se for necessário, com exemplos próprios e estranhos, visto que, neste ponto, nosso fim é tornar mui claro esse espírito de pirataria da marinha inglesa, empregada na repressão ao tráfico de escravos, e a guerra que ela faz ao gênero humano com a bandeira da filantropia, hasteada nos principais mastros de suas embarcações de guerra. (PEREIRA, 1845, p. 96-97)

⁴² "A passagem do meio foi inicialmente o local primário para o desprezo do trauma da escravidão em termos dos problemas que representava para a arte e as consciências coletivas das sociedades europeias e americanas. Como tema, ocupou uma posição de importância ímpar durante a primeira onda de abolição inglesa e francesa de 1780 a 1807" (Tradução nossa).

⁴³ Ver: PARRON, Tâmis. **A política da escravidão no Império do Brasil, 1826-1865**. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

Apesar da referência ao “espírito de pirataria” inglês ser utilizado como força de expressão pelo deputado Pereira, a legislação interna do Brasil Império, no art. 4º da Lei Eusébio de Queirós, considera como pirataria a importação de africanos e estabelece medidas para a repressão do tráfico de escravos no território do Império. No âmbito penal, no Código Criminal do Império do Brasil, existe previsão expressa ao crime de pirataria:

Art. 82. Exercitar pirataria; e este crime julgar-se- ha commettido:

1º Praticando no mar qualquer acto de depredação, ou de violencia, ou contra Brasileiros, ou contra estrangeiros, com quem o Brazil não esteja em guerra.

2º Abusando da Carta de Corso, legitimamente concedida, para praticar hostilidades, ou contra navios brasileiros, ou de outras nações, que não fosse autorizado para hostilisar.

3º Apossando-se alguém do navio, de cuja equipagem fizer parte, por meio de fraude, ou violencia contra o Commandante.

4º Entregando alguém aos piratas, ou ao inimigo, um navio, a cuja equipagem pertencer.

5º Oppondo-se alguém por ameaças, ou por violencia, a que o Commandante, ou tripolação defenda o navio em occasião de ser atacado por piratas, ou pelo inimigo.

Penas - de galés perpetuas no gráo maximo; de prisão com trabalho por vinte annos no médio; e por dez no minimo.

6º Aceitando Carta de Corso de um Governo estrangeiro sem competente autorização. Penas - de prisão com trabalho por dous a oito annos.

Previsto dentre os crimes contra a segurança externa do país, o delito de pirataria (Arts. 82, 83 e 84) parece ter como objetivo principal coibir o conflito e confronto violento entre embarcações navegando na faixa de Oceano Atlântico sob controle do Império brasileiro. Em tempos de disputas políticas e diplomáticas para afirmação da soberania nacional sobre toda a extensão do território, a previsão do delito serve como defesa principalmente contra a Inglaterra em seu esforço de abolir o tráfico atlântico de escravizados, e preza pela garantia da calmaria nas transações marítimas que azeitavam a economia escravista (SÁ, 2019, p. 72).

Apesar dos esforços britânicos para repressão do tráfico negreiro e a despeito do empenho das autoridades brasileiras em tentar efetivar a lei de 7 de novembro de 1831, e posteriormente a lei de 4 de setembro de 1850, continuaram sendo ilegalmente desembarcados no Brasil milhares de africanos para serem introduzidos na escravidão.

Em 1842, entraram no Brasil 17.435 escravos; em 1846, 50.324; em 1848, 60 mil; em 1850, 23 mil; em 1851, apenas 3.287. Em 1852 setecentos escravos ainda descem nas costas brasileiras, mas, nos dois anos seguintes, não há notícias de africanos contrabandeados. (COSTA E SILVA, 2003, p. 27)

Mesmo antes da Lei de 7 de novembro de 1831, o tratado firmado com a Inglaterra em 23 de novembro de 1825, ratificado em 13 de março de 1827, proibiu o comércio de africanos para o Brasil a partir de 13 de março de 1830 e impôs fiscalização para punição do contrabando. A edição de 8 de outubro de 1831 do Jornal *O Novo Farol Paulistano* ilustra as circunstâncias de um desembarque clandestino:

Há dias desembarcaram no porto da Bertioga 270 escravos novos, vindos da Costa d'África. O juiz de fora da Vila de Santos foi imediatamente sequestrá-los, e estão em depósito. Dizem-nos que o navio em que vieram, retirando-se para fora do porto, dera à costa, e que morrera o capitão. Alguns marinheiros estão presos. Por oras ainda não se sabe a quem pertencem os escravos. Deus queira que em todas as partes haja tanta vigilância em não deixar entrar por contrabando em nossos portos essa classe desgraçada, e que os repetidos prejuízos dos especuladores os vão desanimando deste tráfico vergonhoso e bárbaro. (O Novo Farol Paulistano, 08 de outubro de 1831)

Em 3 de novembro de 1835, portanto, menos de um mês após a publicação da notícia sobre o desembarque ilegal no porto da Bertioga em São Paulo, o inspetor da Marinha, Sr. Joseph Pereira de Barros foi ao juízo de paz do primeiro distrito da cidade de Porto Alegre e “deu parte” do fato de ter encontrado dois pretos africanos, vindos de Santos, no Patacho Amizade Constante, embarcação cujo mestre era o Sr. Ignacio Antonio Cardozo.⁴⁴ Tratava-se de Mariana, com idade estimada entre 18 (dezoito) e 20 (vinte) anos e Antônio, contando com 10 (dez) ou 12 (doze) anos, ambos naturais de Angola. Em depoimento, o inspetor da Marinha informou que, “ao fazer a visita de estilo”, encontrou os dois jovens na embarcação e relatou: “pelas indagações a que procedi, conheci terem os mesmos vindos depois da lei que proíbe tal comércio e desembarque dos africanos”. Ouvido pelo delegado de polícia, Antônio informou que o primeiro porto do Império no qual haviam desembarcado foi o da Barra do Bertioga, onde foi um escaler buscar os muitos negros que aí estavam e os conduziu para a Alfândega da vila de Santos. Aí chegando foram para a casa “de um homem que lhes dava de comer” e daí foram para a porta do Juiz de Paz onde foram arrematados, com mais duas negras. Esta é toda a informação que o documento oferece acerca das circunstâncias da chegada dos africanos. Em lugar do depoimento de Mariana, que poderia nos oferecer mais dados, existe apenas o seguinte registro: “passou o dito Juiz a interrogar a preta Mariana pela maneira que havia feito ao preto Antônio a qual respondeu conformemente com o que o primeiro havia respondido” (SÁ, 2019, p. 121).

O cruzamento entre as fontes primárias, respectivamente notícia de jornal da capital paulista e processo crime no poder judiciário de Porto Alegre, aliado à análise da legislação da época, possibilita lançar luzes à história daquilo que poderia entrar para a história apenas como a notícia de mais um caso de ilegalidade relativo ao contrabando de africanos para o Brasil. Tendo em vista que o Brasil foi o destino final da maior parte das viagens transatlânticas realizadas durante os séculos de escravidão, não apenas os navios são importantes lugares de memória para os que aqui desembarcaram forçosamente, mas os locais de desembarque simbolizam o início da vida em escravidão no Brasil. Nos depoimentos de escravizados que

⁴⁴ APERS, Acervo do Judiciário, Porto Alegre, Processo crime, nº 509, 1835.

constam nas fontes primárias judiciais, muitas vezes a referência ao local de desembarque é a primeira ou única referência autobiográfica sobrevivente ao epistemicídio promovido pela gramática senhorial que orienta a produção de tais documentos institucionais:

[...] pode-se sugerir um segundo conjunto de questões sobre a retórica das fontes documentais para refazer a história da escravidão, o papel conferido aos relatos dos ex-escravos. Um pouco de prática jurídica indicaria que, mesmo no caso dos inquéritos e processos judiciais, quando aparecem algumas falas atribuídas a esses sujeitos é nítida a presença de um filtro racial que marca as fontes documentais em geral. Os relatos dos próprios negros ex-escravos são uma raridade. Isso se insere na própria lógica do racismo, que não se estrutura apenas pelo ódio ou desprezo, mas sobretudo pela indiferença pelo ponto de vista das vítimas. (DUARTE, SCOTTI, CARVALHO NETTO, 2019, p. 36)

A despeito da violência epistêmica que permeia os arquivos da escravidão, a partir do depoimento de Antônio, é possível reconstituir parte das tramas marítimas que o trouxe ao Rio Grande do Sul. A informação genérica de que “desembarcaram no Porto de Bertioga 270 escravos novos vindos da Costa d’África” é humanizada pela narrativa de vida, ainda que fragmentada, de dois dentre aqueles outrora considerados apenas números, mais alguns dentre os milhões de sequestrados em África e carregados em navios rumo à América. A voz de Antônio, registrada pelas autoridades da escravidão, atravessa o tempo até fazer-se em memória das trajetórias interrompidas da ancestralidade diaspórica e nos informar que Antônio, contando com aproximadamente 11 anos, e Mariana, com aproximadamente 19 anos, foram malungos de viagem: arrancados de Angola, desembarcados em São Paulo, encaminhados à Alfândega de Santos, posteriormente conduzidos em outro barco ao Rio Grande do Sul, primeiro juízo de paz da cidade de Porto Alegre.

A experiência de Mariana e Antônio evidencia, ainda, os caminhos internos e interprovinciais da diáspora africana, e os fragmentos de sua vida que nos são revelados conduzem a inúmeros outros questionamentos: havia algum grau de parentesco entre os jovens? outros familiares de cada um deles estavam presentes no navio? em caso positivo, a viagem para o sul do Brasil havia separado Mariana e Antônio de seus entes queridos? os rumos da vida em Porto Alegre possibilitaria a permanência do convívio entre os jovens malungos? Considerando que Paul Gilroy (2001) destaca a complexidade político-cultural dos navios negreiros, afirmamos ainda a sua importância epistemológica para a compreensão do Atlântico Negro, uma vez que as experiências de malungagem forjadas nos tumbeiros ao longo da travessia transatlântica evidenciam a agência das pessoas escravizadas no “malungo reinventar” (UM CORPO NO MUNDO, 2017) humanidade ao recriar laços afetivos violentados pelo sequestro em África. A história narrada em *Um defeito de cor* também aponta neste sentido

quando retrata a relação da pequena Kehinde com Tanisha, mulher até então desconhecida, que havia sido embarcada junto com ela, sua irmã gêmea Taiwo e sua avó:

Só mais tarde percebi que nada poderia deixar alguém mais selvagem do que a travessia da África para o Brasil, e eu também já tinha sido uma selvagem, só que não estava sozinha, pois tinha a Taiwo, a minha avó, a Tanisha, a Jamila e a Aja, só para falar das pessoas que me eram mais queridas. Senti muita falta delas e de todos que não cheguei a conhecer melhor, porque eram cúmplices. Mesmo assim, sabendo parte da minha história que eles também tinham vivido. Talvez a parte mais importante, porque mudava todo o resto de uma vida. (GONÇALVES, 2006, E-Book)

Kehinde falava iorubá e evé-fon, enquanto Tanisha se comunicava com ela “em uma mistura de iorubá e achanti” (GONÇALVES, 2006, E-Book), possuíam histórias diferentes que confluíram no caminho forçado para o Brasil através do compartilhar dos horrores da viagem. Após a morte da irmã e da avó de Kehinde, fica ainda mais evidente que a relação entre ela e Tanisha constitui um laço afetivo que exemplifica a configuração da família estendida comumente verificada entre os escravizados (SLENES, 2011): “a Tanisha disse que eu sempre poderia contar com ela, que poderia ver nela a mãe, a avó e a irmã perdidas” (GONÇALVES, 2006, E-Book). Assim, barcos, mares e portos de embarque e desembarque, testemunham (re) encontros e integram a memória física, geográfica, afetiva e espiritual do Atlântico Negro.

No Brasil, a lei Diogo Feijó impôs ao contrabando a necessidade de buscar novos locais de desembarque que fossem mais afastados da fiscalização, ampliando ainda mais as margens do Atlântico Negro através da utilização de faixas do litoral até então fora da rota do comércio transatlântico. Em 1852, o Relatório do Ministério de Justiça informa que o governo continuava com perseverança e energia a empregar todos os meios ao seu alcance para a completa extinção do tráfico e apresenta o número de africanos entrados no Brasil entre 1842 e 1851. Merece atenção o fato de que a maior quantidade de entradas está registrada para os períodos de 1846 e 1849, com uma média de 55.000 pessoas a cada ano. É dizer, pouco antes da lei de 1850 houve significativo aumento nos números do comércio ilegal de seres humanos para a escravidão. O referido Relatório do Ministério de Justiça informou ainda que em abril de 1852 um navio desembarcou aproximadamente duzentos africanos na deserta praia do Tramandahy na Província de São Pedro do Rio Grande do Sul. Consta que após o despacho da carga a embarcação encalhou e perdeu-se o seu rastro, motivo pelo qual não foi possível saber qual o país de procedência do navio. O Relatório discorre também sobre as dificuldades enfrentadas na investigação do caso e punição dos responsáveis:

Apesar de haver chegado tarde ao conhecimento do Governo um sucesso dado em uma praia erma e que nenhuma suspeita inspirava, foram apreendidos 24 desses africanos. As autoridades policiais do distrito, que pelo silêncio guardado se mostraram pelo menos negligentes, foram demitidas e processadas. A espera de colheita de provas suficientes houve demora na formação da culpa aos indiciados

importadores; em vista porém das repetidas e terminantes ordens do Governo, é de crer-se que a esta hora esteja concluído o processo. (Relatório Ministério de Justiça, 1852, p. 05)

O emblemático caso do desembarque clandestino no Tramandahy em 1852 tem sido objeto de muitas pesquisas em arquivos e hoje se sabe que o navio é identificado como “Palmeira” e o ponto do desembarque localizado ao norte da província, num local também conhecido como Capão Alto ou Capão da Negrada. O Laboratório de História Oral e Imagem (LABHOI) da Universidade Federal Fluminense, em parceria com o Comitê Científico Internacional do Projeto da UNESCO “Rota do Escravo: Resistência, Herança e Liberdade”, desenvolveu pesquisa histórica que resultou na elaboração do *Inventário dos Lugares de Memória do Tráfico Atlântico de Escravos e da História dos Africanos Escravizados no Brasil*⁴⁵. No mapeamento dos diversos portos, locais de quarentena e áreas de desembarque ilegal de africanos consta o Capão da Negrada:

O desembarque clandestino de abril de 1852, procedido pelo navio Palmeira, é tido como o último afluxo de cativos oriundos da África para a província do Rio Grande do Sul, tendo ocorrido na Praia do Barco – localidade também chamada de Capão Alto ou Capão da Negrada –, no município de Capão da Canoa (então pertencente a Conceição do Arroio, atualmente denominada Osório). Relatos coletados junto a moradores da região – comunidade remanescente de quilombos de Morro Alto – apontam para a existência de um naufrágio deste navio, e mesmo para a identificação de seus destroços em momentos de maré baixa. Segundo esta narrativa, alguns negros escaparam e se estabeleceram como livres na região. Não obstante, muitos teriam sido vendidos em um leilão clandestino e, posteriormente, alguns deles apreendidos como africanos livres pelas autoridades. (LABHOI, [20--])

A história oral da comunidade quilombola de Morro Alto, em diálogo com a pesquisa em fontes primárias documentais da época, consegue ampliar a narrativa acerca do destino de alguns dos africanos desembarcados no Capão da Negrada. Alguns dias após a chegada da carga do navio Palmeira, em 30 de abril de 1852, na Secretaria de Polícia de Porto Alegre foi iniciado o processo sumário de formação de culpa contra José Geraldo de Godoy e Nicolau dos Santos Guterres indiciados pelo crime previsto “no artigo 179 do Código Criminal nos termos da lei de 7 de novembro de 1831, por haverem comprado africanos boças que foram apreendidos”⁴⁶. O caso foi iniciado a partir da provocação do cidadão Joaquim Domingues D’Oliveira que denunciou a existência de diversos africanos que, havendo sido ilegalmente desembarcados na costa do Tramandahy, encontravam-se sofrendo cativo ilícito em diversos pontos da região. Após o início das diligências policiais, foram encontrados três africanos trabalhando nas terras de Godoy e Guterres. Iniciadas as investigações acerca da ilegalidade do desembarque dos africanos, foi-lhes perguntado acerca do nome e nação, sem qualquer questionamento sobre a

⁴⁵ Para mais informações, cf. <https://bit.ly/3eN0tIH>

⁴⁶ APERS, Acervo do Judiciário, Porto Alegre, Processo crime, nº 3511, 1852.

sua chegada ao Brasil. O primeiro interrogado afirmou ter por nome Rafael e ser de nação congo e, segundo os peritos, teria entre dezesseis e dezoito anos. O segundo, também de nação congo, aparentava ter a mesma idade de Rafael, apresentou-se como Mabungo e, logo após o registro do dito nome, consta entre aspas a seguinte informação: “há de ser batizado com o nome de Manoel”. Por fim, o terceiro indivíduo apreendido afirmou se chamar Antônio e ser de nação Monjolo⁴⁷ (SÁ, 2019a, p. 131).

Apesar da violência colonial que veda a Rafael, Mabungo e Antônio a possibilidade de apresentarem versões próprias sobre a sua história, o cruzamento de fontes orais do presente com a pesquisa historiográfica comprometida com a leitura crítica, a contrapelo, das fontes primárias institucionais apresenta a possibilidade de preencher com conteúdo o direito à memória sobre a escravidão negra no Brasil ao ampliar e humanizar a narrativa histórica sobre um “desembarque clandestino de africanos” através do ato de nomear, evocar a memória daqueles que até então eram apenas africanos em rotas do Atlântico Negro.

O simbolismo de todo conteúdo, substância e consequências culturais, políticas, jurídicas, econômicas e sociais representado pelo movimento dos barcos entre os continentes é fundamental para a definição do Atlântico Negro, proposta por Gilroy (2001), colocando esses espaços como recipientes de muitos mundos, nascedouros e berços em movimento de múltiplos mundos. A exemplo da proposta de intervenção “O Barco” de Grada Kilomba, ao longo do Atlântico em muitos lugares de memória, como museus que se dedicam a retratar a escravidão, informações, e muitas vezes reproduções ou representações, sobre o navio negreiro ocupam posição de destaque.

O Museu Afro Brasil, localizado em São Paulo e

[...] inaugurado em 2004, a partir da coleção particular do Diretor Curador Emanuel Araujo, o Museu Afro Brasil construiu, ao longo de 10 anos, uma trajetória de contribuições decisivas para a valorização do universo cultural brasileiro ao revelar a inventividade e ousadia de artistas brasileiros e internacionais, desde o século XVIII até a contemporaneidade [...] (MUSEU AFRO BRASIL)

Dentre as mais de 6 mil obras que abriga, apresenta instalação de réplica da carcaça de um navio negreiro:

⁴⁷ Para análise detalhada do caso, ver: SÁ, Gabriela Barretto de. **A negação da liberdade**. Direito e escravização ilegal no Brasil oitocentista. Belo Horizonte: Letramento/Casa do Direito, 2019.

FIGURA 9 — Detalhe de réplica de um navio negreiro integrante da coleção no Museu Afro Brasil



FONTE: <https://bit.ly/3nK52B3>.

Além do Museu Afro Brasil, o International Slavery Museum, localizado em Liverpool, Inglaterra, na seção Middle Passage, dedicada à travessia atlântica, destaca que “the central interactive in this gallery features a two minute recreation of that journey. Please be warned that it includes graphic scenes of life on board a slave ship”⁴⁸ (INTERNATIONAL SLAVERY MUSEUM, *webpage*⁴⁹). Antes de direcionar seu espírito de pirataria para fiscalizar o fim do tráfico no mar do Brasil, a Inglaterra por muito tempo foi protagonista no comércio negreiro: “[...] os dois principais portos onde se organizaram as viagens negreiras, Rio de Janeiro (18%) e Salvador (16,3%), localizavam-se no Brasil, com o porto inglês de Liverpool (16%) posicionado em terceiro lugar no ranking geral, quase na mesma dimensão de Salvador” (REIS; SILVA JR, 2016, p. 16).

⁴⁸ “[...] interativo central nesta galeria apresenta uma recriação de dois minutos dessa viagem. Esteja avisado de que inclui cenas gráficas da vida a bordo de um navio negreiro.” (Tradução nossa)

⁴⁹ Disponível em: <https://bit.ly/3aZXsxl>. Acesso em: 01 jun. 2020.

Em quase todos os museus⁵⁰ visitados durante as pesquisas de campo realizadas durante o período de doutorado-sanduíche nos Estados Unidos, foi frequente a representação do armazenamento de pessoas nos porões dos navios negreiros. Os navios são a materialização da primeira ruptura com o continente africano que passa a compor a nossa história diaspórica como este “lugar impreciso por falta de informações históricas, portanto vazios de nossa história e de nossa memória [...]” (EVARISTO, 2016a, p. 49). Apesar dos apagamentos impostos à esta memória que corresponde aos vínculos que constroem o patrimônio de escrevivências ancestrais que integram o direito à memória e ancestralidade, as memórias das experiências destes milhões de seres humanos arrancados de um continente para outro segue viva na tradição oral no Oceano Atlântico e em outros locais de memória que serviram de palco para essa história. É preciso ter ouvidos atentos para escutar esses cantos ancestrais abafados pelo tempo, mas que seguem ecoando.

2.2 REIVINDICANDO O DIREITO DE ESCUTAR NOSSOS FANTASMAS

Dentre os locais de memória inventariados pelo projeto do LABHOI-UFF, cabe destacar o Cemitério dos Pretos Novos localizado na zona portuária do Rio de Janeiro:

Os africanos recém-chegados (os pretos novos) que não conseguiam resistir aos sofrimentos da viagem tinham como destino final uma vala comum onde seus corpos eram depositados e incinerados. O Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro registra, entre 1824 e 1830, um total de 5.868 mortes de pretos novos na Freguesia de Santa Rita. Em 1830, o cemitério foi fechado. Em função do aumento populacional da área, começou a ser criticado pelo fato de exalar mau cheiro pela região próxima e de gerar doenças na cidade. Os vestígios arqueológicos do Cemitério dos Pretos Novos foram recentemente descobertos, após obra de reforma em uma casa particular. No local foi criado o Instituto de Pesquisa e Memória Pretos Novos. As investigações realizadas comprovaram a presença de uma população predominantemente jovem, originária da África Central.

A descoberta do Cemitério dos Pretos Novos, em 1996, lança luzes a um dos temas ainda pouco explorados pela historiografia que é a realidade dos africanos recusados, aqueles

⁵⁰ Dentre os museus visitados, destaque: National Museum of African American History and Culture (localizado na cidade de Washington D.C), the National Civil Rights Museum (localizado na cidade de Memphis), The Legacy Museum (localizado na cidade de Montgomery), The Schomburg Center for Research in Black Culture (localizado na cidade de New York), The National Memorial for Peace and Justice (localizado na cidade de Montgomery), The Whitney Plantation (localizado na zona rural da cidade de New Orleans), The Davies Manor Plantation (localizado na zona rural da cidade de Memphis), The New Orleans Historic Collection (localizado na cidade de New Orleans), The Museum of Alabama (localizado na cidade de Montgomery), The San Diego Museum of Man (localizado na cidade de San Diego); The Apex Museum (Localizado na cidade de Atlanta).

que após o desembarque nos portos de destino não apresentavam as condições de saúde necessárias para a venda. Acerca do tema, a Professora Maria Fuentes, da Rutgers University, vem desenvolvendo pesquisa ainda sem publicação⁵¹, com base em arquivos do Caribe, Estados Unidos e América Espanhola, onde é possível encontrar indícios, ainda que escassos, da existência de “refused bodies” (corpos recusados) referidos como “waste” (resto, refugo), como referência à existência de seres humanos que sobreviveram à viagem transatlântica, mas que faleceram antes que pudessem ser vendidos. Fuentes (2020, informação oral) destaca que tais evidências sugerem que, mesmo frente à precariedade da vida e da existência imposta pela escravidão, é possível encontrar aqueles que, além da falta de reconhecimento de humanidade inerente à escravidão podem ser considerados completamente sem valor, vez que foram destituídos também do valor econômico de mercadoria. A personagem, Kehinde, do romance histórico *Um defeito de cor*, apresenta relato sobre a minusvalia atribuída por alguns escravizados colocados à venda no comércio de pessoas para a escravidão:

Os pretos que estavam naquele armazém provavelmente tinham ido do navio para lá, sem passar pelo período de descanso e recuperação. Ou estavam lá havia muito tempo, à espera de alguém que se interessasse por eles, não sendo cuidados por quem apenas intermediava a venda e não tratava bem de peça alheia. Na verdade, tamanho descaso fazia com que se tornassem peças que ninguém nunca ia querer. (GONÇALVES, 2006, E-Book)

No caso do Cemitério dos Pretos Novos, que funcionou entre 1772 a 1830, as condições degradantes com que tais corpos eram descartados é descrita por G. W. Freireyss, viajante europeu: “No meio deste espaço (de 50 braças) havia um monte de terra da qual, aqui e acolá, saíam restos de cadáveres descobertos pela chuva” (INSTITUTO PRETOS NOVOS, *webpage*⁵²). A ausência de preparo dos corpos dos “preto-novos” para sepultamento, a aparência de descarte em vala comum, confirmam a condição de pouca valia daqueles corpos recusados pelo mercado escravista:

De outro, estariam os funerais destinados a pobres, escravos, indigentes, suicidas e executados. Essas cerimônias - quando existiam - eram destituídas de pompa, e a variação se dava pelo segmento a que pertencia o morto. Se se tratasse de indigente, suicida, justicado ou “preto novo” (recém-chegado/a da diáspora africana, encontrado/a sem vida quando do desembarque do navio nos portos ou que morresse no mercado onde aguardava ser comprado/a), o destino seriam os cemitérios descolados dos templos católicos, como aqueles mantidos como obras de caridade pela Santa Casa de Misericórdia da respectiva localidade. Exemplos eram o cemitério que ficava atrás do Hospital da Misericórdia, no Rio de Janeiro; o dos Aflitos, em São Paulo; o Campo da Pólvora, em Salvador. No Rio, dado o grande volume do tráfico africano, a partir de meados do século xviii passou a existir um cemitério específico para os “pretos novos”. Considerava-se degradante o sepultamento nesses espaços, pois era realizado com ritos sumários em covas rasas, às vezes coletivas, algumas sujeitas à visita de cães e porcos que devoravam partes dos corpos mal enterrados. O

⁵¹ Palestra na Universidade da Pensilvânia em 27 de janeiro de 2020.

⁵² Ver: <http://pretosnovos.com.br/>

trajeto era percorrido em rede, sem cortejo ou velas. Mas, no caso de o defunto, mesmo sendo escravo, ter se inserido numa rede comunitária e/ou paroquial quando vivo, ele poderia obter sepultura nos adros e cemitérios em volta dos templos católicos, cujas covas eram gratuitas. (RODRIGUES, 2018, E-Book)

Segundo Claudia Rodrigues (2018)⁵³, os rituais fúnebres da população escravizada no Brasil oitocentista não foram vivenciados do mesmo modo nas diferentes regiões do país e circunstâncias sociais nas quais estava inserido o sujeito durante sua vida. A extensa presença de africanos trazidos para o Brasil nos séculos XVII e XVIII possibilitou a formação das irmandades religiosas⁵⁴ através da associação de escravizados africanos, quase sempre organizados por nações que, angariando doações, garantiam a compra de alforrias, o custeio de sepultamentos e rituais com dignidade para os defuntos que outrora, carecendo de rede social, poderiam ser simplesmente corpos insepultos, lançados na rua “na calada da noite”, pelos seus proprietários.

Pode-se verificar ainda a agência das irmandades na manutenção da tradição dos ritos fúnebres aos seus membros, honrarias de última hora que, na contramão da ideologia escravista, reafirmavam a humanidade do defunto através da garantia de sepultamento digno capaz de simbolizar a passagem tranquila para o outro mundo: “[...] o que importava para os afiliados às irmandades era a realização de funerais, pois os africanos eram muito ciosos de ritualizações, em especial por ocasião da morte, dada a forte ligação com os ancestrais.” (RODRIGUES, 2018, E-Book).

Natural de Eboe, atual Nigéria, em sua autobiografia Olaudah Equiano também nos informa sobre como as ritualizações para os ancestrais estavam diariamente presentes na vida dos africanos, a alimentação, por exemplo, era precedida por um ritual em que bebida e comida eram oferecidos para os espíritos responsáveis por encaminhar os vivos e protegê-los do mal (EQUIANO, 1789, p. 07). Ainda sobre as memórias de infância acerca de práticas e rituais de conexão com os ancestrais, Equiano nos conta da existência de sacerdotes que ele descreve como homens sábios e com barbas longas e poderes mágicos. O sepultamento desses homens apresentava ritualística própria como sacrifício de animais:

⁵³ Sobre o tema ver, também, REIS, João José. **A morte é uma festa: Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX.** São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

⁵⁴ “A garantia de uma boa morte, com funeral, tumba, missas, é um tema tratado com grande cuidado nos compromissos das irmandades negras. Os altíssimos custos que envolviam todos esses ritos, além da importância da ancestralidade para os africanos, certamente foi um atrativo ímpar para o ingresso numa fraternidade. A relativa autonomia que possibilitava às agremiações a gestão dos recursos arrecadados entre os irmãos ou através de esmolas, deve ter despertado o interesse de escravos, libertos e gente de cor livre pelos prestigiados cargos de direção nas confrarias. Ao longo do século XVIII, são várias as histórias de disputas - internas e externas às organizações - pelos cargos de escrivão, tesoureiro e juizes. As irmandades de negros podiam construir, zelar e administrar suas igrejas e capela.” (REGINALDO, 2018, E-Book)

Most of their implements and things of value were interred along with them. Pipes and tobacco were also put into the grave with the corpse, which was always perfumed and ornamented, and animals were offered in sacrifice to them. None accompanied their funerals but those of the same profession or tribe. These buried them after sunset, and always returned from the grave by a different way from that which they went. These magicians were also our doctors or physicians.⁵⁵

Independente do pertencimento a irmandades religiosas, existem registros iconográficos, arqueológicos e da tradição oral que dão conta da existência de vasta ritualística fúnebre entre a população negra diaspórica durante a escravidão, composta por cânticos, rezas e rezas cantadas. Dentre o gênero conhecido como Canções Escravas, encontrado em distintos lugares da América, verificam-se cânticos específicos entoados em distintos momentos da vida social, relacionados ao trabalho, religiosidade, lazer, ou apenas relatando as experiências de vida e morte no cativeiro⁵⁶. No Brasil, as canções escravas são conhecidas como Vissungos, Cantos de Trabalho ou Canto dos Escravos. No romance *Ponciá Vicêncio*⁵⁷, Luandi, irmão da protagonista, muito tempo após a morte do pai, que havia nascido ainda durante a escravidão, mantinha viva a memória cantada que era passada de geração em geração:

Cantou alto uma cantiga que aprendera com o pai, quando eles trabalhavam na terra dos brancos. Era uma canção que os negros mais velhos ensinavam aos mais novos. Eles diziam ser uma cantiga de voltar que os homens, lá na África, entoavam sempre quando estavam regressando da pesca, da caça ou de algum lugar. O pai de Luandi, no dia em que queria agradecer à mulher, costumava entoar aquela cantiga ao se aproximar de casa. Luandi não entendia as palavras do canto, sabia, porém, que era uma língua que alguns negros falavam ainda, principalmente os velhos. Era uma cantiga alegre. Luandi, além de cantar, acompanhava o ritmo batendo com as palmas das mãos em um atabaque imaginário. (EVARISTO, 2003, p. 87)

Em 1982, doze Vissungos da região de Diamantina foram gravados no CD *Canto dos Escravos* pelas vozes dos sambistas Geraldo Filme, Tia Doca da Portela e Clementina de Jesus. Acerca desta última, Clementina de Jesus, nascida em 1901 na região de Valença, Rio de

⁵⁵ "A maioria de seus implementos e coisas de valor foram enterrados junto com eles. Cachimbos e fumo também eram colocados na sepultura com o cadáver, que sempre estava perfumado e ornamentado, e animais eram oferecidos em sacrifício. Nenhum acompanhou seus funerais, mas aqueles da mesma profissão ou tribo. Estes os enterraram após o pôr-do-sol e sempre voltaram do túmulo por um caminho diferente daquele por onde foram. Esses mágicos também eram nossos médicos ou médicas." (Tradução nossa)

⁵⁶ "Por exemplo, uma comunidade étnica do continente americano preservou a memória dos cantos entoados nos funerais, casamentos, batismos, que expressam a dor, a alegria, vindos do antigo país de origem, e que são cantados há cem anos ou mais em diversas ocasiões da vida familiar. Ora, o africano deportado não teve a possibilidade de manter, de conservar essa espécie de heranças pontuais. Mas criou algo imprevisível a partir unicamente dos poderes da memória, isto é, somente a partir dos pensamentos do rastro/resíduo, que lhe restavam: compôs linguagens crioulas e formas de arte válidas para todos, como por exemplo a música de jazz, que é re-constituída com a ajuda de instrumentos por eles adotados, mas a partir de rastros/resíduos de ritmos africanos fundamentais." (GLISSANT, 2005, p. 19-20)

⁵⁷ Em outra passagem, o pai da protagonista, filho de escravizados, mantém a tradição do canto de trabalho até o momento de sua morte numa "tarde clara, em que o sol cozinhava a terra e os homens trabalhavam na colheita, enquanto todos entoavam cantigas ritmadas com o movimento do corpo na função, naquela tarde [...]" (EVARISTO, 2003, p. 30).

Janeiro e falecida em 1987, relatou em muitas entrevistas que não lembrava exatamente a origem do domínio daquelas canções e melodia, mas conta que cresceu ouvindo sua mãe, filha da escravizada Teresa Mina, entoar cantigas como aquelas enquanto lavava roupas no rio. Do relato de Clementina sobressai, mais uma vez, a força da ancestralidade africana, preservada através da oralidade, e integrante da memória e do patrimônio imaterial afro-brasileira, e que ainda hoje são cantadas e narradas através da tradição oral de algumas comunidades outrora escravistas no estado de Minas Gerais:

São cantos de trabalho herdados dos escravos, que ele aprendeu ouvindo os moradores das vizinhas comunidades negras do Baú e Ausente [...], quando estes transportavam seus defuntos em redes para enterrá-los na cidade. O primeiro canto expressa a dor e o cansaço dos carregadores caminhando léguas a pé entre as serras; os outros dois [...] marcam o momento em que, aproximando-se do cemitério, os companheiros encomendam a alma do morto, para que possa ganhar com suavidade a terra dos ancestrais. (Encarte do CD *Congado mineiro*, p. 8 *apud* FREITAS; QUEIROZ, 2015, p. 40)

O trecho acima faz referência ao Vissungo intitulado “Canto para carregar Defuntos em Rede” e integra o projeto musical promovido pelo Itaú Cultural *Documentos Sonoros Brasileiros — Acervo Cachueira! — v. 01 — Congado Mineiro*, gravado no começo da década de 1990 em diversos municípios de Minas Gerais. Algumas imagens de rituais fúnebres de escravizados, elaboradas por viagens europeus no século XIX, retratam o uso das redes para carregar os falecidos a caminho do enterro:

FIGURA 10 — Jean Baptiste Debret. Enterro de uma mulher negra, c. 1835



FONTE: Jean Baptiste Debret, *Voyage Pittoresque et Historique au Bresil* (Paris, 1834-39), v. 3, plate 16 (top), p. 152. <https://bit.ly/3nTECx6>.

FIGURA 11 — Gravura *Funeral of a Negro*. Desenhista G. Hunt a partir de Henry Chamberlain. 1822



FONTE: Disponível em: <https://bit.ly/3ejy2wJ>.

Ainda sobre a presença da música ancestral nas tradições orais da diáspora africana, no livro *As Almas da Gente Negra* (1999), o autor W. E. B. Du Bois inicia cada um dos capítulos da obra com versos das “Slaves Songs” ou “Negro Spirituals” norte-americanas: “um eco fantasmagórico dessas sofridas canções de antanho, nas quais a alma dos negros escravos se dirigiram aos homens” (DU BOIS, 1999, p. 298). Uma das estrofes citadas pelo autor é parte da canção “Wrestlin’ Jacob”:

Caminho pelas alamedas do cemitério
 Para deitar este corpo;
 Da lua e das estrelas conheço o nascer;
 Caminho à luz da lua; caminho à luz das estrelas;
 Vou deitar-me no túmulo e esticar os braços,
 Irei para o julgamento na tarde desse dia,
 E minha alma, e tua alma vão se encontrar nesse dia,
 Quando deitar este corpo, enfim.

Os versos acima fazem referência à crença religiosa de salvação da alma após a morte, tema recorrente em muitas das canções negras norte-americanas. No filme *12 Anos de Escravidão* (2014) de Steve McQueen, baseado na autobiografia de Solomon Northup, publicada pela primeira vez nos Estados Unidos em 1853, a canção “Roll Jordan Roll” é entoada em coro durante a cena de um sepultamento de escravizado realizado na plantation onde a história é ambientada⁵⁸. A referida canção ainda hoje é um clássico da música gospel de

⁵⁸ Uma das fazendas de plantation visitadas durante as pesquisas de campo foi a Whitney Plantation, localizada na zona rural do estado da Louisiana, que serviu de cenário para algumas das locações do filme *12 Anos de*

tradição negra e apresenta diversas referências bíblicas ao Rio Jordão, batismo, vida, morte e renascimento.

FIGURA 12 — Cena do filme *12 Anos de Escravidão* — Ritual Fúnebre



FONTE: CENA Inesquecível — *12 anos de escravidão*, 2014.

O rito fúnebre, além de expressar o momento de luto do ente querido, simboliza o ato de fé de rezar e rogar aos céus para que aquele que se foi alcance a outra vida, marcada pela liberdade que somente a misericórdia divina é capaz de conceder. Um dos versos do Spiritual “Wrestlin’ Jacob” evidencia a espera pela redenção da escravidão através da chegada ao plano superior: “Vou deitar-me no túmulo e esticar os braços”. Na imagem abaixo, o pintor J. Antrobus ilustra um enterro de escravizado em uma plantation durante o século XIX:

Escravidão. Diferente da maioria das fazendas do gênero, a Whitney Plantation tem como objetivo preservar as informações e elementos acerca da população escravizada que ali viveu.

FIGURA 13 — *Plantation Burial*. 1860 oil on canvas by John Antrobus. Exposta no Museu “The Historic New Orleans Collection”



FONTE: Foto de Acervo pessoal.

Na pintura de John Antrobus se destaca no centro da imagem um pregador negro que conduz a cerimônia e, próximo ao túmulo, ergue as mãos aos céus clamando aos céus para que aquela alma ali seja recebida. As outras pessoas negras, algumas crianças⁵⁹, que compõem a imagem expressam tristeza e condolências com o companheiro de trabalho escravo ali sepultado.

Porém, não ocorria em todas as fazendas do sul dos Estados Unidos funerais de pessoas escravizadas marcados por rituais e manifestações derradeiras de estima e afeto. A autobiografia da jovem escravizada Harriet Jacobs, escrita em 1861, informa-nos que na propriedade vizinha àquela em que cresceu, no sul dos Estados Unidos, dois escravizados se aproveitaram de uma inundação que destruiu o depósito de víveres da fazenda e pegaram para si pedaços de carne e garrafas de vinho. Assassinados a mando do senhor, a viagem daquelas pobres almas ao mundo dos mortos foi realizada com indiferença: “Uma caixa qualquer serviu de caixão⁶⁰, e o enterro foi igual ao de um cachorro. Ninguém abriu a boca. Assassinato era tão

⁵⁹ Sobre funerais de crianças e presença de crianças em enterros: “Já estava lá fazia quase um ano quando uma amiguinha querida foi enterrada. Ouvi a mãe dela chorando enquanto a terra caía sobre o caixão de sua única filha e dei as costas para a cova” (JACOBS, 2019, E-Book).

⁶⁰ João Reis destaca que após longa disputa pelo direito de enterrar seus mortos com dignidade, as irmandades negras na Bahia, na última década do século XVIII, já são mais frequentes nas documentações históricas a

comum naquela fazenda que o senhor tinha medo de ficar sozinho depois do cair da noite. Talvez acreditasse em fantasmas” (JACOBS, 2019, E-Book).

No quadro, o local destinado ao enterro é em meio a densas árvores e próximo ao rio Mississippi que aparece no detalhe do canto esquerdo da pintura. Na fazenda onde morava, localizada numa cidade da Carolina do Norte, Harriet Jacobs, então uma adolescente escravizada, informa-nos que também ali o cemitério ficava em meio à natureza⁶¹: “o cemitério ficava no meio do mato e o anoitecer estava se aproximando. Nada rompia a imobilidade quase funérea, a não ser o pio ocasional de uma ave.” (JACOBS, 2019, E-Book). No mesmo sentido é o relato de Equiano na sua autobiografia:

When she went to make these oblations at her mother's tomb, which was a kind of small solitary thatched house, I sometimes attended her. There she made her libations, and spent most of the night in cries and lamentations. I have been often extremely terrified on these occasions. The loneliness of the place, the darkness of the night, and the ceremony of libation, naturally awful and gloomy, were heightened by my mother's lamentations; and these, concurring with the cries of doleful birds, by which these places were frequented, gave an inexpressible terror to the scene. (EQUIANO, 1789, p.12)⁶²

A imagem central sugere um único jazigo, no entanto, em alguns casos era possível utilizar a mesma cova para o enterro de mais de uma pessoa escravizada, conforme exemplifica a imagem abaixo:

referência à utilização de caixões. Isto porque: “Entre os acessórios funerários, aquele em que se conduzia o cadáver era o que melhor definia a dignidade da morte” (REIS, 1991, p.186).

⁶¹ Harriet Jacobs conta que, após o fim da Revolta liderada por Nat Turner, o medo dos senhores de que novas rebeliões acontecessem desencadeou uma série de interdições de vida social e restrições aos direitos dos escravizados: “Os escravos imploravam o privilégio de voltar a se reunir na sua igreja no mato, com o cemitério ao redor. Havia sido construída pelas pessoas negras, e elas não tinham alegria maior do que se encontrar ali para, juntas, entoar cânticos e aliviar o coração em orações espontâneas.” (JACOBS, 2019, E-Book).

⁶² “Quando ela ia fazer essas oblações no túmulo de sua mãe, que era uma espécie de casinha solitária de palha, eu às vezes a esperava. Lá ela fez suas libações e passou a maior parte da noite chorando e lamentando. Muitas vezes fiquei extremamente apavorado nessas ocasiões. A solidão do lugar, a escuridão da noite e a cerimônia da libação, naturalmente horrível e sombria, foram intensificadas pelas lamentações de minha mãe; e estes, concordando com os gritos de pássaros tristes pelos quais esses lugares eram freqüentados, deram um terror inexprimível à cena.” (Tradução nossa)

FIGURA 14 — Lápide. Cemitério Histórico de Rhode Island, Providence, Estados Unidos



FONTE: Arquivo pessoal da autora.

A lápide acima está localizada no Cemitério Histórico do estado de Rhode Island, atrás da Catedral de Saint Jhon, na cidade de Providence, localizado no norte dos Estados Unidos, importante porto escravista norte americano durante os séculos XVIII e XIX. A colagem que abre este capítulo tem como base o registro do momento em que eu estava lendo e fotografando as inscrições da lápide. Apesar de não se tratar de um cemitério para pessoas escravizadas, é possível encontrar alguns poucos epitáfios que fazem referência à essa parcela da população. Assim, na imagem da foto, na mesma tumba estão sepultadas três mulheres: “Em memória de Philis, Rose e Fanny, três respeitáveis pessoas negras que serviram lealmente na casa do Senhor Samuel Chace” (Tradução nossa), seguida dos seguintes versos: “The wise, the gay, the humble and the exalted, the beautiful and the deformed must all moulder in the same native clay⁶³”. O local é uma das atrações do roteiro de “14 pontos de interesse sobre História Negra da cidade Providence” e, segundo os organizadores do roteiro, Philis faleceu entre 1790 e 1793, era mãe de Rose, falecida em 1801, sendo esta última a mãe de Fanny, três gerações de mulheres

⁶³ “O sábio, o alegre, o humilde e o exaltado, o belo e o deformado devem todos se moldar na mesma argila nativa.” (Tradução nossa)

escravizadas de uma mesma família que, em reconhecimento à lealdade na prestação de serviços, receberam as honrarias do reconhecimento enquanto pessoas, qualificadas respeitáveis, apesar de negras e escravizadas e, por consequência fizeram jus a possuir uma lápide com identificação e o reconhecimento enquanto núcleo familiar, mesmo em meio à escravidão.

O reconhecimento póstumo da integridade daquelas mulheres negras dialoga com algumas passagens da narrativa autobiográfica de Harriet Jacobs, como no caso de tia Nancy, mulher escravizada que por toda sua vida serviu como ama-seca (babá) dos filhos da família do Sr. Flint, médico e importante membro da igreja local. Quando tia Nancy faleceu a lealdade dos serviços prestados fez com que a Sra. Flint decidisse que o pastor deveria realizar o enterro no cemitério da família dos proprietários, fato inédito vez que “nenhuma pessoa negra jamais tinha tido permissão para ser enterrada no cemitério dos brancos [...]” (JACOBS, 2019, E-Book). Diante do pedido da Sra. Flint, o próprio pastor que “[...] sabia que todos os falecidos da família de tia Nancy estavam deitados juntos no antigo cemitério de escravos.”, ponderou sobre a necessidade de autorização de Martha, mãe da falecida. Assim, “[...] quando minha avó foi consultada, ela na hora quis que Nancy repousasse com todo o resto da família, no lugar onde seu corpo velho seria enterrado. A Sra. Flint graciosamente acatou o seu pedido, apesar de dizer como lhe doía ver Nancy enterrada longe dela” (JACOBS, 2019, E-Book). Não fosse a intervenção do pastor, talvez a família de Harriet não tivesse nem o direito de decidir sobre o lugar de descanso de tia Nancy, vez que a solidariedade branca e escravocrata parecia estar ancorada num direito de propriedade que se estendia sobre a vida e além vida dos escravizados. O caso nos leva a questionar se no caso das três mulheres negras sepultadas em Rhode Island, os seus entes queridos foram consultados pelos senhores acerca do local mais adequado para o descanso eterno. Será que o cemitério localizado no fundo da catedral de Saint John seria um local acessível e seguro para a circulação de pessoas negras e escravizadas que eventualmente desejassem visitar aquele túmulo?⁶⁴ Igualmente, os dois casos revelam a manobra dos brancos de tentar escravizar a memória daquelas pessoas atrelando-as eternamente à servidão forçada.

No caso de Rhode Island, ainda que houvesse o honroso registro sobre o quão valorosas foram, aquela geração de mulheres da mesma família estava enterrada naquele lugar por conta da condição de que “serviram lealmente na casa do Senhor Chaste”. Do mesmo modo, a

⁶⁴ Harriet Jacobs relata que as perseguições do Sr. Flint lhe acompanhavam até mesmo quando ia visitar o túmulo da mãe: “Meu senhor vinha ao meu encontro a cada passo, me fazendo lembrar que eu lhe pertencia e jurando pelo céu e pela terra que iria me convencer a me submeter a ele. [...] Se me ajoelhasse ao lado do túmulo da minha mãe, a sombra escura dele caía sobre mim até mesmo ali” (JACOBS, 2019, E-Book)

bondosa Nancy serviu na casa da família branca do sul daquele país e nunca constituiu prole, já que das seis vezes que deu à luz, nenhuma das pequenas almas vingou. Dormiu todas as noites na casa grande para garantir diuturnamente o cuidado das crianças e o conforto dos senhores, daí a dor branca manifestada pela Sra. Flint⁶⁵ diante do fato de que tia Nancy, enfim e para sempre, estaria fora do seu controle e vigilância já que “seria enterrada longe dela”. Assim, a paz eterna da tia de Harriet foi garantida pela família que pagou pelo funeral e adotou as providências que “foram simples mas perfeitamente respeitáveis” para o ritual de despedida que “[...] foi comentado pelos escravos como um enterro muito grandioso” (JACOBS, 2019, E-Book). Ainda sobre o enterro, ao qual a sobrinha escritora não compareceu por estar na condição de fugitiva procurada pelos proprietários, foi-lhe relatado que “havia uma grande aglomeração de pessoas negras, cativas e livres, e alguns poucos brancos que sempre tinham sido simpáticos à nossa família” (JACOBS, 2019, E-Book). A carruagem que transportava os Flint também acompanhou a procissão e “quando o corpo foi depositado em seu jazigo humilde, a senhora derramou uma lágrima e retornou à carruagem [...]” (JACOBS, 2019, E-Book). Acerca da presença dos senhores nos enterros de pessoas escravizadas, destacamos que, diferente da (Figura 12), na cena retratada por John Antrobus (Figura 13) é possível ver no canto esquerdo, entre as árvores, um casal de brancos bem trajados, provavelmente os proprietários daquela plantation.

Ainda sobrea trajetória de Harriet, anos mais tarde, enquanto vivia no estado livre de Nova York, a morte mais uma vez bate à sua porta. Ao ler um jornal com notícias do sul dos Estados Unidos, ela toma conhecimento sobre o falecimento de seu amado tio Phillip, escravizado. Honrarias humanizantes *post mortem* também foram direcionadas ao tio de Harriet Jacobs, ensejando a escrita da seguinte nota, de autoria de um amigo do falecido: “Agora que a morte o deitou, chamam-no de bom homem e cidadão útil, mas o que são elogios ao homem negro quando o mundo o desbotou de sua visão? Não é necessário o elogio do homem para obter descanso no reino de Deus.”⁶⁶ (JACOBS, 2019, E-Book).

Diferente de Philis, Rose e Fanny, muitos dos escravizados que morreram durante os séculos de escravidão não possuem lápides identificadas capazes de lhes conferir o direito de serem lembrados como pessoas. Outros foram enterrados sem lápide, mas com zelo pelos familiares que, muitas vezes, valiam-se da proximidade de árvores, rios e montes como

⁶⁵ Em tom irônico, Harriet Jacobs comenta a dor da Sra. Flint: “Ela poderia ter adicionado, em tom patético: ‘Por tanto tempo me acostumei a dormir com ela deitada perto de mim, no chão da entrada’.” (JACOBS, 2019, E-Book)

⁶⁶ Harriet Jacobs manifestou para o leitor sua concordância com o teor da nota que acabara de ler: “Então chamaram um homem negro de cidadão! Palavras estranhas a serem proferidas naquela região!” (JACOBS, 2019, E-Book).

referências para identificar o local de descanso dos seus entes queridos. Em outros tantos casos, como sugere a cruz de ferro que aparece na Figura 12, a precariedade dos materiais utilizados para identificar o jazigo não suportaram o correr do tempo. Tais informações podem ser encontradas no relato de Harriet Jacobs:

Um toco negro na ponta do túmulo da minha mãe era tudo que sobrara de uma árvore que meu pai havia plantado. O túmulo dele era marcado por uma pequena tábua de madeira com seu nome, com as letras quase apagadas. Eu me ajoelhei e beijei o toco e a tábua e fiz uma oração, pedindo orientação a Deus e apoio no passo perigoso que estava prestes a dar. (JACOBS, 2019, E-Book)

Deste cenário resulta o cenário de impossibilidade de fazer memória sobre a maioria dos milhões de escravizados que viveram e morreram por toda América. No Brasil, o Circuito Histórico e Arqueológico da Herança Africana no Rio de Janeiro inclui o Cemitério dos Pretos Novos, local que evidencia as raízes históricas da violação do direito à memória da escravidão negra no Brasil, marcado pelo amontoado de corpos em valas comuns⁶⁷ e sem identificação. Por consequência, o descaso com as condições adequadas de sepultamento, aliado ao correr do tempo, contribuiu para que na primeira etapa de escavação do sítio arqueológico fossem encontrados apenas fragmentos de ossos, dentes, porcelanas e outros objetos de época. Porém, em 2016, novas investidas arqueológicas encontraram um esqueleto semi-intacto, identificado como sendo de uma mulher africana, de aproximadamente 20 anos (VASSALLO, 2018):

⁶⁷ Na cidade de Salvador, em 1835, valas comuns foram utilizadas para enterrar alguns dos africanos condenados por envolvimento na Revolta dos Malês: “Foi assim que no dia 14 de maio, no Campo da Pólvora, os quatro condenados foram executados por uma tropa de Permanentes, e logo em seguida enterrados numa cova comum de um cemitério vizinho ao local da cerimônia destinado a escravos pagãos e negros indigentes”. (REIS, 2003, p. 470). Sobre o caso, importante destacar que o decreto do governo regencial de 18 março de 1835 determinou que os quatro condenados fossem executados sem necessidade de subir ao Poder Morador, desde que cumpridas algumas legalidades. Assim, para a execução pública destes quatro revoltosos malês, novas forcas foram instaladas no Campo da Pólvora, no entanto, não foram utilizadas por falta de um carrasco executor e os condenados terminaram sendo fuzilados, método de execução previsto para pessoas livres. Apesar da soma em dinheiro e outras recompensas oferecidas a qualquer preso que estivesse nas cadeias, nenhum deles aceitou a tarefa de operar a pena capital por enforcamento, “quer por solidariedade aos condenados, ou receio de retaliação da parte de conspiradores ainda à solta, não se encontrou um executor.” (REIS, 2003, p. 470). A breve síntese do caso que aqui destacamos tem o objetivo de salientar que, a despeito das vantagens oferecidas aos presos, a negativa em servir de carrasco naquele momento pode ser lido como mais uma das manifestações da agência escrava, principalmente depois de um ato de insubordinação importante e grandioso como foi a Revolta dos Malês.

FIGURA 15 — Esqueleto encontrado no Cemitério dos Pretos Novos

FONTE: <https://bit.ly/3vL6u9n>

Os arqueólogos responsáveis pela descoberta “batizaram” o esqueleto de Josefina Bakhita, como uma homenagem à primeira santa negra reconhecida pela Igreja Católica e considerada padroeira dos escravizados (VASSALLO, 2018). Considerando que fontes primárias do século XIX dão conta de que os restos mortais não eram colocados em covas propriamente ditas, apenas enrolados em esteiras e enterrados “à flor da terra”, muitas vezes profanados por animais ou descobertos pelas chuvas (PEREIRA, 2007, p. 92), o estado de conservação de Bakhita a transforma em verdadeiro tesouro do ponto de vista arqueológico. Reinaldo Tavares, um dos arqueólogos envolvidos na pesquisa que resgatou Josefina Bakhita para a história, destaca que ela é dotada de agência, vez que apresenta novos dados para as pesquisas sobre escravidão, simbolizando um grito sobre os fatos ali ocorridos, capaz de, para além de uma ossada inerte, informar e provocar emoções nos visitantes (VASSALLO, 2018). Conservada no mesmo lugar em que foi encontrada, Bakhita integra a exposição permanente do Museu Memorial dos Pretos Novos, composta por outros objetos encontrados durante as escavações no local, além de imagens e material audiovisual explicativo sobre o tráfico negreiro e o funcionamento do cemitério:

[...] os visitantes nem sempre se comportam da forma esperada. Alguns “sentem” e “veem” os espíritos dos escravizados, outros “passam mal” com a sua presença e há também os que conseguem “falar” com eles e receber suas mensagens. Alguns

declaram que o pelourinho na verdade é um opá, eixo central de circulação de energia entre o céu, a terra e as divindades, que está presente nos terreiros de candomblé. Um visitante chegou a dizer que o pelourinho personificava Exu, divindade das religiões de matriz africana. Em todas essas circunstâncias, os enterrados deixam de encarnar o papel de vítimas da escravidão e põem em jogo uma miríade de possibilidades interpretativas. (VASSALO, 2018, p. 61)

A miríade de interpretações, sensações e reações relatadas por aqueles que visitam o Museu Memorial dos Pretos Novos dá conta da infinitude de formas possíveis de acessar e lidar com memórias. Os relatos dão conta da forma como cada pessoa reage frente aos estímulos tangíveis e intangíveis oferecidos por aquele local de memória e sítio arqueológico, onde o ver, sentir e ouvir a presença daqueles que ali estão e estiveram enterrados durante séculos representa uma ruptura na narrativa impessoal que os etiqueta abaixo da identidade amorfa de pretos novos.

Nesta mesma linha, o esqueleto encontrado no local convoca ao exercício de individualizar a experiência de um dos milhares de seres humanos que desembarcaram no Brasil. Questionamentos acerca do seu local de origem, idade, sexo biológico e causa mortis orientam ainda hoje a realização de estudos e pesquisas que já apontam para alguns indícios de resposta. Diferente dos arquivos eclesiásticos e judiciais, notícias de jornais, objetos históricos como correntes e grilhões da época da escravidão, Bakhita não é um vestígio ou representação sobre a vida de alguém que foi submetido à condição de escravidão, uma personagem, mas a dimensão física e visual da humanidade de um sujeito em si. Ainda que permaneçam muitos, e talvez eternos, silêncios acerca dos demais aspectos de sua história, um dos estágios de sua existência humana sobre a terra está ali. Neste ponto, parece-me oportuno mencionar que, na cosmovisão de muitas comunidades indígenas mexicanas os esqueletos, também referidos como “almas descarnadas”, ocupam uma centralidade no culto aos ancestrais que, por consequência, simbolizam a celebração da e para a continuidade da vida. Assim, através de um exercício de ruptura com os binarismos cristãos em torno da morte e vida, céu e terra, inferno e paraíso, é possível afirmar que Bakhita é uma sobrevivente vez que sua presença, em um dos estágios da vida humana, é contemporânea ao nosso tempo histórico.

A escravização e o colonialismo podem ser vistos como coisas do passado, mas estão intimamente ligados ao presente. Em *Ghosts of Slavery*, Jenny Sharpe (2003) enfatiza a relação entre o passado e o presente, um presente assombrado pelo passado invasivo da escravização. Ela se refere a escravização como uma “história assombrada” que continua a perturbar a vida atual das pessoas negras. Seu objetivo, diz ela, é ressuscitar a vida das/os ancestrais, elevando a memória dolorosa da escravização e contando-a corretamente. (KILOMBA, 2019a, p. 223)

A sereia negra morta a bordo de um tumbeiro e revivida por Paulina Chiziane; a imagem da carcaça de um navio utilizado para o transporte de seres humanos sequestrados de África; os

restos mortais de Josefina Bakhita evocam memórias das dores que atravessaram, ainda atravessam e compõem a matéria e espírito de todos nós habitantes do Atlântico Negro, este imenso cemitério a ir e vir em ondas e correntezas.

[...]
Mar medonho, quantos negreiros afundaste?
Quantos negros morreram nas tuas águas?
Mar meu, és o mais tenebroso dos túmulos
És o maior cemitério de África
(CHIZIANE, 2018, p. 47)

Enquanto intelectual negra, Grada Kilomba operacionaliza a ruptura epistemológica com os binarismos coloniais acerca dos cânones de legitimidade do que pode ser considerado ciência ou não ciência, ao apostar na produção de conhecimento que não se limita à escrita científica e traduzir as suas pesquisas em linguagens outras como fotografias, performances, exposições e instalações artísticas. No caso do “Memorial de homenagem às pessoas escravizadas”, ao propor intervenção urbana através de um equipamento público que salienta a importância da dimensão espiritual que o reconhecimento da escravidão deve cumprir na sociedade portuguesa, a intelectual reafirma a importância da espiritualidade, historicamente deslegitimada pelo conhecimento eurocêntrico tradicional que também relega ao lugar de mito ou folclore todo o repertório filosófico decorrente das cosmovisões relacionadas à espiritualidade. Este silenciamento acerca da complexidade inerente às experiências de vida e morte da ancestralidade negra que viveu, morreu e renasceu sob a marca da escravidão, produz uma zona de não lugar para aqueles cuja existência não foi/é respeitada enquanto vivos, bem como a memória não é/foi honrada após a morte.

FIGURA 16 — “no world” from *An Unpeopled Land in Uncharted Waters*, 2010. Kara Walker



FONTE: WALKER, 2010.

A imagem acima, de autoria da artista visual Kara Walker ilustra o Atlântico Negro (GILROY, 2001) e os fantasmas da escravidão que circulam entre os mundos ali envolvidos e terminam por criar esse não lugar de pertencimento. Prestes a aportar em terra firme, onde a sombra de um dono de terras parece dividir a cena com uma representação de um escravizado indígena ou africano, um navio é retirado de sua rota por duas mãos marítimas de um mar revoltoso. Compondo a cena, há ainda a silhueta feminina subaquática que, em busca de exercício interpretativo coerente com as metáforas do Oceano Atlântico enquanto cemitério vivo de memórias da escravidão, remete-nos à imagem da sereia negra que já nos foi apresentada através da narrativa da escritora moçambicana Paulina Chiziane, uma das possíveis personagens que habitam esse vasto museu de vidas submersas. No mesmo sentido, são as memórias de Mãe Susana, africana escravizada do romance *Úrsula* de autoria de Maria Firmina dos Reis:

Meteram-me a mim e a mais trezentos companheiros de infortúnio e de cativo no estreito e infecto porão de um navio. Trinta dias de cruéis tormentos, e de falta absoluta de tudo quanto é mais necessário à vida passamos nessa sepultura até que abordamos às praias brasileiras (REIS, 2018, p. 71)

A travessia atlântica, traduzida por mãe Susana no séc. XIX como uma sepultura em movimento, sugere a ideia de calvário em vida e conduz o leme novamente para a centralidade da análise dos barcos que navegam entre essas “zonas de ser e não ser” (CARNEIRO, 2005),

que caracterizam a memória da transição do sequestro de África para a vida em escravidão rumo ao desconhecido, marcado pela solidão e angústia do desgarramento que ainda hoje marca a expressão do sentir e vivenciar a experiência da diáspora negra: “Eu sou a minha própria embarcação, sou minha própria sorte” (UM CORPO NO MUNDO, 2017). Sentimento compartilhado por Ponciá Vicêncio, mulher negra do pós-abolição que experimentou a zona de desterramento do ser diante da triste constatação de que suas certezas “havam sido esvaziadas no momento em que perdera o contato com os seus. E agora feito morta-viva, vivia” (EVARISTO, 2003, p. 34). Nas palavras da personagem Kehinde do romance histórico *Um defeito de cor*, o sentimento deste trânsito através do Atlântico é intraduzível: “Não sei dizer o que senti, se tristeza, se felicidade por continuar viva ou se medo. Mas a pior de todas as sensações, mesmo não sabendo direito o que significava, era a de ser um navio perdido no mar, e não a de estar dentro de um” (GONÇALVES, 2006, E-Book). Esta zona cinza, espécie de limbo entre vida-morte-renascimento, que caracteriza a experiência do deslocamento forçado de milhões de africanos para América, é marcada pela companhia do luto e da dor individual e coletivas:

Not only humans made the Crossing, traveling only in one direction trough Ocean given the name Atlantic. Grief traveled as well. The dead do not like to be forgotten, especially those whose lives had come to a violent end and had been stacked sometimes ten high in a set of mass graves, the head of one thrown in with the body of another, male becoming female, female becoming male [...]⁶⁸ (ALEXANDER, 2005, p. 289)

O alerta da feminista negra M. Jacqui Alexander de que os mortos não gostam do esquecimento, parece-nos uma convocação ao esforço de fazer memória de todas aquelas que cruzaram o cemitério oceânico e continental do Atlântico Negro. Assim, o exercício de memória enquanto medida de reparação impõe lembrar que “desde a primeira africana que desce do navio no Brasil existe rebelião” (EVARISTO, 2018)⁶⁹ e que tal rebelião transcende a dimensão física individual e se liga diretamente à agência da população escravizada responsável por transformar os navios em “meios vivos pelos quais se uniam os pontos naquele mundo atlântico” (GILROY, 2001, p. 60), capazes de criar microssistemas de culturas que marcam o nascedouro da modernidade. Neste sentido, pensar a cultura jurídica no Atlântico Negro implica considerar o protagonismo dos sujeitos escravizados em ambas as margens atlânticas, em especial, a luta em defesa do direito à memória e ancestralidade através das diversas formas de

⁶⁸ “Não foram apenas os humanos que fizeram a travessia, viajando sem retorno pelo oceano chamado Atlântico. A dor também viajou. Os mortos não gostam de ser esquecidos, especialmente aqueles cujas vidas chegaram a um fim violento e foram às vezes empilhados em grupos de dez em um conjunto de valas comuns, a cabeça de um jogada contra o corpo do outro, homem se tornando mulher, mulher tornando-se homem [...]” (Tradução nossa)

⁶⁹ Frase dita pela escritora durante conferência no evento "Mulher com a Palavra", realizado em Salvador, Bahia.

resistência e reivindicação, no longo trajeto de captura-travessia-desembarque, pela manutenção da vida em suas dimensões coletivas e individuais de pertencimento.

M. Jacqui Alexander (2005, p. 291) considera as cosmologias religiosas de matriz africana como manifestações complexas resultantes das geografias de deslocamento e travessia da diáspora africana, constituindo-se como mapas individuais e ao mesmo tempo coletivos da fé e das divindades carregadas por cada um dos africanos capturados e enviados em navios para a viagem sem retorno rumo à escravidão. Segundo a autora, compreender que tais energias sagradas fizeram a travessia tem como consequência a dimensão epistemológica da espiritualidade, uma vez que aí estão armazenadas memórias capazes de conformar “pedagogias da travessia” com potencial de reparar e curar as chagas ainda abertas pela história colonial, uma vez que a energia do sagrado tem a capacidade de atuar além da temporalidade da vida humana e através de um sistema interpretativo baseado em princípios ancestrais (ALEXANDER, 2005).

I had surmised that cosmological systems housed memory, and that such memory was necessary to distill the psychic traumas produced under the grotesque conditions of slavery. How, why and under what conditions do a people remember? Do spiritual practices atrophy? Or do they move underground, assuming a different form? What is the threat that certain memory poses?⁷⁰ (ALEXANDER, 2005)

A conexão por parte da feminista negra norte-americana M. Jacqui Alexander acerca do potencial epistemológico das manifestações do divino nas religiões de matriz africana se desenvolveu em 1989, durante as pesquisas acerca da história de vida de Thisbe, mulher negra escravizada em Trinidad, no século XIX. As fontes primárias acerca da história de Thisbe informavam que sua vida foi marcada por perseguições e tortura pelo fato de haver sido acusada de atuar com práticas adivinhatórias e estabelecer “conversas frequentes com o demônio”. O objetivo da pesquisa de Alexander, em curso naquele momento, era investigar como o corpo do sujeito escravizado se movia entre as condições de mercadoria, depósito de pecados e instrumento de conexão com o divino, elo entre o mundo visível e aqueles mundos invisíveis. O corpus composto por documentos legais e eclesiásticos que a primeira etapa da pesquisa encontrou fornecia informações aproximadas sobre a vida nas *plantations*, porém silenciavam sobre o argumento central da pesquisa: como Thisbe compreendia o mundo e se expressava a partir do seu sistema cosmológico. Nem mesmo a busca nas entrelinhas ou a leitura a contrapelo daqueles documentos produzidos pela classe senhorial era capaz de romper o “writer’s block”

⁷⁰ "Supus que os sistemas cosmológicos abrigavam a memória e que essa memória era necessária para destilar os traumas psíquicos produzidos nas condições grotescas da escravidão. Como, por que e em que condições um povo se lembra? As práticas espirituais atrofiam? Ou eles se movem no subsolo, assumindo uma forma diferente? Qual é a ameaça que certa memória representa?" (Tradução nossa)

(bloqueio de escrita) experimentado pela autora frente à falência das metodologias e recursos de pesquisa planejados para aquela investigação: “In short, I had to begin to inhabit that unstable space of not knowing, of admitting that I did not even know how to begin to know.”⁷¹ (ALEXANDER, 2005, p. 294).

A experiência é uma das categorias epistêmicas fundamentais do feminismo negro e daí decorre a afirmação de que o pessoal é político. A falência dos métodos tradicionalmente reconhecidos como científicos impôs para M. Jacqui a busca por outras fontes de pesquisa e o reconhecimento de que assim como a dimensão política, o espiritual⁷² integra, transforma e influencia as experiências pessoais e sociais. (ALEXANDER, 2005, p. 296). O silêncio que gritava dos documentos sugeria que Thisbe não se deixava capturar através de documentos de nenhum tipo “whether generated by the state, by plantation owners, or by me”⁷³ (ALEXANDER, 2005, p. 294), e ao mesmo desafiava o acesso às suas memórias.

Os silêncios e lacunas que os arquivos comumente apresentam acerca das experiências de vida da população escravizada incitam inúmeros debates na historiografia da escravidão, seja acerca das causas históricas de tal realidade seja visando a melhor alternativa teórica e metodológica para superar tais vazios na narração histórica do passado. Importante considerar que a ausência de informações oportunizadas pelas fontes primárias é quase a regra quando estamos diante de investigações no campo da história da sexualidade, desafiando o historiador frente à escassez de evidências empíricas da dimensão talvez mais privada da existência humana (DOWNS, 2018). A complexidade aumenta um pouco mais diante da procura por fontes primárias aptas a informar sobre a experiência sexual das mulheres negras escravizadas, para além da cultura do estupro característica do período:

I suggest that rape and the threat of rape influenced the development of a culture of dissemblance among Black women. By dissemblance I mean the behavior and attitudes of Black women that created the appearance of openness and disclosure but actually shielded the truth of their inner lives and selves from their oppressors⁷⁴. (HINE, 1989, p. 912)

Na experiência de Jacqui Alexander, a “pedagogia da travessia e epistemologia do sagrado” se apresentou como caminho a ser trilhado através da imersão da autora em rituais

⁷¹ “Em suma, tive que começar a habitar aquele espaço instável de não saber, de admitir que nem sabia como começar a saber.” (Tradução nossa).

⁷² “Writer’s block, like alienation - or rather, writer’s block as an aspect of alienation - is a spiritual problem requiring a spiritual solution” (ALEXANDER, 2005, p.320)

⁷³ “Seja gerado pelo estado, pelos proprietários de plantações ou por mim” (ALEXANDER, 2005, p. 294)

⁷⁴ “Sugiro que o estupro e a ameaça de estupro influenciaram o desenvolvimento de uma cultura de dissimulação entre as mulheres negras. Por dissimulação, quero dizer o comportamento e as atitudes das mulheres negras que criaram a aparência de abertura e previsibilidade, mas que na verdade protegem a verdade de suas vidas interiores e de seus próprios opressores.” (Tradução nossa)

espirituais guiados por sacerdotes de matriz africana como santería e vodú, integrantes de grupos religiosos na cidade de Nova York. Só então, durante uma cerimônia, aquela que era até então conhecida como Thisbe pela gramática senhorial que domina a narrativa das fontes, deixou-se revelar, e apresentou o seu nome de nascimento em África, de vida em liberdade: Kitsimba.

O sagrado enquanto ferramenta epistemológica de acesso à memória se constitui enquanto práxis radical de ruptura com o binarismo colonial em muitos aspectos e contrapõe a linearidade da compreensão racional ocidental de tempo: “Spirit brings knowledge from past, present and future to a particular moment called a now.”⁷⁵ (ALEXANDER, 2005, p. 309). Enquanto nas religiões monoteístas impostas pelos colonizadores brancos a relação entre humano e divino é mediada pela estrutura patriarcal e hierárquica, nas religiões de matriz africana esta lógica é subvertida a partir da possibilidade de experienciar a conexão com os deuses e deusas a partir do transe. Além da quebra entre corpo e espírito, a possibilidade de abrigar, incorporar, o sagrado em si, subverte ainda a ideia de corpo como morada do pecado. Considerando as abordagens teóricas sobre o direito à memória e ancestralidade, reivindicar o sagrado enquanto dimensão epistêmica rompe com a codificação, abordagem do corpo do sujeito escravizado não apenas como mercadoria ou destino de maus tratos inerentes à violência escravista, considera a centralidade do corpo como espaço sagrado que abriga conhecimentos ancestrais e memórias individuais e coletivas. Ao mesmo tempo, o corpo serve de canal entre mundos, é onde se vivencia o transe e as vozes de sabedoria que daí ecoam e “If healing work is a call to remember and remembering is embodied, then we would want to situate the body centrally in this healing complex.”⁷⁶ (ALEXANDER, 2005, p. 316).

No mesmo ano de 1989, em que M. Jacqui Alexander forjava na sua própria trajetória amefricana entre Estados Unidos e Caribe, a destruição dos paradigmas científicos coloniais mediante a construção de ferramentas (epistemológicas) diferentes daquelas utilizadas pelo colonizador, no Brasil, a historiadora Beatriz Nascimento codirigia o filme *Ori*, em parceria com Raquel Gerber. “O título do filme provém de uma palavra Yorubá, língua utilizada na religião dos orixás, que significa cabeça ou centro e que é um ponto chave de ligação do ser humano com o mundo espiritual.” (RATTS, 2006, p. 63). Nas palavras da própria Beatriz Nascimento:

⁷⁵ “O espírito traz conhecimento do passado, presente e futuro para um momento particular chamado agora.” (ALEXANDER, 2005, p. 309, tradução nossa)

⁷⁶ “Se o trabalho de cura é um chamado para lembrar e a lembrança está incorporada, então gostaríamos de situar o corpo centralmente neste complexo de cura.” (Tradução nossa).

Ori significa uma inserção a um novo estágio da vida, a uma nova vida, um novo encontro. Ele se estabelece enquanto rito e só por aqueles que sabem fazer com que uma cabeça se articule consigo mesma e se complete com o seu passado, com o seu presente, com o seu futuro, com a sua origem e com o seu momento (1989). (NASCIMENTO, 1989 *apud* RATTS 2006, p. 63)

Diante das possibilidades de ressignificação do ser a partir do reencontro com sua ancestralidade, Beatriz Nascimento afirma: “Ó paz infinita, poder fazer elos de ligação numa história fragmentada. África e América e novamente Europa e África. Angola. Jagas. E os povos do Benin de onde veio minha mãe. Eu sou atlântica. (1989)” (NASCIMENTO, 1989 *apud* RATTS 2006, p. 73). Por conta das interdições ao nosso direito à memória e ancestralidade impostas pelo colonialismo, a narrativa de Beatriz nos convoca a incorporar a espiritualidade como dimensão de acesso à memória: “A linguagem do transe é a linguagem da memória” (ÔRÍ, 1989). No mesmo sentido, Conceição Evaristo atribui à experiência espiritual a possibilidade de romper as fronteiras do espaço tempo, reencontrar as memórias e reviver experiências ancestrais:

E como derradeira fala, Nengua abençoou com a força de seus olhos, já fechados, mas que agora mais e mais viam, a viagem que Maria Vicêncio empreenderia para buscar os filhos. A mãe de Ponciá e de Luandi ainda esperou por alguns segundos que a velha esboçasse qualquer outro desejo de gesto. Entretanto, naquele momento, por um instante, o mundo inteiro pareceu se quedar. Nêngua Kainda adormecera. Um sol quente batia em sua pele negra enrugada pelas dobras dos séculos. Em silêncio, ela adentrava num sono tão profundo do qual só acordaria quando tivesse ultrapassado os limites de um outro tempo, de um outro espaço e se presentificasse ainda mais velha e mais sábia, em um outro lugar qualquer. (EVARISTO, 2003, p. 115)

A presença e influência da dimensão espiritual marcam as memórias das experiências diaspóricas. No passado, a travessia pelas águas atlânticas e sobrevivência de tantas de nossas ancestrais só foi possível pela companhia das divindades das águas Yemanjá e Lucumí cultuadas nas religiões de matriz africana do Brasil e Cuba, por exemplo. Esta memória segue partilhada pela tradição oral, como ocorre na cidade de Cachoeira, Recôncavo Baiano. Ali, no meio do Rio Paraguaçu, está localizada a Pedra da Baleia, importante local de culto para os praticantes do candomblé na região:

Muitos me contaram que Iemanjá, na África, soube que muitos de seus filhos estavam sofrendo e sendo escravizados na cidade de Cachoeira. Entristecida com a notícia, tomou a forma de uma baleia e se deslocou, cruzando o atlântico, até a cidade para proteger seus filhos. Ao chegar na altura do bairro da Faceira, transformou-se em um grande otá. Quando a maré está baixa, conseguimos ver seu formato, que nos remete a um dorso de baleia. A parte submersa do otá conta com várias locas, moradas de alguns negos d'água, considerados os guerreiros de Iemanjá. (DAMASCENO, 2017, p.74)

O culto religioso aos ancestrais e a tradição da história oral constituem práticas de reativação da memória, exercício de pedagogia da travessia nas águas que seguem ecoando murmúrios daqueles que seguem em diáspora entre dois mundos e duas dimensões de

existência. No romance histórico *Amada*, a escritora norte-americana Toni Morrison revisita histórias da escravidão e lembra que “Tem mais de nós que eles afogaram do que deles (gente branca) que jamais viveu desde o começo dos tempos.” Revisitar essas memórias atlânticas, constitutivas da diáspora, é uma forma de acolher o pranto ancestral silenciado, reivindicar esse patrimônio de escrevivências, acessar essa memória, fazer as pazes com o passado e seguir em frente sem jamais esquecer do sal das lágrimas africanas que constitui os ventos atlânticos que seguem acompanhando e testemunhando o fluxo histórico-diaspórico.

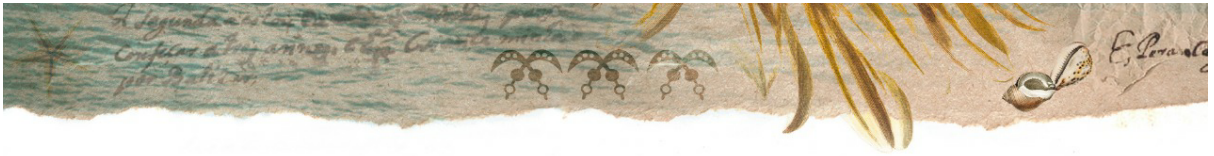
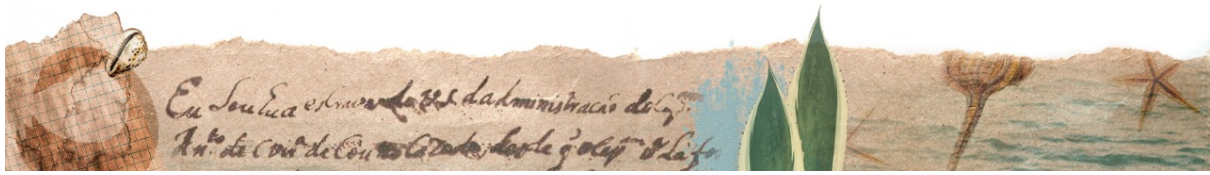


FIGURA 17 — Colagem realizada a partir de fotografia original feita durante pesquisa de campo numa cabana de moradia de escravizados localizada na Whitney Plantation, Louisiana, Estados Unidos



FONTE: Raíssa Ribeiro, 2020.



3 CONFLUÊNCIAS DE VOZES-MULHERES: ESCRIVIVÊNCIAS DE SENTIDOS DE LIBERDADE

E o risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (infans, é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos), que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa. (GONZALEZ, [1980b], 2018, p.193)

A realidade do Piauí setecentista, época em que viveu Esperança Garcia, estava marcada pela seguinte composição populacional: “Convivendo com pessoas livres e aquelas subjugadas ao cativo, estavam também índios aldeados” (SOUSA *et al.*, 2017, p. 32). Dentre os grupos indígenas⁷⁷ estavam os Jaicós, Acroás e os Gueguês. Considerando o nosso esforço em perseguir a materialidade humana ancestral da Amefricanidade teorizada por Lélia Gonzalez (1988a), esta informação sobre a população local parece de fundamental importância vez que evidencia como a convivência e a realidade de mulheres negras e indígenas⁷⁸ resultou em confluências (SANTOS, Antônio, 2015) de escrevivências. Na trilha da escrevivência quilombola e ancestral de Antonio Bispo dos Santos (2015), entendemos que a análise micro-histórica das experiências dessas mulheres ilumina e amplia a compreensão das reivindicações da carta-petição de Esperança Garcia, ao mesmo tempo que promove o reconhecimento do direito à memória e ancestralidade enquanto exercício de biointeração ancestral que “demonstra

⁷⁷ “Os aldeamentos piauienses mais antigos, criados ao longo do século XVII, que existiam na época da implementação do Diretório eram: São Francisco Xavier, com os índios Tabajara; Nossa Senhora do Livramento, na lagoa do Parnaguá, com os índios Rodeleiros, Acoroá e Mocoases; Nossa Senhora das Mercês, dos índios Jaicó; Cajueiro, com os Tremembé; Nossa Senhora da Conceição do Ó, com os Aroases; Nossa Senhora do Desterro, com os Tremembé; Guaribas, com 2.051 Gueguês, que se rebelaram em 1747 e mataram o missionário responsável fugindo pelas matas; e São Félix da Boa Vista, com os Acoroá, Timbira e Aranhis.” (ROCHA, 2015, p. 177)

⁷⁸ “Ainda segundo Pereira de Alencastre, os percentuais fazem alusão aos anos de 1770 a 1788 e se referem ao inventariamento feito a pedido do governador do Maranhão após a expulsão dos religiosos da Companhia de Jesus. Em relação à primeira metade do século XVIII, a única referência quantitativa sobre o total de cativos, dada por Domingos Gomes, os estabelece em torno de 100 escravos e “raros deles casados, a saber dois com índias velhas, e três com negras, um com mestiça, e era pela maior parte os que tinham as éguas de entrega no tempo de Domingos Afonso sem branco.” (SOUSA *et al.*, 2017, p. 33)

um refluxo filosófico que é um resultado direto da nossa capacidade de pensar e de elaborar conceitos circularmente” (SANTOS, Antônio, 2015, p. 95)

3.1 BATISMOS E CONFISSÕES: JOANA DE ABREU (1758), CUSTÓDIA DE ABREU (1758) E ROSA MARIA EGIPCÍACA (1762)

A carta-petição de Esperança Garcia e seu pleito que incluía a reivindicação do direito de ir à missa, confessar e batizar as crianças suas e de outras companheiras da vida em escravidão demonstra não apenas a “habilidade política que essa mulher negra exerceu” ao “unir os deveres religiosos hegemônicos com a reivindicação de um tratamento mais humanizado” (SOUSA *et al.*, 2017, p. 32), como também nos comunica sobre a força do catolicismo naquele tempo e espaço. A partir da técnica de análise em escala, é possível ainda encontrar como mulheres negras e indígenas transitaram entre as estruturas ideológicas e institucionais do binarismo religioso colonial que demonizava e punia como pecado toda crença diversa da prática católica e, em especial, as manifestações de fé de matriz africana e indígena. É este cenário que pode ser explorado através dos casos da mestiça Joana Pereira de Abreu e o caso da índia Gueguê Custódia de Abreu, denunciadas ao Tribunal do Santo Ofício em Lisboa.

Assim como o arquivo do manuscrito da primeira advogada piauiense, o documento histórico da denúncia contra Joana e Custódia também foi encontrado pelo professor Luiz Mott. Em 1758, a mestiça Joana Pereira de Abreu, com 19 anos, e a índia Gueguê Custódia de Abreu, 18 anos, sendo ambas escravizadas⁷⁹ pelo capitão-mor José de Abreu Barcelar, confessaram participar de rituais noturnos com o demônio, incluindo a prática de atos sexuais com o dito cujo (ROCHA, 2015). Parece oportuno destacar como a narrativa mais detalhada do ato pecaminoso cometido pelas amefricanas nos informa acerca da realidade da Igreja Católica no interior do Piauí colonial, mais precisamente na fazenda Cajazeiras⁸⁰, Freguesia de Nossa Senhora do Livramento e, por consequência, oferta-nos mais detalhes daquele contexto no qual

⁷⁹ “Em 1758, após a lei da liberdade dos índios, ela ainda era escrava na dita fazenda, O que supõe o descumprimento da lei e que após a conquista de alguns grupos indígenas, as crianças e os jovens ainda eram vendidos e escravizados” (ROCHA, 2015, p. 219)

⁸⁰ Entre 1717 e 1722 o padre Domingos Gomes esteve empenhado em identificar e localizar as fazendas de propriedade da Companhia de Jesus no Piauí, sendo que a fazenda Cajazeiras é por ele mencionada: “Dessa maneira, na inspeção de São José do Piauí, os jesuítas mantiveram em poder onze fazendas, a saber: Serra, Cajazeiras, Gameleira, Cachoeira, Brejinho, Salinas, Espinhos, Grande, Caxé, Boqueirão e fazenda do Julião.” (SOUSA *et al.*, 2017, p. 27).

Esperança Garcia mobilizou politicamente em sua petição os argumentos referentes à fé e obediência, sua e de suas companheiras, aos santos sacramentos cristãos.

Nos documentos em que o missionário jesuíta português Manuel da Silva registrou a confissão de Joana de Abreu, por diversas descrições, é possível encontrar a caracterização feita pelo padre acerca da fragilidade da malha católica naquela localidade:

E depois das detalhadas descrições sobre as violências que eram dirigidas a Cristo, aos santos, a Virgem, e aos sacramentos cristãos, ele sempre insistia em dizer que aquelas mulheres não iam às missas, não confessavam e não comungavam. Parece ao leitor, que o padre queria indicar a desregularidade, ou mesmo ausência, da prática cristã naquela região como a grande causadora da existência de um ritual demoníaco. (ROCHA, 2015, p. 200)

Aos olhos daquele jesuíta a escassez das práticas religiosas por parte de Joana e da indígena Custódia parecia não estar relacionada apenas à recusa deliberada destas em observar os ritos católicos, mas, também, a um contexto maior relacionado à ausência de igrejas e missas nos, então chamados, sertões do Piauí. É o que decorre da leitura do depoimento de Maria Leonor, chamada pelo padre missionário Manuel da Silva para dizer o que sabia sobre as práticas profanas protagonizadas pelas acusadas: “Até mesmo a moça branca, Maria Leonor, que não participava do sabá, mas dava seu depoimento sobre as moças em documento anexo, dizia que rezava o pai nosso às avessas porque no sertão abandonado pela Igreja não havia quem a corrigisse.” (ROCHA, 2015, p. 201). A colonização tardia do Piauí pode ter colaborado para a pouca integração da vida religiosa em cada rincão da província, mas, por outro lado, não se sabe se o padre estava buscando exaltar a importância do papel missionário de doutrinação cristã desenvolvido pela Companhia de Jesus naquela região, já que, naquele momento de metade do século XVIII, o Marquês de Pombal “não queria os jesuítas e nem o poder inquisitorial concorrendo com o poder régio absoluto [...]” (ROCHA, 2015, p. 202).

Com uma distância de pouco mais de uma década e alguns poucos quilômetros interior do Piauí adentro, o caso de Custódia e Joana sugere como regra a inobservância das práticas católicas e, por outro lado, indica como a atitude em sentido oposto, aquelas tementes a Deus e aos sacramentos, seriam dignas de distinção e especial atenção naquele contexto. Uma vez mais, a escrevivência de Esperança Garcia em 1770 ganha mais sentido político ao reivindicar o direito de confessar e batizar as crianças, sacramentos essenciais ao catolicismo e indicativos da boa prática cristã naquelas terras onde outrora mulheres pecaminosas “de todas as cores e castas” (ROCHA, 2015, p. 216) participavam de encontros noturnos coletivos com o diabo e, dentre outras blasfêmias e profanações, renegavam o batismo cristão. Foi o caso de Joana, que estando possuída pelo demônio afirmou:

Arrengo do batismo e do padre que me batizou, da madrinha e padrinho que me puseram a mão. Arrengo da confissão e dos padres que me confessam. Arrengo da comunhão, que recebem os que comungam. Nem ali creio que esteja o Sujeito que dizem ser Deus. (ROCHA, 2015, p. 210)

O batismo católico era um dos atos mais importantes da colonização. Ronaldo Vainfas (1997), ao percorrer os arquivos dos livros das *Visitações do Tribunal do Santo Ofício* na Bahia, encontra diversas confissões e denúncias acerca da prática de negação do batismo católico, quase sempre por parte de negros, indígenas e cristãos novos. Muitas vezes a heresia culminava com o re-batismo em seitas e doutrinas consideradas pagãs pela Igreja, como foi o conhecido e bem documentado caso da Santidade de Jaguaripe, movimento religioso que se verificou sobretudo no recôncavo baiano em fins do século XVI e misturava elementos ritualísticos indígenas ao catolicismo dominante. Em tais rituais se verificava também a denegação dos padres, uma vez que era comum a existência de cargos religiosos como Papas e padres ocupados pelos integrantes da própria seita.

Na narrativa histórica ficcional *Um defeito de cor* (2006), há uma descrição sobre a prática do batismo católico no contexto daquelas pessoas sequestradas para a escravidão no além-mar:

Foi então que ficamos sabendo o motivo da demora no embarque dos homens, pois os brancos tinham batizado todos eles com nomes que chamavam de nomes cristãos, nomes de brancos, e àquele homem da perna Machucada, de acordo com um outro que estava logo atrás dele na fila, tinham dado o nome de João. Soubemos que o padre que fez os batizados tinha chegado atrasado, depois do embarque das mulheres. Os guardas colocaram os homens em fila e, um por um, tiveram que dizer o nome africano, o que podia ser revelado, é claro, e o lugar onde tinham nascido, que eram anotados em um livro onde também acrescentavam um nome de branco. Era esse nome que eles tinham que falar para o padre, que então jogava água sobre suas cabeças e pronunciava algumas palavras que ninguém entendia. Sabiam apenas que era com tal nome que teriam que se apresentar no estrangeiro. (GONÇALVES, 2006, E-Book)

No livro, Kehinde, posteriormente automeada Luísa Mahin, consegue escapar do momento do batismo no navio, porém, já após alguns anos de vida em escravidão no Brasil, seria cobrada a apresentar a certidão de batismo:

Eu estava cadastrada junto ao juiz de paz da freguesia e já tinha contribuído com a taxa de permanência, mas fui avisada de que deveria comparecer à inspetoria de quarteirão com a certidão de batismo. Eu tinha fugido do meu batismo de branca e, portanto, não tinha esse documento. Mas, por sorte e por um motivo qualquer que não sei qual, as pessoas que desembarcaram comigo também não tinham, e foi isso que eu disse ao inspetor. Ele me deu um mês para apresentar uma prova de que tinha sido batizada e, mais uma vez, quem me valeu foi a Adeola, por intermédio de um padre que tinha sido amigo do padre Heinz e que me arranhou um registro falso. A partir daquele momento, os nascidos livres ou libertos que não tinham certidão de batismo seriam deportados, e os donos de escravos teriam que pagar uma multa de cinquenta mil réis por cada pagão de sua propriedade. (GONÇALVES, 2006, E-Book)

Em sentido parecido ao relato de Kehinde/Luisa, ao discorrer sobre o quão essencial era o batismo na lógica colonial escravista, Luiz Mott (1993) destaca que batizar a pessoa escravizada se constituía como obrigação básica dos proprietários e estava vinculada a um dos argumentos básicos da escravização de pessoas negras, qual seja, a salvação daquelas almas pecaminosas e selvagens. Por ser ato tão fundamental, a Igreja Católica estabeleceu normas acerca de tais procedimentos: “No que se refere aos escravos que vierem da Guiné, Angola e Costa da Mina, em idade de mais de 7 anos, não podem ser batizados sem dar pra isso seu consentimento” (MOTT, 1993, p.17). Conforme relata Kehinde, na prática, tanto a prova do batismo através da certidão como o consentimento dos africanos era facilmente relativizado. No caso dos adultos, o consentimento com o batismo se verificava mediante a resposta positiva às seguintes perguntas que lhes eram feitas:

- Queres lavar tua alma com a água santa?
- Queres comer o sal de Deus?
- Botas fora de tua alma todos os teus pecados?
- Não hás de fazer mais pecados?
- Queres ser filho de Deus?
- Botas fora de tua alma o demônio? (MOTT, 1993, p. 17-18)

Ainda acerca da prática do batismo, Maria Sueli Rodrigues de Sousa *et al.* (2017, p. 46) apresenta a transcrição de um registro de batismo coletivo de escravizados ocorrido na Arquidiocese de Oeiras que nos parece ser ilustrativa quanto às dificuldades de verificação do aceite dos escravizados. Não apenas por conta da possível demora em realizar procedimentos mais detalhados como também por conta da presença de dois homens como testemunhas, certamente do círculo de confiança do padre ou do proprietário, capazes de referendar a afirmação do padre quanto “à ausência de impedimento algum” para aquela celebração:

Na forma do sagrado Concílio Tridentino nesta freguesia onde os contraentes são naturais moradores fregueses sem descobrir impedimento algum em minha presença sendo presente as testemunhas Mathias Pinto e Domingos Pereira da Silva pessoas conhecidas receberam por palavras do presente o crioulo Felício, filho legítimo do preto João Borges de nação Gege e Angela Vieira de nação Angola, natural e batizados nesta freguesia de Nossa Senhora da Vitória com Joaquina preta de nação Mina ambos os contraentes escravos do Reverendo Vigário [grifo meu] abaixo assinado logo lhes deu as bênçãos conforme os ritos cerimoniais da santa madre igreja do que para constar fiz este assento e assino.

Ao menos do ponto de vista formal, a busca pela conscientização por parte dos escravizados de que o batismo representava a renúncia ao pecado e à barbárie marcou a experiência da escravidão em Améfrica. Durante a primeira metade do século XVII, o padre jesuíta Alonso de Sandoval esteve em diversas missões de doutrinação nas colônias espanholas, principalmente junto aos escravizados africanos na cidade de Cartagena de Índias, na Colômbia. Nos seus escritos, Sandoval defendia que o batismo só poderia ser considerado válido e apto a

alcançar os santos fins propostos pela Igreja caso se verificasse que aquele que estava sendo batizado tinha consciência do significado do ato. Para tanto, o padre jesuíta defendia a necessidade que os adultos escravizados recebessem prévia doutrinação cristã:

Los africanos debían saber qué significaba el agua derramada sobre su cabeza para que el bautizo fuera válido y sus almas no se condenaran. Por ello este jesuita abogaba por que los esclavos adultos fueran adoctrinados.

La preocupación por no bautizar a los adultos sin previa instrucción religiosa también se observa en el Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585), texto jurídico que rigió a la Iglesia en México: “por cuanto no deben ser bautizados los adultos hasta que no se instruyan suficientemente en las cosas de la fe católica”. En el caso de los esclavos, los amos tenían la obligación de “mandarlos al lugar señalado por el obispo, para ser allí instruidos en los principios de la fe cristiana” (MASFERRER LÉON, 2008, p.198)

O trecho acima transcrito evidencia que também no México a Igreja Católica buscou garantir a prévia doutrinação dos adultos escravizados para que o batizado fosse considerado válido. Acerca da obrigação dos proprietários de realizarem o batismo dos seus escravizados, verifica-se a confluência entre as orientações da Igreja no México e a explanação de Mott (1993, p.17) sobre o batismo da população escravizada como ato fundamental da colonização. No mesmo sentido, é possível apontar a convergência da realidade mexicana com a narrativa de Kehinde/Luiza (GONÇALVES, 2006, p. 28) quando ela indica que tão importante era a obrigação do batismo dos cativos, que o descumprimento poderia acarretar na cobrança de multa. Do mesmo modo, em primoroso levantamento e análise das Ordenações Filipinas, o “Dossiê Esperança Garcia: símbolo de resistência na luta pelo direito” (SOUSA *et al.*, 2017, p. 91), destaca o risco de perda da propriedade para aqueles senhores que não realizassem o batismo dos escravizados:

Título XCIX

Que os que tiverem escravos de Guiné, os batizem

Mandamos que qualquer pessoa, de qualquer estado e condição que seja, que escravos de Guiné tiver, os faça batizar e fazer cristãos, do dia que a seu poder vierem até seis meses, sob pena de os perder para quem os demandar. E se algum dos ditos escravos, que passe de idade de dez anos, se não quiser tornar cristão, sendo por seu senhor querido, faça-o seu senhor saber ao prior ou cura da Igreja em cuja freguesia viver, perante o qual fará ir o dito escravo; e se ele, sendo pelo dito prior e cura admoestado e requerido por seu senhor, perante testemunhas, não quiser ser batizado, não incorrerá o senhor em dita pena.

1 - E sendo os escravos em idade de dez anos ou de menos, em toda a maneira os façam batizar até um mês do dia que estiverem em posse deles; porque nestes não é necessário esperar seu consentimento.

CATEGORIA: BEM – o não batismo pode definir perda do escravo.

Se o batismo era a porta de entrada no reino dos cristãos, o caminho para a salvação das almas deveria ser percorrido com respeito e cumprimento aos ritos católicos, dentre estes a confissão. Acerca da prática do ato de confessar por parte da população escravizada, em especial pelas mulheres, merece destaque por sua confluência com a carta-petição de Esperança Garcia o fato de que se hoje temos conhecimento dos sucessos noturnos entre mulheres e o

diabo no Piauí setecentista, é porque Custódia e Joana escolheram confessar os pecados perante o padre jesuíta. Assim como Esperança Garcia e suas companheiras estavam “por confessar há três anos”, Custódia também estava aguardando a oportunidade e o momento de fazê-lo, o que aconteceu com a chegada do padre jesuíta. Segue abaixo trecho da transcrição da confissão de Joana:

Excelentísimos e Reverendíssimos Senhores (Inquisidores)

Eu, Joana Pereira de Abreu, mestiça, agora escrava do Capitão Mor José de Abreu Bacelar, e moradora nestas Cajazeiras, Fazenda do dito meu Senhor, Freguesia de Nossa Senhora do Livramento, Bispado de São Luís do Maranhão, e de antes escrava do defunto Antônio da Silva dos Santos, por alcunha chamado O Pitomba, na vila da Moucha, Capitania do Piauí, e do mesmo bispado do Maranhão, solteira e da idade de dezenove anos com pouca diferença, por eu não saber ler, nem escrever, e também por não haver por estes sertões Comissário do Santo Ofício, sem outro mais efeito que o da verdade e de obedecer os Editais do Santo Tribunal, pela interposta pessoa do Padre Missionário Manoel da Silva, religioso da Companhia de Jesus há anos em missões pedâneas por estes sertões e minas, denuncio e me vou a denunciar a Vossas Excelências Reverendíssimas que haverá oito anos, com pouca diferença, vivendo eu na Moucha, donde nasci e fui criada na casa do dito primeiro meu senhor acima dito, já defunto, uma mestiça forra da mesma vila, chamada Cecília (não estou bem certa no sobrenome, mas cuido que Cecília Rodrigues, bem conhecida na vila por Cecília e tem uma filha chamada Mariana) se me fez Mestra ela e também uma minha irmã mestiça, chamada Josefa Linda, mais velha e que então vivia comigo na mesma casa e depois veio comprada para estas Cajazeiras dois anos antes de eu vir também comprada pelo dito agora meu Senhor Capitão Mor.

Estas foram as duas Mestras que eu tive para tudo o que de mim e delas denunciarei abaixo, pedindo para mim ao Santo Tribunal compaixão pois já o faço arrependida e com prometimento de não tornar a semelhantes erros como os que tem sido em mim.

Não se sabe exatamente o motivo pelo qual Esperança Garcia e as outras mulheres da fazenda estavam sem confessar, se por impedimento do dono da fazenda ou pela ausência de Igreja nas proximidades da fazenda, porém, assim como Custódia aguardava pela oportunidade da confissão para revelar os seus encontros sexuais com o demônio, resulta impossível não imaginar se, para além do argumento político, Esperança e as companheiras ansiavam por confessar práticas e pensamentos contrários à doutrina cristã. Se haviam segredos religiosos e atos profanos, praticados ou presenciados, guardados por aquela comunidade de mulheres, nunca saberemos. É possível acrescentar outra análise da demanda de Esperança pela confissão:

De igual modo, considerando que estas mulheres reivindicavam a concretização do seu direito de confessar, ao observar esta busca de compartilhar dos preceitos religiosos do catolicismo, nos permitimos intuir que tal fato guarda estreita relação com a marginalidade que os cativos enfrentavam em todas as esferas da sociedade escravista e frente à todas suas instituições. Assim, longe de negar as manifestações religiosas de matriz africana praticadas e compartilhadas pela população negra e escravizada, defendemos a hipótese segundo a qual estes momentos em que compartilhariam da vida religiosa comum a todos os cidadãos, simbolizaria uma situação de inclusão, onde a Igreja, instituição da sociedade que os excluía, voltaria os seus olhos para a população escravizada. (SÁ, 2010, p. 59)

O trecho acima é parte da minha escrevivência e das confluências da minha trajetória de pesquisa com a história de Esperança. Integra o texto da monografia de conclusão de curso que apresentei como requisito parcial para a formatura no curso de Direito. Consiste no primeiro exercício de interpretação que realizei acerca da carta-petição de Esperança Garcia, no qual destaco o aspecto inclusivo de frequentar a Igreja, confessar e ser parte de uma comunidade religiosa. Ainda hoje, dez anos depois, resgato essa leitura como mais uma das múltiplas possibilidades de análise dos sentidos políticos verificados no manuscrito de Garcia.

O fato de a confissão ser um fio de confluência (SANTOS, Antônio, 2015) que une as escrevivências dessas mulheres, remete-nos, ainda, a uma longa e antiga tradição na qual os escravizados no Brasil eram não apenas denunciados, mas também denunciantes dos pecados e heresias praticados pelos atores da sociedade colonial. Em pesquisa sobre escravizados e inquisição durante as visitas do tribunal do Santo Ofício na Bahia nos séculos XVI e XVII, Dayane Augusta Silva (2014, p. 88) destaca: “é importante salientar que para os inquisidores a palavra proferida era a principal fonte de provas e os escravos, em alguns casos, eram seus maiores informantes”. Esta informação é de suma relevância para o enredo aqui desenvolvido na tentativa de contextualização da escrita de Esperança Garcia, vez que ilustra como as denúncias apresentadas por escravizados perante as autoridades coloniais poderiam gozar de respaldo e iniciar investigações institucionais. Na mesma linha, Dayane Silva (2014, p. 84) pontua que naquela sociedade “as informações corriam de boca a boca pela conversa diária, na vida cotidiana das pessoas”, daí é possível imaginar que, do mesmo modo que os fatos passíveis de denúncia eram conhecidos, as formas e modos de se apresentar às autoridades eclesiásticas ou administrativas para encaminhar denúncias ou confessar também eram difundidas:

Geralmente, nas confissões e denúncias aparece o nome do confidente, a profissão, data completa do depoimento, idade, estado civil, em alguns casos filiação, qualificação do confesso que geralmente varia entre cristãos-novos, cristãos-velhos, índios do Brasil, negros da Guiné, escravos da Guiné, crioulo, negro da terra, ciganos, mestiços, mamelucos e estrangeiros, e por último a descrição do caso, regimentalmente recomendado. (SILVA, 2014, p. 81)

Conforme trecho da confissão oral de Joana, em 1758, logo no início aparece a sua qualificação: “Eu, Joana Pereira de Abreu, mestiça, agora escrava do Capitão Mor José de Abreu Bacelar, e moradora nestas Cajazeiras [...]”. Já, na carta-petição de 1770, parece-nos razoável imaginar que Esperança Garcia ao iniciar sua carta-petição se qualificando como “escrava de Vossa Senhoria da administração do Capitão Antônio Vieira do Couto, casada”, estivesse munida dessas informações que circulavam na tradição oral entre a população nos fluxos diaspóricos internos do Brasil setecentista e que pode ser caracterizada como exercício da agência-escrevivência dos escravizados assentada nas redes de difusão de informações úteis

para o desenvolvimento de estratégias de “negociação e conflito”⁸¹ que caracterizam a vida em escravidão. Aqui nos parece fecundo mobilizar a categoria agência-escrevivência enquanto ato de invocação, (re)invenção e de acionamento de bio-interações (SANTOS, Antônio, 2015) ancestrais. Por outro lado, a obra de referência “Dossiê Esperança Garcia: símbolo na luta pelo direito” (SOUSA *et al.*, 2017, p. 61) apresenta como argumento central o fato de que “Mais do que escravizada, Esperança Garcia assumia para si a condição de súdita do Império português.”.

Utilizando-se de perspicácia, Esperança Garcia age de forma singular ao atuar como membro da comunidade, isso se explica pelo fato de adotar um procedimento que era típico dos súditos do rei, portanto membros da comunidade política que o mesmo governava, por pedir na carta o que constava em normas e nos costumes, nada além foi solicitado, portanto, uma atuação pelo direito. (SOUSA *et al.*, 2017, p. 07)

O reconhecimento de Esperança Garcia como advogada pela OAB-Piauí apresenta como um dos principais argumentos o caráter legalista da sua atuação: “trata-se de um pedido dentro do estritamente legal, como estratégia de defesa nos conformes da atuação advocatícia.” (SOUSA *et al.*, 2017, p. 100). Agrega ainda que, após a expulsão dos jesuítas decorrente das reformas do Marquês de Pombal, a população escravizada na capitania do Piauí passou a ser súdita do rei, vez que as fazendas que antes eram dos jesuítas, agora são propriedade do Fisco Real, passando os súditos a gozar da prerrogativa de peticionar diretamente ao rei. Também a partir deste aspecto, o “Dossiê Esperança Garcia: símbolo na luta pelo direito” (SOUSA *et al.*, 2017) salienta como a carta-petição demonstra a atuação de Garcia como sujeita política, consciente dessa condição de integrante daquela sociedade-comunidade de súditos e súditas do rei.

Estabelecidas as confluências, voltemos ao fragmento de caso da mestiça Joana e da indígena Gueguê Custódia de Abreu em 1758. Diferente de Esperança Garcia, na sua confissão Custódia declara que não sabia ler nem escrever, no entanto, ainda assim, a sua escrevivência-agência através da oralidade também pode ser considerada como indiciária da sua atuação enquanto sujeita política que se move através das rupturas e negociações com as estruturas dominantes. Sendo Custódia uma mulher indígena escravizada, o próprio ato de cultuar divindade não católica é passível de leitura através da construção de um espaço de autonomia e liberdade. O depoimento de Joana menciona a figura de “Mestra Cecília”, mestiça forra, referida como a responsável por sua iniciação nas relações com o Diabo; enquanto que Joana menciona ter sido treinada nas intimidades com o demônio por intermédio da escravizada

⁸¹ Ver: REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociação e Conflito**. A Resistência Negra no Brasil Escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

mestiça Josefa Linda. Dentre as inúmeras informações acerca das práticas diabólicas mencionadas nos relatos, merece destaque o fato de que Josefa se referia a Jesus Cristo como “moleque” e chamava Nossa Senhora de “negrinha”, de modo a infligir a eles a desumanização e sofrimento da condição escravizada:

Transferir para Cristo e para Virgem, símbolos máximos da catequese, denominações que serviam para caracterizar os escravos, moleque e negrinha, aponta a liberação de uma tensão causada pela escravidão na vida dessas mulheres. Josefa, vendida ainda pequena como escrava para Antonio Pitomba e, na altura em que foi escrito o documento, recentemente revendida para José, podia estar insatisfeita com sua condição de escrava e escolheu Cristo e a Virgem para canalizar sua fúria. Não havia na Europa e muito menos nas colônias americanas uma cristianização perfeita das camadas populares, que tendiam a dessacralizar os elementos cristãos, trazendo-os para perto de uma realidade profana. Nesse movimento, sentimentos como o amor e a raiva andavam juntos e eram transferidos para as devoções populares. (ROCHA, 2015, p. 221)

Na análise dos sentidos sociais das transgressões praticadas por aquelas mulheres, a pesquisadora Carolina Rocha (2005) sinaliza as tensões e ambiguidades que marcam a experiência da vivência na fé católica para as pessoas escravizadas. Daí, mais uma vez, é possível destacar a complexidade presente na mobilização de argumentos católicos por Esperança Garcia. Sendo um “colchão de pancadas” e vendo seus filhos, crianças inocentes, “extraírem sangue pela boca”, aquela mulher possivelmente vivenciou momentos de descrença, revolta ou mesmo desesperança frente ao descompasso entre a realidade que ela vivia e os ensinamentos cristãos. Não se pode perder de vista também o sincretismo religioso que orienta muitas práticas de mulheres consideradas feiticeiras. Em Portugal e no Brasil⁸², por exemplo, muitas vezes a ida até a Igreja servia para garantir o acesso a elementos da liturgia católica, como a hóstia consagrada, que serviam de matéria-prima para feitiços e poções mágicas: “O que supõe a importância da religiosidade, ainda que pouco ortodoxa, dessas populações, que mesclavam, naturalmente, recursos mágicos e religiosos para vencer as dificuldades cotidianas.” (ROCHA, 2015, p. 81).

Não sabemos se, após o envio da carta-petição, Esperança Garcia e suas companheiras conseguiram confessar e batizar as crianças. No caso de Joana e Custódia, as suas confissões foram registradas pelo padre jesuíta Manuel da Silva e encaminhadas à Inquisição em Lisboa, mas as denúncias foram arquivadas, sem qualquer encaminhamento. Aqui, relembramos que desfecho diferente foi reservado à Rosa Maria Egípcíaca, africana que chegou ao Brasil aos seis anos de idade, em 1725, para ser escravizada no Rio de Janeiro. Acusada de heresia por conta

⁸² Muitas mulheres acusadas de bruxaria e outros crimes eram condenadas pelo Tribunal do Santo Ofício à pena de degredo e enviadas ao Brasil. Isabel Roiz, conhecida como Boca Torta, é uma feitiçeira portuguesa que aparece em diversos documentos do Brasil colônia durante a segunda metade do século XVI.

das visões beatíficas, que relatava vivenciar e outros milagres que a ela eram atribuídos pelos seus devotos que a consideravam santa, foi presa pelo Santo Tribunal de Lisboa em fevereiro de 1762. Eis um dos trechos dos documentos de acusação:

Rosa Maria Egipciaca de Vera Cruz, courana, para fins humanos e temporais, se inculcava mulher santa e virtuosa, fingido-se favorecida de Deus, inventando que o mesmo Senhor, Maria Santíssima e muitos santos lhe falavam e apareciam, e ainda as almas de diversas pessoas, que afirmava ver na hóstia quando já consagrada e elevada pelo celebrante; ostentando o dom da profecia. (MOTT, 1993, p. 674)

A última informação disponível em arquivo sobre o caso de Rosa data de 4 de junho de 1765, quando ainda presa foi submetida a mais uma audiência. Luiz Mott, autor da extensa biografia sobre a “Santa Africana no Brasil”, salienta que de todos os processos inquisitoriais que analisou, o de Rosa lhe parece deveras peculiar, vez que é inexplicavelmente interrompido sem qualquer sentença ou anotações acerca do andamento do caso. Porém, estando presa pelo Tribunal do Santo Ofício desde 1762, as últimas transcrições dos depoimentos de Rosa durante as audiências realizadas no curso da sua condenação dão conta de que ela reafirmou a veracidade de suas visões e comunicações com os santos e, diferente de outras mulheres “falsas beatas” igualmente acusadas pelo Santo Ofício, nunca arrenegou o passado nem acatou com humildade a chance dada pela Inquisição de redimir seus pecados (MOTT, 2003, p.694):

Aos 11 dias do mês de abril de 1764, em Lisboa, nos Estaus da Santa Inquisição, estando ali na sessão da manhã o Sr. Inquisidor Jeronimo Rogado de Carvalho e Silva, mandou vir perante si a Rosa Maria Egipciaca, ré presa conteúda nestes autos, e sendo presente lhe foi dado o juramento dos Santos Evangelhos em que pôs sua mão soh o cargo do qual foi mandado dizer a verdade e ter segredo, o que prometeu cumprir. Perguntada se tem mais a declarar e quer fazer confissão pelo que pertence ao fingimento de suas virtudes, disse que sin, queria continuar as suas declarações, referindo que, na verdade, tudo lhe sucedeu, [...] (MOTT, 2003, p. 671)

Graças à agência de mulheres no sentido de protagonizar a narrativa de suas escrituras, hoje temos a possibilidade de nomeá-las e reivindicar seu legado epistemológico, rompendo com o epistemicídio, que além de silenciar acerca da complexidade das escrituras destas mulheres, limita o rol das dimensões de liberdade forjadas ao longo de suas trajetórias.

3.2 UM “CASO BASTARDO” E UMA “TRANSAÇÃO COMERCIAL PECULIAR”: SENTIDOS DE LIBERDADE PARA JOANNA BAPTISTA (1780) E CARMELA VERA (1796)

Nas confluências da minha escrevivência com a história de Esperança Garcia, destaco um dos elementos que despertam minha atenção-paixão de pesquisadora desde que realizei a primeira leitura da carta de Esperança Garcia, em 2010. Refiro-me ao fato de que Garcia não está reivindicando alforria ou utilizando-se de qualquer argumento capaz de pleitear o ingresso de uma ação de liberdade ou qualquer outro mecanismo jurídico de reconhecimento da condição de liberta. É dizer, não há menção à busca pela liberdade formal, simbolizada pela alforria. A agência-escrevivência desta mulher é mobilizada a partir dos sentidos de liberdade que melhor se aplicam às possibilidades de garantir os espaços de autonomia capazes de lhe render uma melhor condição de vida no contexto da escravidão.

Neste sentido, as pesquisas e produção historiográfica sobre escravidão vêm considerando a diversidade de estratégias de “invenção da liberdade”⁸³ que foram desenvolvidas pelos sujeitos escravizados a partir das suas próprias demandas. Numa realidade de precarização da liberdade e frequente naturalização das ilegalidades contra vidas negras, a obtenção da alforria muitas vezes não livrava o indivíduo negro de seguir ilegalmente reduzido à escravidão (SÁ, 2019a), o que exigiu a constante reinvenção das estratégias de (re)existência:

[...] nós, povos contra colonizadores, temos demonstrado em muitos momentos da história a nossa capacidade de compreender e até de conviver com a complexidade das questões que esses processos têm nos apresentado. Por exemplo: as sucessivas ressignificações das nossas identidades em meio aos mais perversos contextos de racismo, discriminação e estigmas: a readaptação dos nossos modos de vida em territórios retalhados, descaracterizados e degradados; a interlocução das nossas linguagens orais com a linguagem escrita dos colonizadores. (SANTOS, Antônio, 2015, p. 97)

Tal como afirma o Mestre Antonio Bispo dos Santos (2015), a complexidade dos processos de colonização e seus efeitos nas possibilidades de vida da população escravizada, impuseram a necessidade de ressignificação do conteúdo e sentido de liberdade. Da análise de alguns exemplos históricos é possível verificar que, mesmo quando as estratégias adotadas pelos sujeitos escravizados fogem à nossa compreensão do que hoje entendemos como

⁸³ “Escravidão e invenção da liberdade” é o título da linha de pesquisa do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Bahia que desenvolve pesquisas sobre a história dos negros e dos povos indígenas no Brasil.

liberdade, é possível verificar que os caminhos ali trilhados estão inseridos na complexa teia da vida humana de pessoas negras no contexto escravista. E é nesta busca por humanizar as histórias de luta por liberdade que apresentamos aqui a análise das histórias de Joanna Baptista e Carmela Vera, casos que foram vistos como incoerentes, “bastardos” e “peculiares”, mesmo no momento histórico em que elas viveram.

Em agosto de 1780, num despacho acerca do caso envolvendo a cafuza Joanna Baptista, o Ouvidor de Belém do Pará afirma que ele está diante de um “caso bastardo” (CUNHA, 1986, p. 145). Pelo princípio do Direito Romano⁸⁴, a condição de escravizado seguia o ventre, é dizer, caso a mãe fosse escravizada, este seria o *status* da sua prole. Joanna Baptista, provavelmente nascida em 1761, era filha de Ventura, um negro escravizado, e de Ana Maria, uma mulher indígena (SOMMER, 2012, p. 79), portanto era nascida de ventre livre de acordo com a Lei de 6 de junho de 1755, que proíbe a escravidão indígena (CUNHA, 1986, p.146). Desde sempre livre e consciente de ser proprietária de sua liberdade, a história de Joanna atravessa o tempo e chega até nós por conta da sua decisão em realizar a venda de si mesma como escravizada.

Ao classificar o caso como bastardo, o Ouvidor setecentista enuncia o espanto diante de alguém que utiliza seu livre arbítrio para voluntariamente desfazer-se formalmente de sua liberdade. Se considerarmos ainda o imaginário coletivo atual acerca das relações entre Direito e liberdade no Brasil escravista, no qual a população negra buscava por muitos meios apresentar-se diante das autoridades para reivindicar direitos de liberdade, o caso segue sendo disruptivo. Antes de adentrar em suas nuances, insisto na análise preliminar de que a decisão de Joanna evidencia um caso de autonomia feminina, de agência da mulher negra ou, de uma “agencia-otra” (COTTA, 2019 apud BARONA, 2018, p.155), já que “Joana took her fate into her own hands, selling herself to the Catalonian Pedro da Costa”⁸⁵ (SOMMER, 2012, p. 79). Assim, ao tempo em que evidencia e corporifica a complexidade histórica inerente à vida humana e comum à vida daquelas e daqueles que viveram durante o período escravista, serve de indício e fonte para problematizar o debate sobre o pós-abolição no Brasil, ao sublinhar a realidade da população indígena após a lei pombalina de proibição da escravidão indígena e,

⁸⁴§ 7. Dos homens livres. Dizem-se livres as pessoas que não estão em injusta sujeição, ou dominio de outras, como estão os escravos: e dividem-se as pessoas livres em ingenuos e libertos. Chamão-se ingenuos não só as pessoas que nascerão de pai e mãe livre, ou só de mãe livre, ainda que o pai fosse escravo; mas também os que nascerão de mãe escrava, se esta era livre ao tempo da concepção, ou do parto, ou se o foi em alguma parte do tempo da gestação, ainda que momentaneamente; Inst. de ingen., L. 5 §§ 2 e 3 D. de stat. homin. Chama-se porém liberto aquelle que, sendo escravo, foi manumittido ou restituído à liberdade natural”. TRIGO DE LOUREIRO, Lourenço. **Instituições de direito civil brasileiro**. 3. ed. Recife: ypographia Universal, 1861. p. 40

⁸⁵ “Joana tomou seu destino em suas próprias mãos, vendendo a si mesma ao catalão Pedro da Costa”. (Tradução nossa)

principalmente, por ilustrar as interseccionalidades que historicamente pesam contra mulheres negras e indígenas no Brasil.

Datada de 19 de agosto de 1780, a escritura de venda de Joana, que apresenta alguns elementos para compreensão das motivações que a levaram a abrir mão de sua liberdade:

[...] E Logo em presença das testemunhas ao diante / nomeadas, escritas e assinadas, pela dita Joana / Baptista foi dito, que ella de Seo nascimto sempre foi / Livre, e ezenta de cativo; e como ao prez.te Se / achava sem Pay, nem May, que della podessem tratar / e sustentar assim p^a a passagem da Vida, como / em suas molestias, e nem tinha meios p^a poder vi- / ver em sua Liberdade, cujos Pays della Outorgante / forao o preto Ventura, que foi Escravo do Pe Joze / de Mello, ja falecidos, e de sua May, a India Anna / Maria, que fora do Serviço do mesmo Pe, por cujo / motivo, e p^a poder ella Outorgante viver em Socego, / empregando-se no Serviço de Ds, e de hum Senhor que tivesse / della Cuidado, e em suas molestias a tratasse como, por lhe / ter custado o seu dinheiro assim o faria, ella de sua // De sua Livre, e espontanea vontade sem constrangimento de pessoa alguma se tinha ajustado, e / contratado com o d.^o Pedro da Costa, venderse a Si/ mesma por sua escrava, como se tivera nascido / de Ventre cativo, e nunca tivesse sido Livre, p^a / como tal o servir ate sua morte; com declara- ção, que se ella algum dia tiver filhos, estes serao forros, e livres, e izentos de cativo; cuja venda fa-/zia uncamte de si, ou de sua pessoa ao d.^o Pedro da / Costa por preço e quantia de oitenta mil reis., a / saber metade em dinheiro, e outra metade que sao / quarenta mil reis em fazenda, e trastes de douro, e o / mais que precisa para seu ornato., de cuja quantia ella/ouotrgante vendedora se deo por paga, entregue / e satisfeita/de qtia de quarenta mil reis em dinheiro,/ e hum rosicle/ouro, grande; e hum par de brin-/cos do mesmo em dezoito mil reis, que faz a quantia de sincoenta e outo mil reis de que da plena quitação / ao comprador; e o mais resto que falta p^a completar / os oitenta mil reis [...]" (CUNHA, 1986, pp. 147-149)

Sobre o documento que acima transcrevo, apesar de não haver sido escrito por Joana, já que, diferente de Esperança Garcia, Joana não sabia nem ler nem escrever e pediu a uma terceira pessoa que assinou a escritura por ela, pode ser considerado enquanto registro de escrevivência desta mulher. Consciente da sua liberdade e das prerrogativas daí decorrentes, Joana utiliza esta “agência-outra” na luta por “uma vida em sossego”, como consta na fonte. Ao analisar o caso, Manuela Carneiro da Cunha destaca:

O documento que aqui publico indica que, no fim do século XVIII, uma mulher pobre podia não ter meios suficientes para se manter livre. Alienar sua liberdade podia ser uma forma de se conferir valor a si mesma e ganhar uma esperança de sobrevivência. (CUNHA, 1986, p.149)

Além de iluminar o contexto de vida enfrentado pela população pobre no Brasil do século XVIII, as notas biográficas revelam que o destino de uma mulher filha de negro escravizado com indígena estava marcado pela precariedade da liberdade experienciada por estes dois segmentos: “escravidão e dependência pessoal eram as alternativas que o projeto dominante pretendia colocar” (CUNHA, 1986, p. 149). O fato de que o comprador, Pedro da Costa, é de nacionalidade catalã, agrega ainda mais elementos analíticos referentes ao contexto da época e denuncia a factibilidade histórica do mito da democracia racial, ao explicitar como as hierarquias raciais e econômicas marcam a interação entre negros, indígenas e europeus.

Ao afirmar-se consciente de seus direitos de liberdade e demonstrar que o negócio jurídico fora previamente ajustado com o comprador mediante certas regras, o conceito de “agência-outra” ganha conteúdo, ao revelar o protagonismo de Joana naquela situação, ainda que distante das ideias idílicas ou teóricas sobre o direito de liberdade. Assim, uma vez mais é imperioso considerar que a história da liberdade está incontornavelmente vinculada à experiência pessoal de cada ser humano. O que significa liberdade para Joana? Da análise da fonte, talvez seja possível afirmar que para a existência daquela jovem mulher órfã, amefricana⁸⁶ na zona de penumbra da mestiçagem no cenário amazônico do Brasil setecentista, liberdade fosse sinônimo de bem viver, de “viver em sossego”, com a garantia de necessidades básicas supridas como garantia de alimentação e cuidados no caso de moléstias. Sobre a frequência de doenças que acometiam os mais pobres naquela sociedade, Barbara Sommer informa que “in 1776, over 1000 people succumbed to smallpox in the capital city of Belém alone, roughly one-tenth of the population” (SOMMER, 2012, p. 80)⁸⁷. Assim, como resultado do negócio jurídico celebrado com o catalão, Joana ingressa na vida em escravidão na qual o senhor é responsável por suprir as necessidades básicas de alimentação, saúde e vestuário de seus escravizados. Como pagamento pela liberdade da qual era proprietária, além de receber joias que simbolizam alguma dignidade e valor no mundo escravista, a soma de 80,000 reis, considerada elevada para a época (SOMMER, 2012, p. 80), pode ser utilizada para acumulação de uma reserva pecuniária a ser negociada com Pedro da Costa em caso de necessidade e a partir da dinâmica de negociação e conflito que marca as relações escravistas.

Outra confluente (SANTOS, 2015) dimensão de liberdade que conecta as escrevivências das mulheres aqui apresentadas é a constante agência no sentido de buscar garantir melhor sorte aos seus filhos. Joana demonstra conhecer a regra de que a escravidão segue a condição do ventre, e o demonstra tanto quando afirma que nasceu de ventre livre e que a partir daquele negócio passará a viver como se de ventre escravo houvera nascido. E vai além, decidida a salvaguardar a liberdade dos futuros filhos, rompe com esta mesma fórmula jurídica e celebra o negócio com o compromisso, constante da escritura, de que a eventual prole não herdará a condição escrava, posto que a venda da qual era negociante e objeto do negócio se tratava “unicamente de si ou de sua pessoa” não abrangendo a propriedade dos futuros filhos, objeto que seria excedente aos limites do negócio jurídico pactuado naquele agosto de 1780. Distante

⁸⁶ Em substituição à categoria racial “cafuzo” fruto da violência colonial, opto por me referir a Joana como Amefricana, por considerar que a sua genealogia é evidência da América Ladina proposta por Lélia Gonzalez.

⁸⁷ Em 1776, mais de 1000 pessoas foram vitimadas pela varíola apenas na cidade de Belém, aproximadamente um décimo da população. (Tradução nossa)

quase um século antes da promulgação da Lei do Ventre Livre no Brasil, em 28 de setembro de 1871, as discussões jurídicas sobre as hipóteses de liberdade que poderiam ser aplicadas aos filhos e filhas de mulheres escravizadas são uma realidade presente nas décadas finais do século XVIII:

Seguindo esta tendência e apresentando uma discussão diretamente conectada com as polêmicas que ganhavam vulto na época, tem-se o opúsculo *A liberdade dos filhos dos escravos demonstrada pelas leis da natureza ou dissertação em que a respeito da escravidão se tem um meio entre a doutrina de Pufendorf e Barbeyrac por uma parte, Montesquieu e o autor do artigo da Enciclopédia relativo a esta matéria pela outra*. As informações sobre seu autor, José Veríssimo dos Santos, não são precisas, mas considera-se a possibilidade de ter sido professor régio de filosofia em Tomar. O texto foi apresentado à censura em Portugal em 1772 e sua ficha indica que a publicação não foi aprovada. A principal preocupação do autor consistia em negar o princípio de que a escravidão era repassada da mãe para os filhos. Esta era, aliás, uma das formas mais tradicionais através da qual alguém se tornava escravo legitimamente, disposição proveniente do direito romano. (LIMA, 2011, p. 38, grifos da autora)

No cenário dos debates jurídicos que circulavam pela metrópole portuguesa acerca da liberdade dos nascidos de ventre de mulheres escravizadas, o Alvará de 16 de janeiro de 1773 marca o processo de abolição gradual da escravidão negra em Portugal e “que previa, por um lado, a liberdade imediata dos escravos de quarta geração de cativo, ou seja, daqueles cuja condição jurídica procedia das bisavós, e, em relação ao futuro, a todos os que nascessem a partir da publicação da lei.” (LIMA, 2011, p. 01). Esta previsão de liberdade com fundamento no *status* civil das mulheres que habitam a linhagem feminina ancestral dos escravizados, possibilita que o fato da bisavó ter vivido em condição de escravidão justifique a demanda pelo direito de liberdade de seus bisnetos e bisnetas. Apesar dos efeitos do Alvará serem previstos apenas para Portugal, as notícias sobre mais um argumento capaz de justificar a liberdade circulam pelo Atlântico e inúmeras interpretações e construções discursivas são mobilizadas no Brasil para justificar os direitos previstos pelo referido texto legal, principalmente no tocante à previsão contida no referido Alvará de 1773 acerca da extinção da categoria de libertos, transformando-os em “habilitados” aptos a ocuparem cargos públicos e usufruírem de algumas outras prerrogativas de cidadania até então negadas aos libertos (LIMA, 2011). Voltando ao estudo das nuances presentes no acordo de venda de liberdade de Joana, é impossível afirmar se a imposição de liberdade aos futuros filhos se relaciona com o conhecimento da previsão do Alvará português de 1773, que poderia beneficiar seus futuros filhos em razão da condição escrava da sua linhagem paterna.

Para melhor compreensão da narrativa sobre a amefricana Joana, parece ainda oportuno destacar que a história da ocorrência de casos de escravidão voluntária de indígenas ou a venda de seus filhos remonta aos primeiros anos da colonização brasileira, sempre por conta de

pobreza extrema derivada das doenças e violências coloniais. Em 30 de julho de 1566 é promulgada a primeira sistematização de leis sobre os indígenas no Brasil e aí se estabelece que a venda da própria liberdade apenas seria possível em caso de extrema necessidade e após análise das autoridades (EISENBERG, 2004, p. 12). Em 1567 é publicada a “monitoria”, um novo compilado legislativo sobre os indígenas que, dentre outras disposições, regulamenta a escravidão voluntária “em casos de extrema necessidade, quando um pai poderia vender o filho e um índio maior de 21 anos poderia vender a sua própria liberdade” (EISENBERG, 2004, p. 13). A natureza polêmica da questão faz com que, em 1567, a Mesa da Consciência e Ordens⁸⁸ consulte os jesuítas Quirício Caxa e Manuel de Nóbrega, responsáveis pelo debate jurídico-teológico clássico sobre o tema, cujo parecer se encontra ainda hoje arquivado na Biblioteca Pública de Évora. Enquanto Nóbrega defendia a injustiça da escravidão indígena por ser sempre derivada de captura ilegal, Caxa advogava que a justificativa de venda de si ou da prole em casos de extrema pobreza ou necessidade de alimento encontra respaldo no Código de Justiniano e na filosofia de S. Tomás de Aquino, o qual compreende que, frente à necessidade extrema, a liberdade e propriedade passam a ser direitos relegados ao segundo plano, passando a ser justificado o direito de venda de si próprio para fins de sobrevivência e preservação da vida (EISENBERG, 2004, p. 13; CUNHA, 1986, p. 151). No âmbito dos debates teóricos acerca da venda de si mesmo, Carneiro da Cunha destaca que o debate remonta ao século XV:

Em parte, essa disputa inseriu-se no debate entre dominicanos e jesuítas. Os teólogos-juristas dominicanos espanhóis e particularmente Francisco de Vitória e Domingos de Soto, afirmavam que, a não ser em caso de extrema necessidade, ou seja, em perigo de vida, um homem não podia vender sua liberdade. Pelo fim do século XVI, no entanto, os jesuítas começaram a atacar os dominicanos - acusados de serem criptoprotestantes - e coube a um jesuíta português, Luís de Molina, perfazer o ataque à teoria política dominicana. Para Luís de Molina, que foi professor em Évora, e para seu discípulo espanhol, Francisco Suárez, que ensinou em Coimbra, o homem era senhor de sua liberdade e podia vendê-la a seu critério, como a qualquer outra coisa sobre a qual tivesse *dominium*. (TUCK, 1971; SKINNER, 1978 *apud* CUNHA, 1986, p. 150)

O debate sobre os limites entre o direito natural e a abrangência do direito de propriedade da liberdade frente à possibilidade de venda de si próprio seguem ao longo dos séculos. O bispo Azeredo Coutinho, teórico do fim do século XVIII, defende que: “a lei natural,

⁸⁸ Sobre a Mesa de Consciência e Ordens: “Em Portugal, as ideias inicialmente geradas no ambiente acadêmico e que se alinhavam à linhagem teórica de Las Casas e Francisco de Vitória, diferente do *modus operandi* em território espanhol, chegaram a ganhar configuração permanente em uma estrutura jurisdicional sem precedentes: o Tribunal Régio denominado de “Mesa da Consciência e Ordens”. Sabemos que essa instância jurídica régia teve papel equivalente àquele desempenhado pela Junta de Valladolid, uma vez que chegou a analisar demandas provenientes do contexto americano e que tocavam a “esfera moral” do rei, percorrendo inclusive quanto ao problema da escravização dos índios do Brasil. Contudo, o seu estabelecimento enquanto um tribunal e de caráter permanente assinala características diversas do episódico aconselhamento aos “doutores” conforme a metodologia espanhola.” (OLIVEIRA, 2015, p. 24)

adaptável ao homem na sociedade, é aquela que lhe regula o maior bem, ou que lhe manda fazer um mal ainda a si mesmo para salvar a sua existência em tais e tais circunstâncias” (COUTINHO [1808] 1966 *apud* CUNHA, 1986, p. 156). Segundo o pensamento de Coutinho, as circunstâncias extremas podem sim autorizar a prática do mal menor representado pela auto-escravização, desde que seja para salvaguardar a própria existência.

Seguindo em busca das confluências atlânticas dos debates frente às questões práticas entre escravidão e liberdade, um mergulho amefricano na Angola setecentista põe em diálogo a realidade plural do significado da vida em liberdade e das experiências da vida em escravidão de mulheres negras:

No dia 21 de junho de 1765, dom Francisco Inocêncio de Sousa Coutinho, governador de Angola, publicou uma portaria ordenando a José dos Santos Ferreira, então capitão-mor do presídio de Caconda, que libertasse imediatamente a jovem de nome Juliana. Segundo Sousa Coutinho, Juliana não podia lhe servir como escrava porque tinha em seu poder uma carta de alforria. Servir como escrava e ter carta de alforria eram para ele “qualidades entre si contrárias e repugnantes” pois ninguém pode “ser livre e viver como escrava”. (CANDIDO, 2013, p. 259)

Se o Ouvidor em Belém do Pará ao pôr os olhos sobre o pleito de Joana, declarou seu desagrado com aquele pacto jurídico, o excerto de texto da portaria de Sousa Coutinho, governador de Angola, igualmente sugere sua repugnância diante da incongruência do fato de uma mulher, a despeito da existência de carta de alforria, viver como escrava. Ainda que à primeira vista as narrativas em si pareçam não aproximar os contextos de Joana e Juliana, ambas partem do reconhecimento da condição civil de liberta para Juliana e de livre para Joana e das consequências jurídicas. Assim, por ser livre, uma tem o direito de dispor de sua liberdade e a outra tem o direito de usufruí-la de fato e de direito. As confluências atlânticas marejam indícios do liame estreito e não linear das fronteiras entre a escravidão e liberdade. Talvez aos olhos dos homens das leis da época, os dois sejam casos bastardos. No contexto atlântico do patriarcado que orientava as regras de cultura social e jurídica das sociedades escravistas coloniais, o apelo à metáfora do filho ilegítimo, havido fora do casamento, reforça as concepções binárias e antagônicas de escravidão e liberdade, nas quais a con(fusão)fluência entre essas duas dimensões simbolizaria a quebra da ordem natural daquela sociedade.

No entanto, após a celebração do negócio jurídico, as polêmicas em torno da condição civil de Joana e a possibilidade legal de venda de si mesma levam o português José de Nápoles Telo de Menezes, governador e capitão geral do Pará entre 1780 e 1783, a questionar a validade jurídica do ato. Ao tomar conhecimento do caso, Menezes afirma tratar-se de “one of the strangest, most extraordinary proceedings [...] in a century illuminated by such humanity, in which the royal grandeur of our august monarchs has labored so much in favor of the liberty of

its people”. (SOMMER, 2012, p. 77)⁸⁹. Em razão da sua linhagem ancestral indígena pelo lado materno, Menezes encaminhou ao Conselho Ultramarino em Lisboa denúncia referente ao contrato firmado entre Joanna e Pedro da Costa, alegando que o caso ia de encontro à Lei de Liberdades de 6 de junho de 1755, que proibiu a escravidão indígena. Junto com o argumento de violação à lei, o governador alegou a imoralidade do ato, insinuando que os contratantes eram amantes se utilizando de um contrato de compra e venda como estratégia para oficializar a relação por ele classificada como “indecente e desonesta” (SOMMER, 2012, p. 80) entre aqueles sujeitos de status sociais distintos. O pedido de Menezes solicitava ainda a apreensão de Joanna para que fosse destinada ao trabalho em uma das povoações indígenas reguladas pelo Diretório de 1757.

O Diretório é a legislação principal do Brasil setecentista voltada a regular a vida das populações indígenas que, uma vez libertas pelo Alvará com força de lei de 1755, deveriam ser tuteladas e civilizadas por diretores responsáveis por governar as povoações indígenas, visto que, segundo o texto do Diretório: “pela lastimosa rusticidade, e ignorância, com que até agora foram educados, não tenham a necessária aptidão, que se requer para o Governo, sem que haja quem os possa dirigir, propondo-lhes não só os meios da civilidade, mas da conveniência, e persuadindo-lhes os próprios ditames da racionalidade, de que viviam privados [...]”. Da análise deste texto legal, fundamental para compreender o período do pós-abolição da escravidão indígena no Brasil, encontramos inúmeras referências ao estímulo do matrimônio entre brancos e indígenas, devendo os diretores das povoações indígenas estimularem a crença pública de que os indígenas, diferentes dos negros, em nada são inferiores aos brancos. O recurso ao matrimônio como meio de civilização e incorporação dos indígenas na sociedade consistiu na prática na permissão institucional para casamentos forçados entre mulheres indígenas e homens brancos, uma atualização da prática colonial de capturar mulheres indígenas “a laço ou dente de cachorro”, conforme nos conta a tradição oral presente nos relatos de muitas famílias brasileiras. Tais casamentos estimulados por autoridades portuguesas ocorreram sobretudo entre mulheres indígenas e soldados ou criminosos portugueses condenados ao exílio no Pará. Apesar do Diretório não explicitar que a previsão de matrimônio estava direcionada às mulheres indígenas enquanto prática de controle social coerente com o patriarcado colonial, a existência de mulheres indígenas órfãs; pobres; viúvas; e desocupadas era considerada um problema de

⁸⁹ "Um dos procedimentos mais estranhos e extraordinários [...] em um século iluminado por tamanha humanidade, em que a grandeza real de nossos augustos monarcas tanto trabalhou em favor da liberdade de seu povo." (Tradução nossa)

ordem pública, tidas como lascivamente perigosas e responsáveis por corromper a moralidade da sociedade. Neste contexto, em 1756, o governador interino do Pará, Bispo Miguel de Bulhões, propôs a criação de uma lista de mulheres mal comportadas, especialmente viúvas e solteiras, que deveriam ser enviadas para as povoações indígenas localizadas na fronteira; e em 1782 o mesmo Governador Menezes, que denunciou o caso de Joanna, fundou uma povoação indígena próxima à Belém com mulheres consideradas prostitutas, indígenas e homens de diversas origens (SOMMER, 2012, p. 85).

Além das notas sobre o contexto social já trazidas para compreensão do empenho do Governador Menezes no sentido de intervir no destino daquela mulher amefricana, jovem, órfã, pobre e solteira, o texto legal do Diretório era explícito no sentido de identificar e demarcar a escravidão como realidade restrita para a população negra. Nesta esteira, era preciso afastar a recém-liberta população indígena de qualquer identificação com aquela raça destinada ao cativeiro:

10 Entre os lastimosos princípios, e perniciosos abusos, de que tem resultado nos Índios o abatimento ponderado, é sem dúvida um deles a injusta, e escandalosa introdução de lhes chamarem Negros; querendo talvez com a infâmia, e vileza deste nome, persuadir-lhes, que a natureza os tinha destinado para escravos dos Brancos, como regularmente se imagina a respeito dos Pretos da Costa da África. E porque, além de ser prejudicialíssimo à civilidade dos mesmos Índios este abominável abuso, seria indecoroso às Reais Leis de Sua Majestade chamar Negros a uns homens, que o mesmo Senhor foi servido nobilitar, e declarar por isentos de toda, e qualquer infâmia, habilitando-os para todo o emprego honorífico: Não consentirão os Diretores daqui por diante, que pessoa alguma chame Negros aos Índios, nem que eles mesmos usem entre si deste nome como até agora praticavam; para que compreendendo eles, que lhes não compete a vileza do mesmo nome, possam conceber aquelas nobres idéias, que naturalmente infundem nos homens a estimação, e a honra. (FURTADO, 1757)

Da leitura do texto do Diretório acerca da proibição de que os indígenas sejam chamados de negros, infere-se ainda que, considerada indígena em razão da conhecida condição de sua mãe, o ato de auto-escravização de Joana pode ser entendido ainda como uma violação daquela previsão legal que proíbe até mesmo os próprios indígenas de referirem a si mesmos como negros, já que “não lhes compete a vileza daquele nome”. Assim, negro era sinônimo de escravizado e escravidão era sinônimo de negro, resultando daí mais uma nuance do aspecto transgressor da situação jurídica e social protagonizada por Joana no desempenho de uma agência-outra (COTTA, 2019 apud BARONA, 2018, p. 155) na defesa da sua liberdade de escolha dos termos do que ela considerava as melhores condições de (re)existência: “If she could not be her own master, she wanted to have a say in who would”⁹⁰ (SOMMER, 2012, p.

⁹⁰ “Se ela não poderia ser senhora e proprietária de sua própria liberdade, ela gostaria de ser capaz de tentar agir de alguma forma na escolha de quem seria o seu proprietário.” (Tradução nossa)

90). Do mesmo modo, Esperança Garcia, uma década antes, estava lutando pelo direito de trilhar a rota do próprio destino.

A historiografia que analisa a história de Joana desconhece o desfecho do caso. Não se sabe se foi possível manter os efeitos do acordo realizado entre ela e o catalão ou se ela foi enviada para alguma povoação indígena conforme a política que orientava aquele estado da região norte do Brasil durante a segunda metade do século XVIII. Se o silêncio acerca dos detalhes sobre a história de Joana simboliza uma violação do nosso direito à memória e ancestralidade, importa destacar que o ato disruptivo desta sujeita se insere numa longa tradição de mulheres amefricanas, negras e indígenas, cujas escrituras são marcadas pelo exercício dos direitos relevantes para suas experiências individuais. Durante muitos anos a historiografia não ofereceu maior importância a tais histórias, fazendo com que aquelas trajetórias, que vez ou outra eram visibilizadas através de pesquisas historiográficas, fossem lidas como casos únicos e excepcionais, negando assim o caráter ancestral da agência das mulheres amefricanas. Como exemplo desta realidade destaco a história de Francisca, uma mulher indígena escravizada que, no ano de 1739, também na cidade de Belém, recorreu à justiça colonial alegando que havia sido ilegalmente escravizada, razão pela qual demandava seu direito à liberdade:

Este foi um caso excepcional de lei, pelo que se sabe até hoje. A maioria dos escravos índios, na Amazônia ou qualquer outro lugar na América Colonial, viviam vidas que eram tão restritas pela fome, ignorância, doença e severa disciplina, que eles não tinham nenhuma oportunidade para tais exercícios. Morriam em poucos meses ou anos de cativo; e para a maioria deles o esforço para melhoria de status social era talvez inconcebível. Mas Francisca deve ter sido uma mulher mais tenaz do comum, e ela lutou. (SWEET, 1983, p. 287)

O trecho acima transcrito é de autoria do pesquisador estadunidense David Sweet, autor de artigo em língua inglesa publicado em 1981 e que talvez seja pioneiro no relato do caso de Francisca através da análise da ação de liberdade impetrada em seu favor. Antes de apresentar mais informações sobre o caso, é importante destacar que, apesar de alguns anos de distância entre os documentos que nos informam sobre Francisca, Esperança Garcia e Joana, as três histórias se passam em meio aos movimentos de definições de fronteiras administrativas e de jurisdição do estado do Piauí ao longo do século XVIII, sendo que de 1718 a 1751 a capitania de São José do Piauí estava submetida à administração dos governadores do Estado do Maranhão e Grão-Pará, com sede na cidade de Belém. É dizer, tendo em vista a constante circulação de pessoas, ideias e informações que marcam a diáspora, tanto internacionalmente como nacionalmente, a experiência de Francisca se revela ainda mais próxima da realidade de Esperança Garcia. Assim, o exemplo de Francisca e de outras mulheres escravizadas que

recorreram à justiça em defesa de liberdades, podem ter sido testemunhadas ou chegado ao conhecimento de gerações de mulheres mais velhas que Esperança e Joana. Logo, as inferências e possibilidades que aqui apresentamos servem para questionar a afirmação de Sweet sobre a excepcionalidade do caso de Francisca, considerada por ele como “mais tenaz” do que o comum. Por outro lado, tal como ressaltado por Luiz Mott (1985, p. 105) ao analisar a carta de Esperança Garcia, em texto também publicado no início da década de 1980, reconhecemos o quadro geral de silêncio historiográfico, que se verificava durante o período das publicações, acerca das fontes primárias referentes a histórias protagonizadas por mulheres. No entanto, uma vez reconhecido o contexto do momento da interpretação de David Sweet, cumpre destacar ainda como a sua leitura do caso pode servir de indício acerca da branquitude que orientava sua análise e conseqüente reprodução epistêmica de violências interseccionais. Isto porque, mesmo sem apresentar evidência capaz de sustentar sua hipótese, o autor minimiza a autonomia e agência de Francisca ao iniciar o texto afirmando que a luta daquela mulher indígena em defesa de sua liberdade decorreu do fato de que a mesma “[...] foi convencida por seu jovem amante Angélico de Barros Gonçalves, a solicitar às autoridades portuguesas a sua liberdade.” (SWEET, 1983, p. 287).

Acerca do caso de Francisca, sabemos que ela ingressa com ação de liberdade contra a viúva Dona Anna de Fonte, sua suposta proprietária, alegando que vivia em cativeiro ilegal, uma vez que era livre e havia sido escravizada por uma expedição particular, chefiada por Anacleto da Costa Rayol, que não cumpria com as legalidades exigidas pela época como a presença de um capelão Jesuíta para “[...] determinar as circunstâncias do seu cativeiro, e emitir o certificado requerido de escravidão legítimo.” (SWEET, 1983, p. 296). Sabemos ainda que em 1739, Francisca beirava os quarenta anos e que no momento da transação ilegal que a conduziu para a escravidão no Pará, era uma jovem mulher indígena que vivia na ilha de Timoní no Rio Negro, Amazonas. Em favor de sua liberdade, ela tinha apenas a palavra de algumas testemunhas que foram julgadas sem credibilidade, dentre as quais Apolinária, uma mulher indígena livre que afirmou que quando tinha dez anos de idade foi transportada do Amazonas para o Pará junto com Francisca. Seu depoimento foi desacreditado em razão não apenas de ser uma “índia da terra, pobre, vil e infame” (SWEET, 1983, p. 301), mas também por ser considerada uma prostituta:

Os documentos não dão nenhuma contribuição para nosso entendimento dos termos “prostituta” e “concubina” na sociedade do início do século dezoito no Pará. Muitas escravas índias ou africanas do Pará eram colocadas no ofício de prostitutas por suas patroas, como fonte de lucro certo para um respeitável negócio familiar. (SWEET, 1983, p. 301)

As informações acerca da prática de prostituição de mulheres amefricanas escravizadas, negras e indígenas naquela sociedade de início dos setecentos, agrega sentidos na nossa busca por entendimento da história de Francisca, Esperança Garcia, Joana e outras tantas mulheres que pleiteavam melhores condições de vida não apenas através da demanda pelo reconhecimento da liberdade formal, como no caso de Francisca, ou na busca pela mudança daqueles que desempenhavam a função de proprietários. Ainda sugere a complexidade da adaptação daquela sociedade após a proibição do cativo indígena com a Lei de Liberdades e, posteriormente, com as determinações do Diretório no sentido de criar um novo *status* social pautado na humanidade e dignidade para as mulheres indígenas. Considerando as tensões entre tempo e Direito, que caracterizam os períodos do pós-abolição da escravidão indígena e negra, é possível imaginar o imenso impacto no modo de vida e nos negócios familiares dos senhores e senhoras daquela sociedade.

Voltando ao desfecho do caso de Francisca, temos que, inicialmente, o seu direito de liberdade foi reconhecido pelo Ouvidor Geral do Pará, por considerar a ausência de qualquer documento apto a justificar o cativo da indígena. Dona Anna de Fonte recorreu da decisão e sua apelação foi aceita pela Junta das Missões que encerrou o caso alegando que as testemunhas de Francisca não eram idôneas e, por consequência, ela era e devia seguir como mulher indígena escravizada de propriedade da viúva Fonte (SWEET, 1983, p. 303).

Ao seguir o fio de Ariadne da linhagem ancestral de mulheres amefricanas, resulta impossível dizer qual a primeira, qual a última, ou qual “a mais tenaz” no exercício de direitos e costuras de disputas na arena jurídica. Nesta esteira, ainda no Pará setecentista, em 1751, uma mulher escravizada indígena, da aldeia Mortigura, também batizada como Esperança, por meio do Procurador dos Índios, apresentou à Junta do Pará requerimento solicitando “ser retirada do poder de Sebastião Gomes, alegando ser constrangida a servi-lo e de ser maltratada por ele” (SOUZA E MELLO, 2005, p. 10). Diante da ausência de título propriedade em favor de Sebastião Gomes, Esperança foi declarada livre (SOUZA E MELLO, 2005, p. 10). O recurso à justiça e a consequente decisão em favor da liberdade de Esperança demonstram que, assim como Esperança Garcia, a escrevivência desta mulher indígena escravizada “deixa entrever suas qualidades de intérprete da escravidão e do direito português.” (SOUSA *et al.*, 2017, p. 22).

Além de Esperança, outras indígenas escravizadas moveram estratégias capazes de levar até o conhecimento da malha da justiça colonial a denúncia acerca dos maus tratos que sofriam. Uma delas é Antônia, que em 1739 enviou petição à Junta do Maranhão em razão de ser maltratada por Diogo Freire e também foi declarada pessoa livre:

Nos dois casos acima citados, das índias Antônia e Esperança, os maus tratos foram os principais motivadores da busca de sua liberdade. Queriam as índias, como forras e livres, conquistar o direito “de servir a quem quisessem” e livrar-se, conseqüentemente, dos maus tratos que sofriam. Mas também ocorria que, depois de proferida a sentença favorável à liberdade dos índios, estes continuassem a servir como livres aqueles a quem haviam denunciado por mantê-los em injusto cativeiro. Tal foi o caso da índia Maria, que sendo considerada forra e livre na Junta do Maranhão, mas não repugnando totalmente o serviço a D. Isabel Pereira de Menezes, aceitou continuar a servi-la, sob o compromisso de dedicar-lhe bom tratamento e de pagar-lhe um salário. (SOUZA E MELLO, 2005, p. 10)

As escrituras das mulheres indígenas escravizadas em busca da defesa de seus direitos de autonomia e melhores condições de vida, mesmo em meio à escravidão, demonstram a “agência-outra”, já evidenciada a partir do caso de Joana. As análises de micro-histórias desenvolvidas a partir das diferentes experiências aqui apresentadas nos permitem encontrar congruências das estratégias e argumentos mobilizados nas lutas por melhores condições de vida das mulheres escravizadas em América. Conforme os casos apontam, a liberdade compreendida pela alforria não era a demanda inicial apresentada por essas mulheres, mas em todas histórias podemos identificar a pavimentação de caminhos possíveis para experiências de pequenos espaços de autonomia, capazes de um dia culminar na vida em liberdade de fato e de direito:

Para sensibilizar os superiores e se livrar dos maus-tratos, Esperança Garcia utilizou como prerrogativa as doutrinações impostas pelos jesuítas na época em que as fazendas estavam em domínio dos missionários da Companhia de Jesus; ou seja, a necessidade dos batismos e dos casamentos entre os escravos, os índios e os agregados. Ciente do seu mundo e dos limites que sua condição de escrava podiam propiciar, Esperança Garcia utilizou a estratégia dos conquistadores para defender os seus direitos, angariar vantagens e, com isso, (re) planejar seu destino perto dos seus filhos e do seu marido. (SOUZA *et.al.*, 2017, p.19)

O ato de denunciar os maus tratos praticados pelos senhores era não apenas uma estratégia dos escravizados para publicizar a situação e mobilizar a rede de apoio local, como também chegou a ser prevista por D. Pedro II em 1688:

A possibilidade de se denunciar maus-tratos excessivos dos senhores contra seus escravos tinha sido certa feita aventada pelo próprio rei D. Pedro II de Portugal em 1688, quando, numa célebre carta enviada ao governador de Pernambuco, dizia: ‘Por ser informado que muitos poderosos deste Estado que têm escravos lhe dão muito mau trato e os castigam com crueldades, o que não é lícito aos senhores dos tais escravos, porque só lhes pode dar aquele moderado castigo que é permitido pelas Leis, e desejando evitar que os pobres escravos sobre lhes faltar a liberdade padeçam a tirania e vingança de seus senhores. Sou servido que de hoje em diante, em todas as devassas gerais que se tirarem nessa Capitania, se pergunte pelos Senhores que com crueldade castigam os seus escravos e aqueles que o fizerem, sejam obrigados a vendê-los a pessoas que lhes darem bom trato’ As denúncias deviam ser aceitas mesmo se feitas pelos próprios escravos castigados.” (MOTT, 1988, p. 22)

Alguns dias após a aplicação da decisão do rei constante na carta enviada ao governador de Pernambuco, diversos conflitos foram gerados e D. Pedro II anulou a decisão:

“Considerando os inconvenientes da execução das ordens anteriores, hei por bem que não tenham efeito, para que evitem as perturbações que entre os escravos e seus senhores já começaram a haver com a notícia que tiveram das ordens que se vos havia passado” (MOTT, 1988, p. 22). Apesar da “volta atrás” real, na tentativa de evitar os excessos de violência contra a população escravizada na América Portuguesa, o século XVIII foi internacionalmente marcado por debates e questionamentos acerca das desumanidades praticadas nas colônias, muito por conta da publicação da obra *Dos delitos e das penas* (1764) de Cesare Beccaria. Colocado no Index dos livros proibidos pela inquisição, o livro questionava, dentre outras questões, a legitimidade de práticas de tortura chanceladas pelo poder estatal.

A denúncia de maus-tratos praticados por senhores contra escravizados também serviu de fundamento para decisões jurídicas em toda América escravista durante o século XVIII, como exemplifica as previsões da “prática general y uniforme que se observaba indistintamente en los Reinos de la Nueva España y el Perú”, a qual prevê que, nos casos de “alguna vejación o malos tratamientos de los dueños”, a perda da propriedade escrava poderia ser realizada através da venda do sujeito escravizado a outro senhor, devendo o antigo proprietário arcar com os impostos e gastos decorrentes do negócio jurídico, como punição pelos maus tratos de sua autoria contra os escravizados: “en pena de haber faltado a la humanidad y racionales modos que están obligados a usar con ellos” (SILVA JUNIOR, 2015, p. 84).

Em confluência (SANTOS, Antônio, 2015) atlântica, como a experiência de Joana no norte do Brasil, outra mulher amefricana livre, Carmela Vera, demanda o direito de reverter sua condição de livre para escravizada, ainda que temporariamente. Na Colômbia, na cidade de Santiago de Cali, em 24 de fevereiro de 1796, Carmela Vera solicita perante as autoridades locais o direito de se escravizar (BARONA, 2018, p. 153). Diferente da demanda de Joana, Carmela negocia o seu direito de liberdade através do auto-empenho, oferecendo a sua escravização como garantia e parte do pagamento da liberdade de seu marido, Juan de Ospina:

[...]ella entiende que siendo una mujer negra, su libertad es un bien negociable. Más allá de esto, ella sabe que siendo libre, es soberana y dueña de su cuerpo-objeto, aprovechando para su beneficio, las dimensiones económicas de la Institución Esclavista asentada en la Nueva Granada. (BARONA, 2018, p. 157)

A negociação da liberdade de Carmela, guarda ainda um outro aspecto de distinção com a venda de si mesma realizada por Joana. Enquanto Joana recorre à auto-escravização como estratégia frente ao estado de desamparo que vivia, Carmela e o marido demonstram inserção em redes sociais capaz de possibilitar a realização do empréstimo financeiro que inicia o caso: “La negociación consistía en un préstamo en dinero que don Joaquin Castro otorgó a la pareja y que fue usado para el pago de la libertad de Juan de Ospina” (BARONA, 2018, p. 157).

Apesar do risco da perda da liberdade, Carmela e Juan de Ospina pareciam estar seguros de que no dia 02 de fevereiro de 1796, prazo estimado para quitação da dívida com Joaquin Castro, que ocupava o alto cargo colonial de “Factor Principal de Tabacos” do empréstimo, apresentariam o valor necessário para resgatar o bem — liberdade de Carmela — empenhado para possibilitar a alforria de Juan. Porém, findo o prazo negociado, o casal não conseguiu juntar todo o valor correspondente ao empréstimo, restando ainda a soma de 50 patacones. Dando cumprimento às previsões do outrora pactuado, Joaquin Castro busca a justiça para exigir que lhe fosse reconhecida a propriedade da escravizada Carmela Vera.

Neste ponto da história, o caso toma outro rumo. Decidida a não ser declarada propriedade permanente do “Factor Principal de Tabacos”, Carmela aciona uma vez mais a sua rede social e consegue os 50 patacones para pagar a dívida. A quantia foi conseguida através de um novo e engenhoso movimento do casal: o valor foi pago pelo Contador Geral don Martin Guerra, que, como contrapartida, gozaria dos direitos da escravização temporária de Carmela Vera. Para garantir a resolução do acordo conforme o planejado, Juan de Ospina deveria trabalhar para o Contador Geral até que os valores obtidos do seu trabalho somassem 50 patacones. Ao analisar os arquivos do caso envolvendo a Sra. Vera, a pesquisadora Angélica María Sánchez Barona (2018) destaca que Joaquin Castro e Martin Guerra eram homens brancos funcionários do Cabildo da cidade Cali e provavelmente se conheciam. No entanto, Barona descarta a hipótese de que a presença dos dois homens indique que Carmela e o marido foram vítimas de um ajuste escuso entre aqueles homens brancos do poder e aventa a possibilidade de Carmela ter escolhido os dois sujeitos justo por conhecer alguma suposta desavença ou mesmo disputa por cargo político entre eles, fazendo com que Martin Guerra se beneficiasse de alguma forma do fracasso de Joaquin Castro em seu esforço para adquirir uma nova propriedade escrava⁹¹.

Mais uma vez cabe aqui pontuar as aproximações entre as escrevivências de Carmela Vera e Esperança Gracia, vez que o documento anônimo que acompanha a carta de Esperança, e ratifica a denúncia de Esperança quanto ao excesso da violência praticada contra as pessoas escravizadas na Fazenda dos Algodões, pode ser de autoria do administrador da Fazenda dos

⁹¹ Diversas pesquisas sobre ações de liberdade ajuizadas durante o século XIX sugerem que inimizades ou rivalidades políticas entre os senhores era uma das motivações para que escravizados fossem apadrinhados em seus intentos de pleitear alforria e desvencilhar-se do proprietário. Do mesmo modo, Gabriela Barretto de Sá (acho estranho aqui você falar pela terceira pessoa, destoa do restante do texto) (2019), encontra nos casos das ações criminais envolvendo a ocorrência do crime de “redução de pessoa livre à escravidão”, previstos no art.179 do Código Criminal do Império, que era comum que os supostos autores do crime alegassem ser vítimas de denúncias caluniosas realizadas por inimigos interessados em ver sua ruína social mediante o decréscimo patrimonial causado pela perda daquela propriedade escrava.

Algodões, ou seja, alguém ligado às elites e integrante do poder colonial: “Possivelmente, o intercessor da causa de Esperança Garcia tenha sido José Esteves Falcão. Assim como no governo de João Pereira Caldas, José Esteves tinha boa relação na administração do governador Gonçalo Lourenço Botelho de Castro (1769-1775).” (SOUSA *et al.*, 2017, p. 18).

Além de trilhar os caminhos necessários para a formação de uma rede de apoio que oportunizava a celebração de acordos com homens brancos ocupantes de altos cargos, as alternativas jurídicas que foram utilizadas nas duas negociações, primeiro o empenho da própria liberdade oferecida como garantia, depois a escravização temporal, demonstram ainda o conhecimento das leis da época, tal como a Sra. Vera e o Sr. Ospina fazem constar na petição elaborada pelo “Escribano Público”: “[...] agregado un tanto de este escrito se proceda al otorgamiento de la correspondiente escritura con todas aquellas solemnidades y renunciación de leyes que hagan a nuestro favor [...] que a Vuestra Merced suplicamos con el juramento en derecho necesario [...]” (AHC. Fondo Escribanos, Notaría Primera de Cali, Libro 70, folio 155v *apud* BARONA, 2018, p. 164). O próprio ato de buscar o “Escribano Público” está em acordo com as orientações da “prática general y uniforme que se observaba indistintamente en los Reinos de la Nueva España y el Perú”, que estabelecia que os procedimentos de compra, venda e outros contratos envolvendo escravos “deviam ser lavrados em escritura ou instrumento público perante o *escribano* (na falta dele, o juiz local)” (SILVA JUNIOR, 2015, p. 84).

A condição de escravização temporal resultante da segunda negociação de Carmela, caracteriza-se como um caso de coartação:

Este proceso, entendido como el «derecho de un esclavo para comprar a plazos su libertad, pagando periódicamente a su dueño diversas cantidades, hasta completar totalmente el precio por el que había sido adquirido» (Lucena, 1999, p. 359), era de común práctica en la ciudad. Los registros de manumisiones vía coartación se han reportado de manera consistente desde la segunda década del siglo XVIII en Santiago de Cali, con un aumento entre 1790 y 1799, cuando fueron entregadas 74 cartas de libertad a mujeres esclavizadas y 55 a hombres esclavizados vía coartación (Portilla, 2015). (BARONA, 2018, p.164)

A prática da coartação pode ser considerada tanto uma forma de alforria condicional caracterizada pelo desconto paulatino correspondente a parcelas do valor total necessário para a aquisição da alforria, como pode também ser classificada como alforria onerosa, já que se configura como uma autocompra (PINHEIRO, 2018, p. 01). No caso da América Espanhola, a prática da coartação possuía, por exemplo, a “necessidade de que o acerto em relação à entrada e às parcelas fosse registrado por escrito em instrumento que serviria de título até a conclusão do pagamento. Trate-se de um tipo de respaldo legal que a congênere luso-brasileira, a chamada “carta de corte”, não chegou a obter” (SILVA JUNIOR, 2015, p. 86).

A despeito da inexistência de previsão legal específica acerca da coartação no Brasil, inúmeros acordos de alforria condicional foram realizados através desta prática, principalmente nas regiões marcadas pela atividade de mineração, sendo amplamente verificada no estado de Minas Gerais: “apenas na cidade de Mariana e seu termo, a libertação a prazo representou cerca de 30% dos 801 registros lançados nos livros de notas dos tabeliões, entre os anos de 1750 e 1779” (PINHEIRO, 2018, p. 02). As razões para a numerosa ocorrência de casos de coartação em Minas Gerais podem ter relação com o contexto de ampla e cotidiana circulação monetária decorrente das atividades de mineração⁹². Também fora de Minas Gerais, em outros estados brasileiros, há muitos registros de pessoas escravizadas com “cartas de corte” comumente mencionadas em inventários, testamentos ou fundamentando ações de liberdade. Inexistindo previsão legal que disciplinasse esta forma de obtenção da alforria, inúmeras foram as ocorrências de demandas judiciais envolvendo a coartação, uma vez que o sujeito coartado se situava numa zona de transição entre a escravidão e a liberdade que muitas vezes o colocava vulnerável aos riscos da precarização da liberdade que marca a realidade da população negra durante o período escravista.

Isto porque, ressalvados os casos em que havia descumprimento do acordo celebrado, na maioria dos casos, verifica-se o ganho de autonomia e possibilidade de ruptura das relações de submissão desde o momento da celebração do acordo (PINHEIRO, 2018, p. 02), tal como indicam os fragmentos de fonte abaixo:

Ana Crioula, depois que recebeu seu papel de corte em 2 de janeiro de 1791, “saiu sem demora do domínio, e poder” de Diogo de Souza Cardoso. Logo “passou a andar, como livre, tratando da sua vida, por onde muito lhe parecia”; a prova disso é que ela habitava independente do outorgante do coartamento e distante dele, numa outra freguesia do termo marianense (AHCSM – 2o Ofício, Ações Cíveis, Códice 359, Auto 9156, fl. 3v. – grifo meu). A preta Angola Mariana vivia “sobre si como forra, sendo constante que se achava coartada” por Rosa Fernandes da Silva, que lhe passou papel de corte em 13 de novembro de 1794 (AHCSM – 1o Ofício, Ações Cíveis, Códice 393, Auto 8602, fls. 8-8v – grifo meu). (PINHEIRO, 2018, p. 02)

Ao analisar as fontes, Fernanda Pinheiro (2018) conclui que a realidade experimentada por Ana Crioula, Mariana e tantas outras pessoas coartadas está diretamente relacionado à necessidade de viabilizar o sucesso do acordo, vez que, a partir da vida “sobre si”, seria possível o estabelecimento de redes sociais e desenvolvimento de atividades econômicas voltadas para

⁹² O extenso território mineiro experimentou rápida e descentralizada urbanização; a economia diversificou-se já nas primeiras décadas do Setecentos, impondo um padrão monetarizado mesmo entre as mais ordinárias relações de troca; enormes levas de aventureiros fixaram-se nas Minas e decretaram a entrada frenética de escravos africanos e crioulos ... proprietários, muitos deles, viviam e trabalhavam lado a lado com seus escravos na mineração, na agropecuária, no comércio e nos serviços oficiais mecânicos... (PAIVA, 1945 *apud* PIRES, 2006, p. 154)

a quitação da autocompra parcelada. As fontes primárias consultadas por Barona (2018) para análise da trajetória de Carmela não permitem apontar o desfecho do acordo de coartação com Martin Guerra, no entanto, considerando as experiências conhecidas de alguns sujeitos coartados no Brasil setecentista, é possível imaginar que o casal Ospina e Vera gozaram de autonomia enquanto cumpriam o acordado para pagamento da liberdade de Carmela.

O caso supracitado é exemplar para imprimir sentido à perspectiva de análise da “agência-outra”, caracterizada pelo protagonismo e autonomia do sujeito escravizado, que representa a agência escrava, vez que a própria liberdade não é o fim imediato da ação, mas onde o que está na arena de disputas é a melhoria das condições individuais e coletivas, ou ainda a liberdade de algum membro da família:

Llegar a este resultado es posible gracias al uso metodológico de la agencia-otra como perspectiva de análisis. Esta nos permite focalizarnos en Carmela Vera como sujeta consciente, activa y compleja; con facultades para tomar decisiones que afectaron el presente y futuro de ella y su familia. Este es un cambio metodológico que permite reconocer una estrategia económica y social en cabeza de una mujer negra libre, que implica el manejo de sus redes sociales, el conocimiento del efecto multiplicador de su libertad, la proyección económica de ingresos futuros y la flexibilidad en la concepción de su lugar en la sociedad colonial.⁹³ (BARONA, 2018, p. 166)

A “agência-outra” como perspectiva de análise proposta por Barona (2018) se alia à nossa opção por considerar a escrevivência como categoria analítica capaz de melhor expressar a atuação da população escravizada. A escrevivência enquanto escrita de si representa a polifonia de narrativas que compõem a complexidade inerente à vida humana. Assim, uma vez mais, reafirmamos que a multiplicidade das escrevivências das mulheres escravizadas que aqui apresentamos tem o condão de ampliar a compreensão sobre os sentidos de liberdade mobilizados por cada uma delas a depender dos contextos sociais, jurídicos e afetivos nos quais estavam inseridas.

⁹³ "Atingir esse resultado é possível graças ao uso metodológico da agência-outra como perspectiva analítica. Isso nos permite focar Carmela Vera como sujeito consciente, ativo e complexo; com poderes para tomar decisões que afetaram o presente e o futuro dela e de sua família. Trata-se de uma mudança metodológica que permite reconhecer uma estratégia econômica e social liderada por uma mulher negra livre, o que implica a gestão de suas redes sociais, o conhecimento do efeito multiplicador de sua liberdade, a projeção econômica da renda futura e a flexibilidade na concepção de seu lugar na sociedade colonial." (Tradução nossa)

3.3 "SUPLICO A SU EXCELENCIA ME MIRE EN CARIDAD": MARIA JOSEFA OLALLA (1796)

Seguindo a investigação acerca da diversidade de demandas possíveis de se verificar nas escrituras de mulheres na América setecentista, apresentamos a carta escrita por Maria Josefa Olalla em 1796, na Colômbia:

Excelentísimo señor Virrey
 Señor,
 Su más humilde esclava Maria Josefa Olalla postrada a los pies de vuesa excelencia [...] suplico, y hago presente a vuesa excelencia: como carezco de mi libre albedrío, por no cumplir con lo que mando el excelentísimo señor virrey su antecesor de vuesa excelencia, que bien informado de mi pasaje mandó por tres veces al señor Gobernador que hiciera que se me cumpliese la palabra
 Y es señor, que Manuel Chinchilla me quito mi virginidad bajo la palabra de que me daría la libertad, y que me daría casa en que vivir, que me daría unos pesos para que buscara la vida mientras me buscaba con quien casarme; con esta promesa cumplió su intento, de suerte que ha tenido dos hijos en mí, y no ha tenido efecto la promesa hasta que acudí al señor virrey, el que le cometió al señor Gobernador lo que dejo dicho que chinchilla me liberase a mí, y a mis dos hijos, lo cual no se verificó hasta que ocurrió de segunda volvió a mandar que cumpliera con lo mandado, entonces, libró a uno de los hijos no más, y se lo entregaron al dicho quien lo castigo cruelmente en desquite, volví a ocurrir, mando el señor virrey que me entregasen el muchacho, y que se me diese la libertad a mí y a mi hijo, me entregaron el muchacho, pero a mí me han dejado detenida en la esclavitud; a la bajada del señor Virrey me presente y dejo mandado al señor Procurador y al Gobernador, pero hasta la fecha no se ha verificado, porque me entretienen.
 Por lo que suplico a su excelencia me mire en caridad cometiéndole al procurador que solo, sin que entienda otro... (AGN. Maria Josefa Olalla, legajo número 71)

Ao apresentar o caso de Olalla, a pesquisadora Maria Ximena Abello Hurtado (2018) explica que o texto acima transcrito integra a série de correspondências enviadas por Olalla ao poder colonial da Nova Granada, como era denominada a Colômbia naquele momento. Entre 1796 e 1798, Maria Josefa Olalla enviou cartas às autoridades nas quais solicitava o cumprimento do acordo que havia realizado com o seu proprietário, Manuel Chinchilla. Pelo que consta no trecho acima transcrito, a escravizada consentiu em perder a virgindade com Chinchilla mediante a promessa de liberdade e de recursos para iniciar a vida em liberdade. No entanto, o tempo passou, ela engravidou do seu proprietário, teve filhos e a promessa de liberdade não se cumpria. Em algum momento, a partir da resposta resultante das correspondências trocadas com o vice reinado, um dos seus filhos foi libertado.

Apesar da distância entre a motivação da escrita de María Josefa e Esperanza Garcia, ambas são mulheres escravizadas amefricanas que em pleno século XVIII se valem de coragem e determinação para reivindicar autonomia sobre seu corpo e suas vidas. Em ambos os casos há

menção expressa aos desejos e anseios afetivos: enquanto Esperança reivindica o direito de manter suas relações conjugais, Olalla busca a possibilidade de obter a liberdade, cuja condição de pagamento já havia sido devidamente quitada por ela, para a partir daí iniciar uma vida com expectativa de encontrar alguém para se casar. Também se verifica a confluência a partir da denúncia que estas duas mães fazem acerca da violência injustamente direcionada a seus filhos. No aspecto formal da escrita, ambas iniciam a carta a partir da informação acerca do estado civil de escravizada que, sem outro valimento, apela para a autoridade colonial como detentor de autoridade sobre ela e todos os demais súditos daquela colônia. Enquanto Esperança Garcia conclui com: "Peço a Vossa Senhoria pelo amor de Deus ponha aos olhos em mim [...]", Maria Josefa Olalla encerra o seu pleito com a seguinte apelação: "suplico a su excelencia me mire en caridad". A semelhança entre as narrativas é mais um indício de que o patrimônio ancestral de escrevivências que fundamenta o direito à memória e ancestralidade é compartilhado por todas as mulheres escravizadas em América. Daí a compreensão de práticas de agências comuns às mulheres negras da diáspora africana.

No caso de Olalla, nas outras cartas enviadas ao "Virrey", ela segue esse estilo de escrita e sempre reforça a sua condição de súdita obediente e confiante da justiça que dali é capaz de emanar: "Excelentísimo Señor Virrey, Señor, Por esta postrada a los pies de vuesa,[...]" (HURTADO, 2018, p. 186); em outra carta segue com a mesma retórica:

[...] por lo que suplico mande se cumpla bajo las penas que a bien habiere en poner, que así lo espero de buena administración de justicia, porque como soy una pobre esclava, impedida, ignorante, me faltan a la justicia con una morosidad muy grande, como se patentiza que en más de un año que hace se mando esto, no se ha verificado y espero mi... (AGN Colombia. Maria Josefa Olaya, legajo número 58). ...alivio de vuesa excelencia y en tanto ruego a Dios que en perfecta salud la importante vida de vuesa excelencia M.A.

Honda, y Abril 4 de 1797

A los pies de vuesa excelencia, Maria Josefa Olalla,

Perdóneme los yerros por ser mucha mi pobreza (AGN Colombia. Maria Josefa Olaya, legajo número 22).

Ao analisar a estratégia de Maria Josefa, a pesquisadora Hurtado (2018, p. 187) destaca que, a despeito da sua condição de escravizada, Olalla estava distante de corresponder à ignorância e desamparo que atribuía a si como argumentos estratégicos nas suas cartas. Além do fato de saber ler e escrever, ela foi capaz de agenciar um acordo de liberdade, seguido de garantia de uma casa e dinheiro para ser capaz de viver por si, a partir da moeda de troca que julgou justa naquele momento. Com o descumprimento do pactuado por parte de Chinchilla, ela soube como acessar as estruturais coloniais capazes de intervir em seu favor. De fato, embasando-se na leitura do trecho da primeira carta transcrita, entendemos que o Vice-Rei da Nova Granada ordenou que fosse cumprido o acordo por parte do proprietário, no entanto este

parecia resistir a obedecer a ordem de forma integral e havia conferido à liberdade a apenas uma das crianças de Olalla, que também era seu filho. Os arquivos disponíveis não permitem conhecer o destino de Maria Josefa Olalla e de seus filhos, todavia, assim como nas outras experiências de mulheres aqui analisadas, a trajetória de Olalla rompe com as pré-noções sobre as formas de resistência e compreensões de liberdade na medida em que se baseia no seu juízo de conveniência e oportunidade acerca da ponderação entre as suas demandas por melhor condição de vida e os riscos e vantagens que acompanhavam os termos do acordo por ela realizado.

3.4 ESCRIVÊNCIAS DE MULHERES LIBERTAS NO SÉC. XVIII: FRANCISCA DA SILVA (1836) E ESPERANÇA (1883)

Seguindo a trilha das escrituras de mulheres negras durante o período da escravidão, parece oportuno apresentar a Petição de Francisca da Silva, africana liberta, encaminhada à Assembleia Legislativa Provincial da Bahia, 13 de março de 1836 (REIS, 2003, p. 466).

Ilmos. Senhores

Francisca da Silva, Africana liberta, vendo-se na dura precisão de abandonar o território Brasileiro, não porque seja a isso coagida por alguma Ordem Superior, mas por não querer sujeitar-se a ver-se comprometida em qualquer ocasião por pessoas que lhe sejam desafetas, pretende efetuar a sua viagem numa Embarcação, que está próxima a seguir para o seu país natal; porém de forma alguma pode a Suplicante pôr em prática tal viagem sem seus filhos, também Africanos e libertos Thomé José Alves, e Domingos da Silva, os quais por falsas delações de seus inimigos se acham presos e condenados a 8 anos de prisão, os quais, posto que esperem (pelo protesto por novo julgamento em outro júri) ser absolvidos, todavia à eles e à Suplicante convém admitir desde já para todo o sempre sob quaisquer penas, às mais graves que lhe fossem cominadas, no caso de voltarem a este Império.

A Suplicante, a quem a qualidade de Africana não tira os sentimentos da maternidade, recorre a V.Sas. para que se sirvam mandar que seus dois filhos [sejam] embarcados da prisão em que estão para bordo do navio que primeiro seguir para a África, onde com a Suplicante, e à custa desta, sejam transportados para nunca mais voltarem ao Brasil; aliás a Suplicante se verá compelida a permanecer até o fim dos males de seus dois filhos, quando de necessidade se terão consumido os meios, que ora tem, de se transportarem.

Espera Receber Mercê

Da leitura da petição entendemos que os filhos de Francisca estavam presos sendo que, aos olhos dessa mãe africana, a prisão era injusta. Investigando mais sobre o caso, encontramos a informação de que os irmãos nagôs estavam na Casa de Prisão com Trabalho em Salvador e cumpriam pena de 8 anos de prisão de trabalho: “Já os irmãos nagôs, Tomé José Alves e

Domingos da Silva, ambos libertos, receberam o perdão imperial da pena de 8 anos de prisão com trabalho, graças a uma petição enviada pela mãe deles.” (TRINDADE, 2007, p. 38). Diferente da maioria dos casos que envolvem famílias negras durante a escravidão, a disponibilidade de informações biográficas sobre a família resulta do fato da importância da mãe deles no contexto urbano e religioso de Salvador naquele período. A análise contextualizada da petição encaminhada por Francisca exemplifica as diversas articulações e agenciamentos das mulheres africanas durante a escravidão. Francisca da Silva é “a memorável ialorixá Iyá Nassô fundadora do candomblé da Casa Branca, o Ilê Axé Iyá Nassô Oká, em Salvador.” (CASTILLO; PARÉS, 2015, p. 13)

A petição solicitando o resgate dos filhos não foi a primeira articulação social de Francisca em defesa de sua prole. Em 14 de novembro de 1824, Francisca já era liberta e vivia amasiada com José Pedro Autran, liberto africano com reconhecida trajetória de ascensão social. As boas relações de Autran com homens importantes daquela sociedade possibilitam que ele proponha um acordo com o sargento Antonio José Alves, proprietário do filho de Francisca, para que o deixe, enquanto amásio de Francisca, batizar Tomé. A história de Tomé se soma a de outros casos de africanos sequestrados de África que, ao chegarem no Brasil, já possuíam familiares que por aqui viviam. Nestes casos, quando o recém chegado era localizado por parentes logo após o desembarque, era comum que providenciassem os meios para compra ou alforria do ente querido. O filho de Francisca chegou em Salvador em 1824 e foi vendido como escravo a Antonio José Alves, indicando que provavelmente não foi possível a compra de sua liberdade pela genitora, restando o expediente do batismo como possibilidade de manutenção do vínculo familiar e garantia de alguma qualidade de vida para o africano (CASTILLO; ANDRADE, 2019, p. 256):

Além de demonstrar uma utilização especialmente astuta da instituição católica de compadrio, o apadrinhamento de Thomé pelo amasiado da sua mãe aponta para a rapidez com que as informações circulavam, na comunidade africana da Bahia, sobre os conterrâneos que vinham chegando ao porto na condição de escravos. (CASTILLO; PARÉS, 2015, p.16)

Como já destacado acerca do papel social do batismo no caso da petição de Esperança Garcia, também aqui se verifica a importância de mobilizar este sacramento católico visando não apenas a dimensão religiosa, mas sobretudo a articulação de rede social garantida pelas relações de apadrinhamento.

Na petição encaminhada por Francisca consta o sobrenome de Thomé, Alves, legado pelo padrinho militar, diferente do sobrenome “da Silva” compartilhado por seu irmão Domingos e pela mãe, indício de que Francisca “foi escrava do mesmo senhor de apenas um

dos seus filhos, Domingos, um caso típico, mas raramente documentado, de família africana dividida pela escravidão no Novo Mundo” (REIS, 2003, p. 466). É provável que Domingos tenha vindo para o Brasil juntamente com a mãe (CASTILLO; PARES, 2015, p.16), e só depois com a notícia da chegada de Tomé, e a manobra do batismo, a família conseguiu se reunir. Tempos depois, estando os irmãos presos, mais uma vez a mãe lutava para novamente se juntar aos filhos e dessa vez fazer o caminho inverso daquele do sequestro que os trouxe ao país.

Na petição encaminhada à Assembleia Legislativa Provincial da Bahia em 13 de março de 1836, Francisca afirma apenas a causa da prisão de seus filhos em decorrência de “falsa delação de seus inimigos” (REIS, 2003, p. 467). No entanto, ao que parece, após a Revolta dos Malês, Domingos e Tomé foram denunciados por realizar cultos a Xangô que reuniam inúmeros africanos no sobrado da Ladeira do Carmo, onde a família residia e realizava rituais “[...] nos quais vestiam roupa branca com adereços de pano vermelho (as cores de Xangô), carregando no pescoço grande número de colares.” (CASTILLO; PARES, 2015, p. 22). A acusação de participação dos irmãos nagôs no levante Malê “representa mais um indício de aliança entre malês e devotos de orixás em 1835.” (REIS, 2003, p. 467).

O recurso de Francisca em favor da liberdade de seus dois filhos foi encaminhado primeiro para a Assembleia Provincial Baiana que indeferiu o pedido, e depois seguiu para o governo do Império, no qual a pena foi comutada para deportação através do decreto de 29 de maio de 1836 (REIS, 2003, p. 467). Assim, os recursos para a viagem foram auferidos através da venda de bens de Francisca e Autran, incluindo a concessão de alforria a escravizados de propriedade do casal e “em 10 de outubro de 1837, Francisca da Silva, José Pedro Autran e nove dos seus ex-escravos receberam passaportes para viajar à Costa d’África.” (CASTILLO; PARÉS, 2015, p. 23). A narrativa acerca da vida de Francisca da Silva, Ìyá Nassô, está presente na tradição oral do terreiro da Casa Branca, o qual ajudou a fundar, e algumas versões afirmam que após 1837 ela voltou ao Brasil.

Esta breve apresentação à história de Francisca da Silva e sua família ajuda a ilustrar como a possibilidade de recorrer às autoridades estatais — coloniais e imperiais — era uma realidade partilhada pelo patrimônio ancestral de escrevivências das mulheres negras durante a escravidão. Do mesmo modo, o caso de Francisca reforça a ação de mães negras no sentido de agenciar meios capazes de possibilitar a permanência dos vínculos afetivos e familiares. Por fim, uma vez mais, o manejo do batismo como estratégia de criação e manutenção de rede social de apoio fica evidente com o caso. Dada a relação da família de Francisca com o candomblé, é sugestivo que o esforço por garantir o batismo de Tomé se deve pouco ao compromisso com os dogmas católicos e se vincula à estratégia ancestral consistente em agenciar os mecanismos

coloniais em busca da satisfação de demandas por autonomia.

Neste último capítulo, dedicamos atenção à polifonia de vozes e escrituras de mulheres negras americanas que, em busca de autonomia e melhores condições de vida, transitaram entre a negociação e o conflito, a escravidão e a liberdade. Para encerrar a imersão no patrimônio ancestral de escrituras, apresentamos a imagem abaixo, extraída de um processo criminal de 1883:

FIGURA 18 — Iconografia do caso de Esperança. Recife, 1883



FONTE: PIRES; SANTANA, 2013.

A história de Esperança atravessa as fronteiras do apagamento e chega aos nossos tempos através de um registro histórico considerado pouco comum para a documentação judicial do Brasil oitocentista. A iconografia do crime integra os autos da ação criminal movida em face de Herculina Adelaide de Siqueira, uma viúva de 50 anos, integrante de uma família importante do sertão de Pernambuco (PIRES; SANTANA, 2013, p. 274).

Na tarde do dia 30 de outubro de 1883, a liberta Esperança, 15 anos, "apareceu" morta no sótão da casa de Herculina. Conforme a versão inicialmente apresentada pela proprietária da casa, a jovem havia morrido por conta de "cólica intestinal". A informação foi registrada pelo

médico da família que foi imediatamente convocado para fornecer o atestado de óbito de Esperança. As diligências para o sepultamento digno foram rápidas e na mesma noite o corpo sem vida de Esperança já estava no cemitério para ser sepultado, o que não ocorreu no 30 de outubro por conta da sobrecarga de trabalho do coveiro naquele dia (PIRES; SANTANA, 2013).

Sobre a vida de Esperança, sabemos que teve sua mãe vendida para o Rio de Janeiro quando ainda era criança e que, apesar de ter sido liberta ainda na infância, viveu como escravizada na casa de sua senhora. Sua tia Maria do Rosário era liberta, vivia de ganho e também morava em Recife, mas, em razão de desavenças com dona Herculina, quase não tinha convivência com Esperança. Aqui, a partir das informações apresentadas, é possível identificar que, na contramão das outras experiências de mulheres que analisamos, a vida desta jovem liberta foi marcada pela precarização da sua condição de liberta em virtude da ausência de rede de apoio capaz de viabilizar espaços de autonomia. Daí o trágico desfecho da sua vida.

A denúncia contra Herculina, pelo homicídio de Esperança, foi apresentada por Maria do Rosário perante o subdelegado. A tia da jovem estava acompanhada de Felisbino, escravizado que vivia na mesma casa de Esperança e contou que a jovem perdeu a vida após receber severo castigo por parte da sua senhora, assistida pelo mesmo Felisbino que confessou: “foi ele quem amarrou a menor, por ordem de sua senhora, pelo fato de ter a mesma Esperança roubado umas rendas de Dona Clara [irmã de Herculina], que ele cumprindo essa ordem amarrou aquela preta pelos pulsos em um caibro do telhado e com outra corda prendeu-a pelos tornozelos”. (PIRES; SANTANA, 2013, p.275-276). As investigações foram iniciadas e se constatou que a jovem havia sido estrangulada pela senhora. A iconografia que integra o processo foi elaborada a partir do depoimento de Felisbino, por ordem do juiz Dr. José Jachinto Borges Diniz:

A atitude do juiz em solicitar o desenho — levando em consideração o depoimento de um escravo — foi fundamental na produção de uma fonte não textual incomum em autos criminais da sociedade escravista do século XIX. Quem sabe tal atitude do magistrado estivesse influenciada pelo contexto de efervescência abolicionista e a forte repercussão que o crime atingiu na sociedade pernambucana. (PIRES; SANTANA, 2013, p. 279)

A comoção gerada pelo caso envolveu o engajamento de estudantes de Direito pela responsabilização de Herculina naquele que ficou conhecido como "o caso da Rua Aurora". Inclusive, dada a proximidade do sobrado de sua propriedade com a Faculdade de Direito do Recife, na ocasião do crime, três estudantes de Direito eram hóspedes pensionistas na mesma casa em que Esperança morava. No entanto, apesar do burburinho, apenas o escravizado Felisbino foi preso pelo caso, enquanto "[...]D. Herculina conseguiu um habeas corpus e

simplesmente desapareceu dos autos processuais e da cidade do Recife". (PIRES; SANTANA, 2013, p. 279).

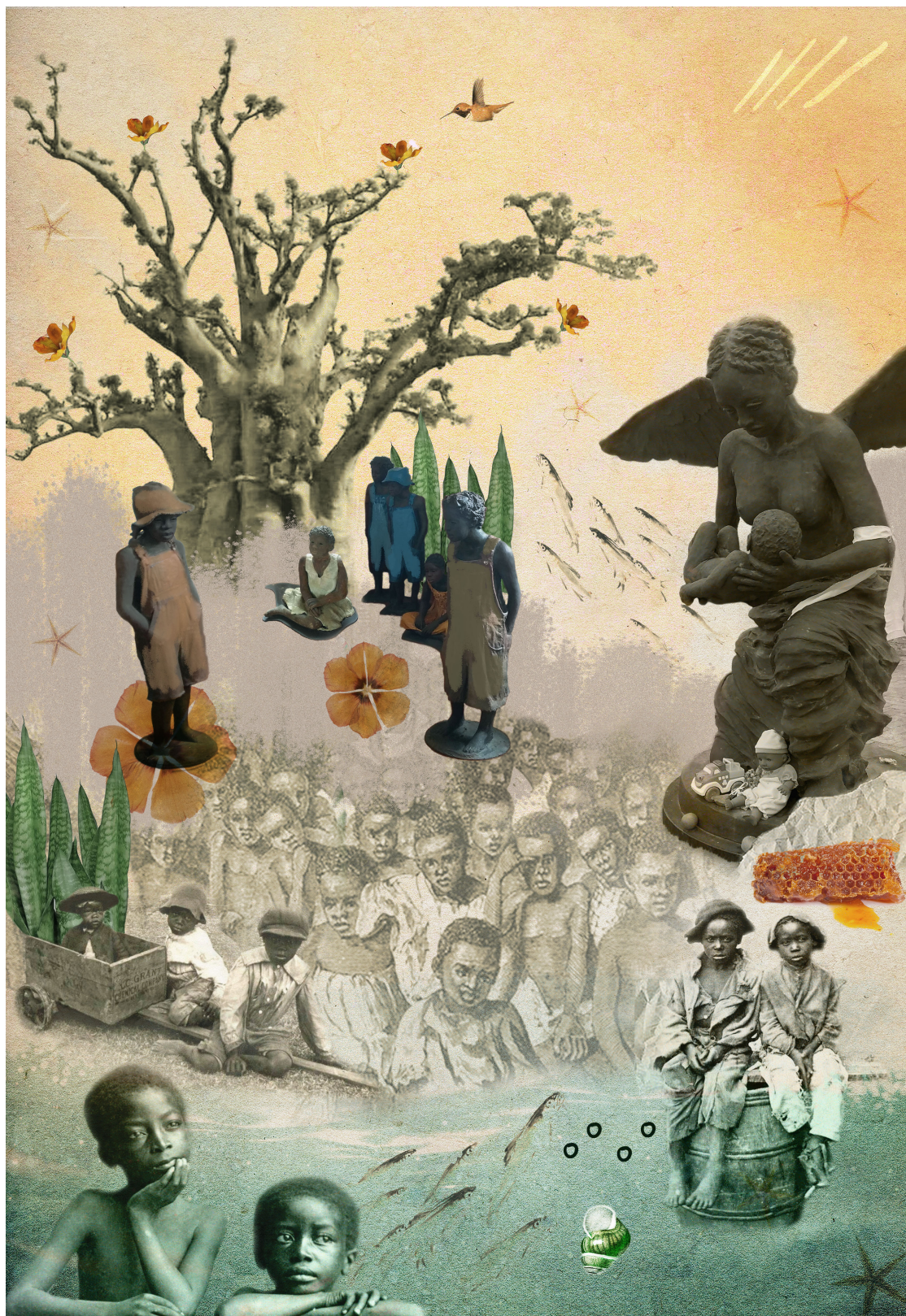
Distantes em mais de um século, as confluências entre as histórias de Esperança Garcia, no Piauí, e da liberta Esperança, em Pernambuco, vão além da condição homônima decorrente do batismo católico. A tortura e violência marcam a experiência de vida das duas mulheres. No documento encontrado junto com a carta de Esperança Garcia consta que o capitão responsável pela fazenda "tem feito umas correias para castigar e diz que veio para ensinar os ditos escravos" e acrescenta que Esperança Garcia, "vendo apertada com vários castigos tem fugido por várias vezes", encontrava-se fugida no momento em que foi escrito o referido documento (MOTT, p. 2010, p. 142). Enquanto Garcia escreveu uma carta denunciando os maus tratos, a jovem Esperança teve seu direito de viver precocemente arrancado e o registro de sua escrevivência é simbolizado pela iconografia que retrata a imagem do seu próprio corpo franzino, gaurdião das experiências que ela experimentou em sua curta vida.

No romance *Ponciá Vicêncio* (EVARISTO, 2003, p.127) Vô Vicêncio ri e chora. A própria Ponciá "havia pranteado no ventre materno" e "gargalhara nenéns sorriso ao nascer [...]". As escrevivências de mulheres escravizadas refletem a complexidade da vida humana vivida no contexto da escravidão. Entre sonhos, cansaços, alegrias e dores⁹⁴ vão sendo tecidos os "fios retorcidos de uma longa história" que integra o nosso direito à memória e ancestralidade.

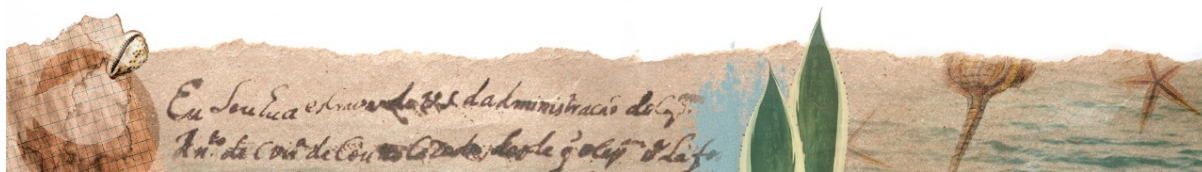


⁹⁴ "[...] enquanto o sofrimento estivesse vivo na memória de todos, quem sabe não procurariam, nem que fosse pela força do desejo, a criação de um outro destino" (EVARISTO, 2003, p. 126).

FIGURA 19 — Colagem realizada a partir de fotografia original feita durante pesquisa de campo no memorial dedicado às crianças escravizadas na Whitney Plantation Louisiana, Estados Unidos



FONTE: Raíssa Ribeiro, 2020.



4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na face do velho
 as rugas são letras,
 palavras escritas na carne,
 abecedário do viver.
 Na face do jovem
 o frescor da pele
 e o brilho dos olhos
 são dúvidas.
 Nas mãos entrelaçadas
 de ambos, o velho tempo
 funde-se ao novo,
 e as falas silenciadas
 explodem.
 O que os livros escondem,
 as palavras ditas libertam.
 E não há quem ponha
 um ponto final na história
 Infinitas são as personagens...
 Vovó Kalinda, Tia Mambene,
 Primo Sendó, Ya Tapuli,
 Menina Meká, Menino Kambi,
 Neide do Brás, Cíntia da Lapa,
 Piter do Estácio, Cris de Acari,
 Mabel do Pelô, Sil de Manaíra,
 E também de Santana e de Belô
 e mais e mais, outras e outros...
 Nos olhos do jovem
 também o brilho de muitas histórias.
 e não há quem ponha
 um ponto final no rap
 É preciso eternizar as palavras
 da liberdade ainda e agora...
 (“Do velho ao jovem”, Conceição Evaristo)

No campo do direito constitucional no Brasil, temos uma lacuna em torno do reconhecimento do direito à memória da escravidão. Neste ponto é necessário perguntar; por que o fato histórico traumático mobilizado nas pesquisas e produções teóricas no campo do direito fundamental à memória é sempre o período da ditadura civil-militar brasileira? As pesquisas jurídicas tradicionais parecem acomodadas em reproduzir o colonialismo jurídico e pactuar com a narrativa nacional de que vivemos em uma democracia racial, pois somente a partir desta premissa é possível desconsiderar a análise da intrínseca relação entre racismo e Direito que sustentou os séculos de permanência da escravidão enquanto realidade responsável pela estruturação política, econômica, cultural e jurídica do país que mais recebeu seres humanos escravizados durante o tráfico transatlântico.

A iniciativa de criação da Comissão Nacional da Verdade sobre a Escravidão Negra no âmbito do Conselho Federal da Ordem dos Advogados do Brasil representa inegável avanço rumo ao reconhecimento dos crimes praticados contra a população negra durante a escravidão. Diferente de outros fatos criminosos impunes, ocorridos no passado, e que ensejam políticas de reparação e justiça histórica, a escravidão negra não apresenta alguns dos elementos objetivos que costumam ser articulados para realizar a pretensão de verdade acerca dos fatos investigados, uma das características da justiça transicional. Por conta do lapso temporal entre a ocorrência do fato e sua apuração, os desafios relativos à impossibilidade do testemunho e da identificação das vítimas, por exemplo, devem conduzir o Direito ao compromisso de abandonar discursos universais, marcados pelo colonialismo jurídico, e reconhecer o pós-abolição como momento de transição política, atualmente em curso, e marcado pela assimetria das relações sociais racializadas na qual a nossa cultura jurídica foi e vem sendo forjada.

Assumir o compromisso com o direito à memória e ancestralidade a partir do resgate de experiências de pessoas escravizadas impõe romper com o epistemicídio e orquestrar alternativas epistemológicas capazes de recepcionar fontes e metodologias ancestrais historicamente deslegitimadas nos espaços de produção de conhecimento jurídico. As escrevivências das mulheres negras durante a escravidão, apresentam-se como opção epistemológica apta à ampliar as dimensões do direito fundamental à memória, vez que o controle sobre o corpo, como tentamos demonstrar com as problematizações em torno da representação da mãe preta, era o ponto central da manutenção da escravidão, um sistema assentado na exploração da sua força de trabalho e capacidade reprodutiva. Assim, neste trabalho, os conceitos de Escrevivência (Conceição Evaristo), Quilombismo (Abdias Nascimento) e Améfrica (Lélia Gonzalez) foram articulados como integrantes de uma matriz-patrimônio epistemológico ancestral capaz de reorientar a interpretação das fontes primárias e lugares de memória que fundamentam as narrativas sobre escravidão, e, a partir daí, fornecer as bases para fundamentar a existência do direito à memória e ancestralidade.

Da imagem do silêncio imposto à mulher negra eternizado com a representação da Escrava Anastácia ao reconhecimento de Esperança Garcia como primeira advogada piauiense, por iniciativa da Comissão Estadual da Verdade da Escravidão Negra da OAB-Piauí, um longo caminho foi e vem sido percorrido na luta contra o racismo e o sexismo que constituem nossas sociedades e ainda estão presentes na realidade das experiências vivenciadas por nós mulheres negras do presente. Essa permanência de opressões coloniais serve como evidência da inadequação da perspectiva linear da história imposta pelo positivismo e nos leva a apontar a articulação entre o tempo e a circularidade do pensamento, nos termos propostos por Antônio

Bispo dos Santos (2015), como marcadores mais adequados para compreensão da historicidade da nossa escrevivência de lutas por direitos.

Abdias do Nascimento atribui à Zumbi dos Palmares a formulação teórica do quilombismo e aponta Luiz Gama como um dos continuadores desta tradição epistemológica, que ele localiza estar inserida num patrimônio quilombista. Do mesmo modo, a partir da análise contextualizada das demandas coletivas apresentadas na carta-petição de Esperança Garcia, é possível investigar sobre os significados de liberdade a partir das análises das reivindicações por autonomia apresentadas por ela e as mulheres que integram e fazem girar a roda dos ventos deste patrimônio de escrevivências ancestrais que desconhece as fronteiras geográficas impostas pelo colonizador e se movimentam nos fluxos atlânticos da América.

Por conta do epistemicídio e das impossibilidades objetivas de preencher as lacunas da história de nós, povos da diáspora, é fundamental incorporar a dimensão espiritual como aspecto político da nossa existência. A intelectualidade e a racionalidade brancas acreditam que uma "pesquisa de campo" teoricamente bem elaborada é capaz de desnudar a compreensão e atribuir sentidos para realidades experienciadas pelos outros e outras. Realidades tão outras, tão complexamente diversas, reduzidas a uma única racionalidade que se crê pretensamente totalizante. O método branco de transformar a nós negros e negras em objeto de estudo ainda se complementa logicamente com a abordagem do racismo como mero problema teórico. Nesse enredo, como toda teoria, o racismo pode ser um "tema" capaz de ser abordado por meio de criteriosa leitura e, algumas vezes, pesquisa. Aqui, ancorada no caminho ancestral traduzido e conduzido por Conceição Evaristo, questionamos a razoabilidade da onisciência da lógica branca e sugerimos que esta ciência é conduzida pelo desprezo à compreensão de que a trama infinito-circular da realidade sempre termina por resguardar mistérios que a razão não acessará. Do esforço racional em demonstrar que tudo se pode teoricamente abarcar, derivam "enganos e pareências" (EVARISTO, 2016a) utilizados como verdades científicas sobre nós. A consequência dessa realidade se legitima através da pretensão do conhecimento científico que, diante da impossibilidade de negar a realidade que se impõe, naturaliza a distância que perversamente a colonização estabeleceu entre negros e brancos, sugerindo a superação desta realidade através do movimento de aproximação teórica da academia branca em direção ao estoque social de vidas negras considerados como objetos (de pesquisa) justamente por serem aqueles que vivem a vida mundana que resiste e (re)existe na periferia dos espaços de poder, dentre eles, inclusive, o espaço acadêmico. Para denunciar este cenário, utilizamos os pensamentos de feministas negras como bell hooks que, com suas lições pedagógicas sobre como educar para a transgressão, denuncia o apagamento de memórias sobre a relação senhora

x escravizada, que no pós-abolição se reconfigura na dicotomia pesquisadora x objeto, responsável pela continuidade da autoridade branca como guardiã do direito de uso da palavra e, por consequência, do direito à memória.

A análise das escrevivências de direitos protagonizadas por mulheres escravizadas supera a compreensão colonial fundamental que considera a ideia de liberdade a partir dos marcos jurídicos formais e brancos representados pela carta de alforria, dimensão jurídica da liberdade. Os casos apresentados neste trabalho apontam para uma grande diversidade de significados da ideia de liberdade, demonstrando como a agência das mulheres escravizadas seguiu rotas não previsíveis, orientadas por demandas de autonomia relacionadas à realidade concreta derivadas da própria experiência.

A pesquisa aqui desenvolvida aponta para a necessidade de diálogo e confluência com outras investigações voltadas para a superação do racismo epistêmico a partir do reconhecimento do patrimônio epistemológico ancestral de escrevivências como ponto de partida capaz de reorientar a (re)escrita de histórias dos direitos no Brasil. Nós, mulheres negras, sabemos e sentimos que nossos passos vêm de longe. Somos integrantes de uma comunidade ancestral formada por Esperanças, Marias, Maria Josefas, Joanas, Carmelas, Franciscas e muitas outras mulheres que precisam (re)existir através do (re)conhecimento do potencial político das suas escrevivências. É urgente e necessário humanizar a história da escravidão e retirar essas mulheres de narrativas homogêneas que hora reduzem essa ancestralidade a números, hora insiste em inserí-las numa história binária na qual só lhes cabe a passividade ou a revolta. Reorientar as abordagens sobre direito à memória e ancestralidade através das escrevivências ressalta e saúda a humanidade das nossas ancestrais ao considerar a complexa materialidade histórica das suas experiências possíveis e criativas em busca do bem viver.



REFERÊNCIAS

- 12 ANOS de Escravidão. Título original: **12 Years a Slave**. Direção: Steve McQueen. [S.l.]: Warner Bros Entertainment, 2014.
- ALEXANDER, M. Jacqui. **Pedagogies of Crossing**: meditations on feminism, sexual politics, memory, and the sacred. Durham: Duke University Press, 2005.
- APPIAH, Kwame Anthony. “Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction.” In: TAYLOR, Charles; GUTMANN, Amy (Eds.). **Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition**. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994. p. 149-163.
- ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém: Um Relato sobre a Banalidade Do Mal**. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ARIZA, Rosembert. El pluralismo jurídico en américa latina y la nueva fase del colonialismo jurídico en los estados constitucionales. Brasil. **Revista inSURgencia**, n. 1, jun. 2015.
- AZEVEDO, Elciene. **Orfeu de carapinha**: a trajetória de Luiz Gama na imperial cidade de São Paulo. Campinas: Ed. UNICAMP, 1999.
- BARONA, Angélica María Sánchez. ¡Soy libre, vengo a esclavizarme! [1796]. In: FIGUEROA, Aurora Vergara; PUNTIEL, Carmen Luz Cosme. **Demando mi libertad**: Mujeres negras y sus estrategias de resistencia en la Nueva Granada, Venezuela y Cuba, 1700-1800. Cali: Editorial Universidad Icesi, 2018.
- BEVERNAGE, Berber. Writing the Past Out of the Present: History and the Politics of Time in Transitional Justice. **History Workshop Journal Issue**, v. 69, p. 111-131, 2010.
- BIDASECA, Karina. “Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café”: desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial. **Andamios**. Revista de Investigación Social, v. 8, n. 17, p. 61-89, set./dez. 2011.
- BERTÚLIO, Dora Lúcia de Lima. **Direito e relações raciais**: uma introdução crítica ao racismo. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2019.
- BUTLER, Kim D. **Freedoms Given, Freedoms Won**: Afro-Brazilians in Post-Abolition São Paulo and Salvador. New Brunswick: Rutgers University Press, 1998.
- CAMPOALEGRE, Rosa. Más allá del decenio internacional de los pueblos afrodescendientes. In: CAMPOALEGRE, Rosa; BIDASECA, Karina (Eds.) **Más allá del decenio internacional de los pueblos afrodescendientes**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2017.
- CANDIDO, Mariana P. O limite tênue entre liberdade e escravidão em Benguela durante a era do comércio transatlântico. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 47, p. 239-268, 2013. Disponível em: <https://bit.ly/3aXDRxx>. Acesso em: 15 set. 2020.

CARBY, Hazel. Mujeres blancas, ¡escuchad! El feminismo negro y los límites de la hermandad femenina. In: TRUTH, Sojourner; WELLS, Ida; HILL COLLINS, Patricia; DAVIS, Angela; STACK, Carol; CARBY, Hazel; PARMAR, Pratibha; IFEKWUNIGWE, Jayne; ANGLYGATE, Magdalene (Orgs.). **Feminismos Negros: uma antologia**. Madrid: Traficantes de Sueños, 2012.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do Outro como Não-Ser com fundamento do Ser**. 2005. 1 v. Tese (Doutorado em Educação) — Curso de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARVALHO NETTO, Menelick; SCOTTI, Guilherme. **Os Direitos Fundamentais e a (In)Certeza do Direito**. A Produtividade das Tensões Principiológicas e a Superação do Sistema de Regras. Belo Horizonte: Editora Fórum, 2011.

CASTILLO, Lisa Earl; ANDRADE, Urano. Famílias africanas em tempos do tráfico atlântico: o resgate de parentes em cinco cartas de alforria (Bahia, 1818-1830). **Afro-Ásia**, v. 60, p. 274, 2019.

CENA Inesquecível - *12 anos de escravidão*. Canal Entretendo, 2014. **Youtube**. Disponível em: <https://bit.ly/3uDTxxZ>. Acesso em: 20 abr. 2020.

CHALHOUB, Sidney. Costumes Senhoriais. Escravidão ilegal e precarização da liberdade no Brasil Império. In: AZEVEDO, Elciene *et al.* **Trabalhadores na cidade**. Cotidiano e cultura no Rio de Janeiro e em São Paulo, séculos XIX e XX. Campinas: Editora Unicamp, 2009. p. 23-62.

CHIZIANE, Paulina. **O canto dos escravizados**. Belo Horizonte: Nandyala, 2018.

COSTA E SILVA, Alberto. **Um rio chamado Atlântico**. A África no Brasil e o Brasil na África. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 2003.

COSTA, Joaze, Bernardino; GROSFUGUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, jan./abr. 2016.

CRENSHAW, Kimberle. A Interseccionalidade na Discriminação de Raça e Gênero. In: VV. AA. **Cruzamento: raça e gênero**. Brasília: Unifem, 2004.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade**. São Paulo: Brasiliense: Editora da Universidade de São Paulo, 1986. p. 123-158.

CUNNINGHAM, David. NUGENT, Colleen. SLODDEN, Caitlin. The Durability of Collective Memory: Reconciling the “Greensboro Massacre”. **Social Forces**, v. 88, n. 4, p. 1517- 1542, 2010.

DAMASCENO, Luisa Mesquita. **Linhas, tramas e caminhos: seguindo os movimentos de um candomblé do Recôncavo da Bahia**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) — Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, PPGCS, Cachoeira, 2017.

DOWNS, Jim. When the present is past: writing the history of sexuality and slavery. In: BERRY, Daina, Ramey; HARRIS, Leslie M. (Eds.). **Sexuality and Slavery: reclaiming**

intimate histories in the Americas. Athens: University of Georgia Press, 2018.

DU BOIS, WEB. **As Almas da gente negra**. Tradução, introdução e notas Heloísa Toller Gomes. Rio de Janeiro: Editora Lacerda, 1999.

DUARTE, Evandro C. Piza; SCOTTI, Guilherme. História e Memória Nacional no Discurso Jurídico — o Julgamento da ADPF 186. **Universitas Jus**. v. 24, n. 3, 2013.

DUARTE, Evandro Piza; CARVALHO NETO, Menelick de; SCOTTI, Guilherme. Ruy Barbosa e a Queima Dos Arquivos: As Lutas Pela Memória Da Escravidão e Os Discursos Dos Juristas. **Universitas Jus**, v. 26, n. 2, 2015.

DUARTE, Evandro Piza; SCOTTI, Guilherme. História e Memória Nacional no Discurso Jurídico: o Julgamento da ADPF 186. In: DUARTE, Evandro Piza; SÁ, Gabriela Barreto de; QUEIROZ, Marcos (Orgs.). **Cultura Jurídica e Atlântico Negro: História e Memória Constitucional**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2019. v. 1, p. 61-82.

DUARTE, Evandro Piza; SCOTTI, Guilherme; CARVALHO NETTO, Menelick de. Ruy Barbosa e a Queima dos Arquivos: As Lutas pela Memória da Escravidão e os Discursos dos Juristas. In: DUARTE, Evandro Piza; SÁ, Gabriela Barreto de; QUEIROZ, Marcos (Orgs.). **Cultura Jurídica e Atlântico Negro: História e Memória Constitucional**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2019. v. 1, p. 17-46.

DUARTE, Evandro Piza; SCOTTI, Guilherme. História e Memória Nacional no Discurso Jurídico: o Julgamento da ADPF 186. In: DUARTE, Evandro Piza; SÁ, Gabriela Barreto de; QUEIROZ, Marcos (Orgs.). **Cultura Jurídica e Atlântico Negro: História e Memória Constitucional**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2019. v. 1, p. 61-82.

DU PLESSIS, Lourens. The South African Constitution as Memory and Promise. **Stellenbosch Law Review**, v. 11, p. 385-394, 2000.

DUSSEL, Enrique. **1492: el encubrimiento del Otro. Hacia la origen del mito de la modernidad**. La Paz: Plural Editores, 1994.

EQUIANO, Olaudah. **The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano, Or Gustavus Vassa, The African**. 1789. Disponível em: <https://bit.ly/3tbCzFI>. Acesso em: 10 maio 2020.

EISENBERG, José. A escravidão voluntária dos índios do Brasil e o pensamento político moderno. **Análise Social**, Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, v. 39, n. 170, p. 7-35, 2004.

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 Edições, 2007.

EVARISTO, Conceição. **Histórias de leves enganos e pareanças**. Belo Horizonte: Nandyala, 2016a.

EVARISTO, Conceição. **Insubmissas Lágrimas de Mulheres**. Rio de Janeiro: Malê, 2011.

EVARISTO, Conceição. **Olhos d'água**. Rio de Janeiro: Pallas: Fundação Biblioteca Nacional, 2016b.

EVARISTO, Conceição. **Ponciá Vicêncio**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2003.

EVARISTO, Conceição. “Nossa fala estilhaça a máscara do silêncio”. Entrevistada: Conceição Evaristo. **Carta Capital**, maio 2017b. Disponível em: <https://bit.ly/2RKtDd6>. Acesso em: 20 maio 2020.

EVARISTO, Conceição. **Poemas da Recordação e outros movimentos**. Rio de Janeiro: Malê, 2017a.

EVARISTO, Conceição. Tudo que eu escrevo é profundamente marcado pela condição de mulher negra. Entrevistador: Lucas Vasques. Entrevistada: Conceição Evaristo. **Revista Fórum**, 30 set. 2017c. Disponível em: <https://bit.ly/33ailkQ>. Acesso em: 13 ago. 2020

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Bahia: Editora Edufba, 2008.

FICO, Carlos. História do Tempo Presente, eventos traumáticos e documentos sensíveis: o caso brasileiro. **Varia Historia**, v. 28, n. 47, jan./jun. 2012, p. 43-59.

FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. **Corpo negro caído no chão: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

FREITAS, Neide; QUEIROZ, Sônia. **Vissungos: cantos afrodescendentes em Minas Gerais**. 3. ed. rev. e amp. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2015.

FURTADO, Mendonça. **Diretório que se deve observar nas Povoações dos Índios do Pará, e Maranhão, enquanto Sua Magestade não mandar o contrário**. 1755. Disponível em: <https://bit.ly/2REZ2xG>. Acesso em: 20 maio 2020.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência**. São Paulo: Editora 34, 2001.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor**. Rio de Janeiro: Record, 2006.

GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-brasileira. In: GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa**. Diáspora Africana: Filhos da África, 2018. p. 34-53.

GONZALEZ, Lélia. Lélia Gonzalez: depoimento (1980a). In: GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa**. Diáspora Africana: Filhos da África, 2018. p. 82-93.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural da Amefricanidade (1988a). In: GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa**. Diáspora Africana: Filhos da África, 2018. p. 321-334.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro latino-americano (1988b). In: GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa**. Diáspora Africana: Filhos da África, 2018.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira (1980b). In: GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa**. Diáspora Africana: Filhos da África, 2018. p. 190-214.

GREENSBORO TRUTH AND RECONCILIATION COMMISSION. 2006. Disponível em: <https://bit.ly/2RIQPJ0>. Acesso em: 01 ago. 2016.

GUIMARÃES, Geni. **A cor da ternura**. 2. ed. São Paulo: Quinteto, 2017.

HALL, Stuart. El espectáculo del otro. In: HALL, Stuart. **Sin garantías: trayectorias y problemáticas em estudios culturales**. Ecuador: Corporación Editorial Nacional, 2013.

HARTMAN, Saidiya. **Lose Your Mother: A Journey Along the Atlantic Slave Route**. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2008.

HARTOG, François. Arquivos e história (1979-2001). In: HARTOG, François. **Evidência da história – o que os historiadores veem**. Trad. Guilherme J.F. Teixeira *et al.* Belo Horizonte: Autêntica, 2011. p. 231-238.

HARTOG, François. **Regimes de Historicidade**. Presentismo e Experiências do Tempo. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013.

HILL COLLINS, Patricia. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1 jan./abr. 2016.

HINE, Darlene Clark. Rape and the Inner Lives of Black Women in the Middle West. **Signs**, v. 14, n. 4, p. 912-20, 1989.

hooks, bell. **Ensinando a Transgredir: a educação como prática da liberdade**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2013.

hooks, bell. Olhares negros: raça e representação. E-book. São Paulo: Ed. Elefante, 2019.

HURTADO, Maria Ximena Abello. Las cartas de Maria Josefa Olalla, 1796-1798. ¿Desde cuándo escriben las mujeres de la diáspora africana? In: FIGUEROA, Aurora Vergara; PUNTIEL, Carmen Luz Cosme. **Demando mi libertad: Mujeres negras y sus estrategias de resistencia en la Nueva Granada, Venezuela y Cuba, 1700-1800**. Cali: Editorial Universidad Icesi, 2018.

INTERNATIONAL SLAVERY MUSEUM. Webpage. Liverpool. 2020. Disponível em: <https://bit.ly/3hiHXV4>. Acesso em: 20 abr. 2020.

JACOBS, Harriet Ann. **Incidents In the Life of a Slave Girl**: Written by Herself. Edited by L. Maria Child. London: Hodson and Son, 2019.

JURÍDICO - o Julgamento da ADPF 186. *Universitas Jus*, v. 24, n. 3, 2013.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2019a.

KILOMBA Grada. **O Barco**. Memorial de homenagem às pessoas escravizadas. Imagens da Instalação. Fotografia de Moses Leo. 2019b. Disponível em: <https://bit.ly/3hhosfK>. Acesso em: 20 abr. 2020.

LABORATÓRIO DE HISTÓRIA ORAL E IMAGEM — LABHOI-UFF. **Inventário dos Lugares de Memória do Tráfico Atlântico de Escravos e da História dos Africanos Escravizados no Brasil**. [20--]. Disponível em: <https://bit.ly/2R8ahih>. Acesso em: 20 abr. 2020.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**; tradução Bernardo Leitão *et al.* Campinas, SP: Ed. UNICAMP, 1990.

LIMA, Priscila de. **De libertos a habilitados**: interpretações populares dos alvarás anti-escravistas na América portuguesa (1761-1810). 2011. 145 f. Orientador: Prof. Dr. Luiz Geraldo Silva. Dissertação (Mestrado em História) — Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Curitiba, 2011.

LYNCH, Willie. *The Willie Lynch Letter and the making of a Slave*. Tennessee: Lightning Source Inc, 2009.

MAIA FILHO, Mamed Said. **Entre o Passado e o Presente**: a afirmação da memória como Direito Fundamental. Tese (Doutorado em Direito) — Universidade de Brasília, Faculdade de Direito, Programa de Pós-Graduação, 2013.

MACHADO, Adilbênia Freire. **Filosofia Africana**: ancestralidade e encantamento como inspirações formativas para o ensino das africanidades. Fortaleza: IMPRECE, 2019.

MASFERRER LÉON, Cristina V. Agua de blancos: bautismo de negros. Las actas bautismales de negros y castas del Sagrario Metropolitano de la Ciudad de México (1603-1625). In: BIENKO DE PERALTA, Doris; BRAVO RUBIO (Coords.). **De sendas, brechas y atajos**. Contexto y crítica de las fuentes eclesiásticas, siglos XVIXVIII. México: Conaculta; enah; inah, Promep, 2008.

MIRANDA, Fernanda R. **Silêncios Prescritos**: estudos de romances de autoras negras brasileiras (1859-2006). Rio de Janeiro: Malê, 2019.

MOHANTY, Chandra Talpade. Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial. In: NAVAZ, Lilitiana Suárez; HERNÁNDEZ, Aída (Eds.). **Descolonizando el Feminismo**: Teorías y Prácticas desde los Márgenes, Madrid: Ed. Cátedra, 2008.

MOTT, Luiz. **Piauí colonial**; população, economia e sociedade. Teresina: projeto Pretônio Portella, 1985.

MOTT, Luiz. **Piauí colonial**: população, economia e sociedade. Teresina: Projeto Petrônio Portela, 2010.

MOTT, Luiz. **Rosa Egípcia**. Uma santa africana no Brasil. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil S.A., 1993.

MOTT, Luiz. Terror na Casa da Torre. Tortura de Escravos na Bahia Colonial. In: REIS, João José. (Org.). **Escravidão e Invenção da Liberdade**: estudos sobre o negro no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1988.

MUSTAKEEM, Sowande' M. **Slavery at Sea**: Terror, Sex, and Sickness in the Middle Passage. Urbana: University of Illinois Press, 2016.

NASCIMENTO, Abdias do. **O Quilombismo**. 2. ed. Brasília/Rio de Janeiro: Fundação Palmares, 2002.

NERIS, Natália. **A voz e a palavra do Movimento Negro na Constituição de 1988**. Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ORDEM DOS ADVOGADOS DO BRASIL (OAB). **PORTARIA n. 013/2015**. Instala a Comissão Nacional da Verdade da Escravidão Negra no Brasil e designa os membros.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata. **Declaração e Programa de Ação**. Adotada em 8 de setembro de 2001 em Durban, África do Sul.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Resolução 68/237** da Assembléia Geral. Década Internacional Afrodescendente. 23 dezembro 2013.

ÔRÍ. Direção de Raquel Gerber. Brasil: Estelar Produções Cinematográficas e Culturais Ltda, 1989, vídeo (131 min), colorido. Relançado em 2009, em formato digital.

OST, François. **O tempo do Direito**. Lisboa: Piaget, 1999.

PAIXÃO, Cristiano. Autonomia, democracia e poder constituinte: disputas conceituais na experiência constitucional brasileira (1964-2014). **Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno**, v. 43, p. 415-460, 2014.

PARES, Luis Nicolau; CASTILLO, Lisa Earl. José Pedro Autran e o retorno de Xangô. **Relig. soc.**, Rio de Janeiro, v. 35, n. 1, p. 13-43, jun. 2015. Disponível em: <https://bit.ly/2R7sZGE>. Acesso em: 10 maio 2020.

PARRON, Tâmis. **A política da escravidão no Império do Brasil, 1826-1865**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

PEREIRA, Júlio César Medeiros da Silva **À flor da terra**: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Garamond: IPHAN, 2007.

PINHEIRO, Fernanda Domingos. Nem liberto, nem escravo: os coartados em disputas judiciais (Mariana/MG — 1750-1819). **História**, São Paulo, v. 37, p. 1-25, 2018. FapUNIFESP (SciELO).

PIRES, Antonio Liberac Cardoso; SANTANA, Clíssio Santos. Nas amarras da tortura: fontes textuais e imagens sobre poder e violência em Recife Oitocentista. **Revista de História Comparada**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 274-280, 2013.

PIRES, Thula. Direitos Humanos traduzidos em pretuguês. In: DUARTE, Evandro Piza; SÁ, Gabriela Barreto de; QUEIROZ, Marcos (Orgs.). **Cultura Jurídica e Atlântico Negro: História e Memória Constitucional**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2019. v. 1, p. 47-60.

QUEIROZ, Marcos. **Constitucionalismo Brasileiro e o Atlântico Negro: a experiência constituinte de 1823 diante da Revolução Haitiana**. 2. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo Lander (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO, 2005.

RATTS, Alex. **Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Imprensa Oficial: Kuanza, 2006.

REGINALDO, Lucilene. Irmandades. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). **Dicionário da Escravidão e Liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 283.

REIS, João José; SILVA JUNIOR, Carlos da. Introdução: decompondo o tráfico. In: REIS, João José; SILVA JUNIOR, Carlos da (Orgs.). **Atlântico de Dor: faces do tráfico de escravos**. Cruz das Almas: Edufrb, 2016. p. 15-37.

REIS, João José. **A morte é uma festa: Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

REIS, João José. SILVA, Eduardo. **Negociação e Conflito**. A Resistência Negra no Brasil Escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

REIS, João José. **Rebelião escrava no Brasil**. A história do levante dos Malês em 1835. ed. rev. amp. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

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

REIS, Maria Firmina. **Úrsula e outras obras**. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2018.

REVEL, Jacques (Org.). **Jogos de Escalas: a experiência da micro-análise**. Rio de Janeiro: FGV, 1996.

RIOS, Ana Maria; MATTOS, Hebe Maria. O pós-abolição como problema histórico: balanços e perspectivas. **Revista Topo**, v. 5, n. 8, p. 170-198, jan./jun. 2004.

ROCHA, Carolina. **O Sabá do Sertão: Feiticeiras, dmônios e jesuítas no Piauí Colonial (1750-1758)**. Jundiá: Paco Editorial, 2015.

RODRIGUES, Cláudia. Morte e Rituais Fúnebres. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (Org.). **Dicionário da Escravidão e Liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 339.

ROSETO-LABBÉ, Claudia Mosquera; BARCELOS, Luiz Claudio (Coords.). **Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2007.

SÁ, Gabriela Barretto de. **A negação da liberdade**. Direito e escravização ilegal no Brasil oitocentista. Belo Horizonte: Letramento/Casa do Direito, 2019a.

SÁ, Gabriela Barretto de. Racismo e(m) Disputas Sobre o Lembrar e o Esquecer: desafios da Comissão Nacional da Verdade sobre a Escravidão Negra no Brasil. In: DUARTE, Evandro Piza; SÁ, Gabriela Barretto de; QUEIROZ, Marcos (Orgs.). **Cultura Jurídica e Atlântico Negro: História e Memória Constitucional**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2019b. v. 1, p. 141-158.

SÁ, Gabriela Barretto de. **Entre mordanças e direitos: ações de liberdade e resistência escrava na história do direito no Brasil**. Monografia (Graduação em Direito) — Faculdade de Direito, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos, Modos e Significações**. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SANTOS, Livia Natália Souza. **Correntezas e outros estudos marinhos**. Salvador: Ogum's Toques Negros, 2015.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. **Meu Tempo é Agora**. 2. ed. Salvador: Assembléia Legislativa do Estado da Bahia, 2010.

SÃO BERNARDO, Augusto Sérgio. Modernidade eurocêntrica e ética da alteridade. In MILOVIC, Miroslav (Org.). **Sociedade e Diferença**. Brasília: Casa das Musas, 2006. p. 157-164.

SCOTT, Rebecca J.; HÉBRARD, Jean M. **The Freedom Papers**. An Atlantic Odissey in the Age of Emancipation. Harvard: Harvard University Press, 2012.

SILVA, Ricardo Tadeu Caires. **Caminhos e descaminhos da abolição**. Escravos, senhores e direitos nas últimas décadas da escravidão. (Bahia, 1850-1888). Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007.

SILVA, Dayane Augusta. **Em tempos de visitas: inquisição, circulação e oralidade escrava na Bahia (1590-1620)**. 2014. 152 f., il. Dissertação (Mestrado em História) — Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

SILVA JÚNIOR, Waldomiro Lourenço da. **Entre a escrita e a prática: direito e escravidão no Brasil e em Cuba, c.1760-1871**. 2015. Tese (Doutorado em História) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

SLENES, Robert W. **Na Senzala, uma Flor**. Esperanças e recordações na formação da família escrava — Brasil Sudeste, Século XIX. Campinas: Ed. UNICAMP, 2011.

SMALL, Stephen. 'E o vento levou': cabanas de escravos e escravidão no turismo histórico sulista nos Estados Unidos. In: SANSONE, Livio (Org.). **Memórias da África**: patrimônios, museus e políticas das identidades. Salvador: EDUFBA, 2012. p. 91-123.

SOMMER, Barbara A. Why Joanna Baptista Sold Herself into Slavery: Indian Women in Portuguese Amazonia, 1755-1798. **Slavery & Abolition: A Journal of Slave and Post-Slave Studies**, v. 2012, p. 1-21, 2012.

SOUSA, Maria Sueli Rodrigues de *et al.* **Dossiê Esperança Garcia**. Símbolo de Resistência na luta pelo direito. Teresina: EDUFPI, 2017.

SOUZA E MELLO, Marcia Eliane Alves de. Desvendando outras Franciscas: Mulheres cativas e as ações de liberdade na Amazônia colonial portuguesa. **Portuguese Studies Review**, v. 13, n. 1, p. 1-16, 2005.

SWEET, David G. Francisca Escrava da Terra. Tradução de Mônica Macedo Assayag. In: **Anais da Biblioteca e Arquivo Públicos do Pará**. Tomo XIII. Belém: Biblioteca Digital Curt Nimuendajú, 1983.

SWEET, David G. Francisca: Indian Slave. In: SWEET, David G.; NASH, Gary B. **Struggle and Survival in Colonial America**. Berkeley: University of California Press, 1981. p. 274-291.

TELLES, Lorena Féres da Silva. Amas de Leite. In: SCHWARCZ, Lília Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). **Dicionário da escravidão e liberdade**: 50 textos críticos. E-book. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

THOMPSON, E.P. **Costumes em Comum**: Estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TRINDADE, Cláudia Moraes. **Casa de Prisão com Trabalho na Bahia, 1833-1865**. Dissertação (Mestrado em História) — Universidade Federal da Bahia, Programa de Pós-Graduação em História Social, Salvador, 2007.

UM CORPO NO MUNDO. [Compositora e intérprete]: Luedji Luna. São Paulo: YB Music, 2017. 1 disco digital.

VAINFAS, Ronaldo. Introdução. In: VAINFAS, Ronaldo (Org.). **Confissões da Bahia**: Santo Ofício da Inquisição de Lisboa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

VASSALLO, Simone Pondé. Entre Objetos da Ciência e Vítimas de um Holocausto Negro: humanização, agência e tensões classificatórias em torno das ossadas do sítio arqueológico cemitério dos pretos novos. Interseções: **Revista de Estudos Interdisciplinares**, [S.l.], v. 20, n. 1, p. 36-66, 13 jul. 2018. Universidade de Estado do Rio de Janeiro. <http://dx.doi.org/10.12957/irei.2018.35858>.

VERGARA FIGUEROA, A.; COSME PUNTIEL, C. L. (Eds.). **Demando mi libertad**.

Mujeres negras y sus estrategias de resistencia en la Nueva Granada, Venezuela y Cuba, 1700-1800. Cali: Editorial Universidad Icesi, 2018. DOI: <https://doi.org/10.18046/EUI/escr.16.2018>

VIVEROS, Mara. La sexualización de la raza y la racialización del sexo en el contexto latinoamericano actual. In: CAREAGA, Gloria (Org.). **La sexualidad frente a la sociedad**. México: Ilef, 2008.

WALKER, Kara. no world from An Unpeopled Land in Uncharted Waters. One from a series of six etching and aquatints, 2010. **Museum of Modern Art** — MoMA. Disponible en: <https://mo.ma/2RLLLeBm>. Acceso en: 20 abr. 2020.

WOOD, Marcus. Blind Memory: visual representations of slavery in England and Amer. 1700-1865. New York: Routledge, 2000.

ZUBERI, Tukufu; BONILLA-SILVA, Eduardo. **White Logic, White Methods: Racism and Methodology**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2008.

ZUBERI. Tukufu. Foreword. In: DOUGLASS, Frederick. **The narrative of the life of Frederick Douglass**. Clydesdale Press, 20018.

ZURBANO, Roberto. Cuba: 12 dificultades para enfrentar el (neo) racismo o 12 razones para abrir el (otro) debate. **La Jiribilla** (La Habana), Año X, 1ro. de Julio. 2011.

ANEXO A

Exposição Fotográfica

LUIZA MAHIN E LUIZ GAMA: ATUALIZANDO MEMÓRIAS

*“Minha Mãe
[...]Os olhos negros, altivos,
Dois astros eram luzentes;
Eram estrelas cadentes[...]”(Luiz Gama)*

Buscando evidenciar a importância da defesa e democratização do direito à memória, a exposição “Luiza Mahin e Luiz Gama: atualizando memórias” é fruto do compartilhar de sonhos que orienta as ações do projeto de extensão “Coletivo Luiz Gama: diálogos sobre direito e liberdade”, coordenado pela Profa. Gabriela Barretto de Sá e pelo CADDI - Centro acadêmico dos discentes do curso de direito da Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Prestamos aqui uma homenagem a Luiza Mahin mulher negra, ex - escravizada, que viveu durante o século XIX e atuou em importantes revoltas pelo fim da escravidão, e seu filho Luiz Gama, rábula (advogado sem formação universitária), jornalista e escritor profundamente comprometido com a causa abolicionista. Dois importantes representantes da história do direito à liberdade no Brasil.

A Constituição Federal de 1988 reconhece expressamente direitos e garantias à população afrodescendente. Além de prever o racismo como crime inafiançável e imprescritível (art. 5º, XLII), reconhece a propriedade da terra às comunidades quilombolas (art. 68 ADCT) e nos artigos 215 e 216 consolida proteção ao direito à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira.

Tendo em vista a relevância da extensão universitária enquanto pilar constitucional da universidade brasileira e que o direito não pode ser prerrogativa de alguns poucos que têm acesso ao saber jurídico formal, o Coletivo Luiz Gama desenvolve ações no sentido de garantir o cumprimento da função social da universidade pública através da extensão em educação jurídica popular.

Compreendendo que a história é também construída através de disputas e que o passado pode ser apreendido no presente por diversas fontes, foi dirigida especial atenção para tentar perceber como o espaço urbano da cidade de Juazeiro -Bahia (Brasil) registra, nos seus monumentos, as memórias relacionadas à população negra. Este exercício se mostrou desafiador e ressaltou, por exemplo, a importância de atualizar a representação histórica da escultura conhecida como "Ama de leite" ou "Democracia racial" inaugurada em 2014 na Orla 2, às margens do rio São Francisco, de autoria do artista Lêdo Ivo. A referida escultura faz referência a um dos inúmeros papéis desempenhados por mulheres negras durante o período da escravidão no Brasil.

No entanto, é preciso fortalecer a luta pelo combate ao racismo estrutural da sociedade brasileira, bem como visibilizar as lutas históricas das mulheres e as novas posições conquistadas nos diversos espaços sociais, políticos e econômicos. Assim, muito diferente do rosto sem feições da ama de leite retratada na escultura, é preciso, enquanto exercício de direito à memória, registrar os olhares altivos nas diversas faces de humanidade das mulheres, mães, avós, filhas e bisavós que protagonizam a cada dia novos cenários de vida com amor, esperança e resistência na cidade de Juazeiro.

O nosso objetivo com a presente exposição é construir memórias de liberdade e, como aconselha Conceição Evaristo "É preciso eternizar as palavras de liberdade ainda e agora".



“Quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela” Angela Davis

