



Tempo da escravidão

Saidiya Hartman¹

Tradutora: Carolina Nascimento de Melo²

Revisão técnica: Fernanda Silva e Sousa³

Resumo: O legado da escravidão e a questão de como lidar com a dor e o luto são dois temas centrais deste texto que aprofunda questões relacionadas ao memorizar e problematiza aquelas atitudes dos negros norte-americanos que tendem a reduzir a África a um passado – a uma terra primordial. Assim, ele questiona os enquadramentos analíticos dominantes que têm moldado os reencontros com a África e nega, em última instância, a possibilidade de reparar tamanha violência e injustiça provocadas pelo tráfico de escravos.

Palavras-chaves: escravidão; diáspora; luto; memória.

Time of Slavery

Abstract : *The legacy of slavery and the question of how to deal with pain and mourning are two central themes in this text, which delves into issues related to memorizing and problematizing those attitudes of black North Americans who tend to reduce Africa to a past – to a primordial land. Thus, it questions the dominant analytical*

1 Department of English and Comparative Literature –Columbia University - New York – EUA - svh2102@columbia.edu

2 Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos UFSCar) – São Carlos – Brasil - melo.n.carolina@gmail.com

3 Programa de Pós-Graduação em Teoria Literária e Literatura Comparada na Universidade de São Paulo (USP) – São Paulo – Brasil - ernandasilva.esousa@gmail.com

frameworks that have shaped the re-encounters with Africa and denies, ultimately, the possibility of repairing such violence and injustice caused by the slave trade.

Keywords: *slavery; diaspora; mourning; memory.*

Para mim, a história não é um grande palco repleto de comemorações, bandas, felicitações, faixas, medalhas, o som de taças brindando e sendo levantadas no ar; em outras palavras, os sons de vitória. Para mim, a história não era somente o passado: era o passado e também era o presente. Não me importei com minha derrota, só me importei com ela durar tanto tempo. Eu não vi o futuro, e talvez seja assim que deva ser. (Jamaica Kincaid, *The Autobiography of My Mother*)

A escravidão aqui é um fantasma, tanto o passado quanto a presença viva; e o problema das representações históricas é como representar esse fantasma. (Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past*)

Em uma placa memorial colocada próximo à entrada do pátio do Elmina Castle, lê-se: “Na memória eterna da angústia de nossos ancestrais. Que aqueles que morreram descansem em paz. Que aqueles que retornam encontrem suas raízes. Que a humanidade nunca mais cometa tal injustiça contra a humanidade. Nós, os vivos, juramos defender isso”. Como a placa sugere, para acertar as contas da nossa responsabilidade com os mortos, são necessárias não apenas nossas lembranças, mas também a promessa de renegar a injustiça que permitiu que esse crime contra a humanidade ocorresse. Parece que nossas vidas, e mesmo as dos mortos, depende de tais atos de recordação. No entanto, a melhor forma de lembrar os mortos e representar o passado é uma questão repleta de dificuldades, se não uma questão em disputa total.

A dificuldade colocada pela placa de injunção a fim de re-lembrar, é tanto a fé que ela evidencia nas capacidades reparadoras da memória, quanto a confiança que ela trai na distinção fundadora ou na ruptura entre o antes e o agora, pois a distinção entre o passado e o presente naufraga na interminável dor engendrada pela escravidão e suas consequências. Como podemos entender o luto [*mourning*] quando o evento ainda tem que terminar? Quando as feridas não apenas perduram, mas são também infligidas de novo? É possível lamentar [*mourn*] o que ainda não parou de acontecer? O ponto aqui não é negar a abolição da escravidão ou afirmar a identidade ou a continuidade do racismo

ao longo do curso dos séculos, mas considerar a natureza constitutiva da perda na formação da diáspora africana e o papel da dor do luto [*grief*] na identificação transatlântica, especialmente à luz da ordem da placa de que aqueles que retornam encontrem suas raízes, que só perde para o desejo de que os mortos descansem em paz.

Eu tento lidar com essas questões examinando o papel do turismo enquanto um veículo de memória, especificamente *performances* turísticas nos Cape Coast Castle e Elmina Castle, em Gana, e na La Maison de Esclaves, na Ilha de Gorée, em Senegal, e os modos em que as identificações e os anseios dos turistas, as fórmulas do turismo de raízes [*roots tourism*] e as necessidades econômicas dos Estados africanos moldam, afetam e influenciam nosso entendimento da escravidão e, em conjunto, produzem uma memória coletiva do passado⁴.

Como a placa insinua, recordar os mortos é remendar linhas rompidas de descendência e filiação. Nesse sentido, a lembrança está envolvida com reclamar o passado, apaziguar os ancestrais e recuperar as origens dos descendentes dessa dispersão. Lembrar a escravidão é imaginar o passado como a “fábrica de nossas próprias experiências”, agarrando-o como se fosse “a chave para a nossa identidade” (Michaels, 1999: 188). E o retorno tardio do turista afro-americano está repleto dessas questões. A fixação nas raízes revela a centralidade da identidade não apenas para as transações turísticas, mas também na encenação do encontro com o passado. Identificação e enlutamento [*bereavement*] estão inextricavelmente ligados nessa instância: uma vez que as raízes que somos encorajados a recuperar pressupõem a ruptura do tráfico transatlântico de escravos, a alienação natal e a ausência de parentesco provocada pela escravização. Em outras palavras, as questões de perda e a nossa identificação com os mortos são centrais para os trabalhos de luto e de imaginação política da diáspora africana (Freud, 1995; Abraham e Torok, 1994). E, por essa razão, *a dor do luto* [*grief*] é um termo central no vocabulário político da diáspora.

Olhando para uma gama de práticas – a troca de cartas de boas-vindas e retorno, o papel do Estado na fabricação de uma memória comum da escravidão, as *performances* turísticas e as peregrinações de turistas afro-americanos de classe média –, me propus a explorar o tempo da escravidão, ou seja, a

4 Em uma reunião realizada em Acra, Gana, em abril de 1995, a Organização Mundial do Turismo e a UNESCO redigiram uma declaração para “promover o desenvolvimento econômico e humano e reabilitar, restaurar e promover a herança tangível e intangível transmitida pelo tráfico de escravos para fins de turismo cultural, destacando, assim, a natureza comum do tráfico de escravos em termos de África, Europa, Américas e Caribe” (UNESCO, WTO-UNESCO Cultural Tourism Programme, *The Accra Declaration*, Paris, UNESCO, 1995).

relação entre o passado e o presente, o horizonte de perda, o legado existente da escravidão, as antinomias de redenção (um princípio salvador que nos ajudará a superar a ferida [*injury*] da escravidão e a longa história de derrota) e a irreparabilidade. Ao considerar o tempo da escravidão, pretendo perturbar as narrativas redentoras elaboradas pelo Estado em sua orquestração do luto, as promessas de filiação ofertadas por comerciantes mesquinhos e as fantasias de origem encenadas nesses locais de escravos [*slave sites*]. O “tempo da escravidão” também nega a intuição do senso comum em torno do tempo como continuidade ou progressão, antes e agora coexistem; somos contemporâneos com os mortos.

Um componente central da UNESCO e do Programa de Turismo Cultural em Rotas de Escravos da Organização Mundial de Turismo é o desenvolvimento de “turismo de raízes”, ou seja, produtos turísticos e excursões orientadas para norte-americanos em busca de suas raízes. O que preocupa aqui são os tipos de identificação facilitados e o grau em que são determinados pela localização nacional e o imaginário político dos turistas afro-americanos, a estratégia de desenvolvimento dos Estados africanos e a encenação dessas excursões turísticas como o retorno dos exilados e dos deslocados. Embora não seja implausível nem forçado descrevê-los na diáspora como exilados ou crianças alienadas⁵, eu questiono a suficiência ou adequação do “retorno” como modo de descrever essa jornada transatlântica, a que alguns chegaram ao ponto de apelidar de “*reverse Middle Passage*”⁶, e a natureza desse encontro com o passado. Até que ponto a viagem do “estrangeiro nativo” [*native stranger*] (Harris, 1992) pode ser chamada de retorno? Como se pode voltar a um lugar que nunca viu? É o retorno, então, uma figura que substitui uma linguagem mais adequada do anseio e da alienação e que contradiz a diferença inegável e definitiva na medida em que tenta consertar o irreparável?

Se o Pan-Africanismo foi animado pelo desejo por uma “unidade de sentimento e ação” entre a África e diáspora, por um retorno à terra ancestral, por uma nostalgia permanente e por anseios não atendidos e talvez irrealizáveis de solidariedade em todo o mundo negro [*black world*], então esse desejo foi engendrado pelo cativeiro, deportação e morte (Drake, 1982). A perda fixa nosso olhar no passado, determina o presente e talvez até mesmo ofusque uma visão do futuro. W. E. B. Du Bois descreveu esse horizonte bloqueado de

5 No original, “*estranged*”, que diz respeito a uma condição de alienação familiar, isto é, não ter mais relações familiares [N.T.].

6 O termo “*Middle Passage*” se refere à travessia que envolvia a África, a Europa e as Américas por meio do Oceano Atlântico e que era suportada pelos escravizados [N.T.].

possibilidade e momento duradouro de ferida como crepúsculo. Isso é, como Jamaica Kincaid escreveu, “a hora... quando tudo que você perdeu está mais pesado em sua mente; sua mãe, se você a perdeu; sua casa, se você a perdeu, as vozes das pessoas que poderiam ter te amado, ou quem você apenas desejou que tivesse te amado... Esses sentimentos de anseio e perda são mais pesados sob essa luz”. Esse crepúsculo ocorre há quatrocentos anos. Se esse passado não passa, é porque o futuro, o almejado, ainda não é alcançável. Esse dilema e essa ânsia têm séculos de idade.

O anseio e a perda figuram no centro das estratégias do turismo de raízes – a perda de suas origens, nomes africanos autênticos, progenitores, terras ancestrais, tudo atua como ímpeto para visitar, comprar e gastar. O turismo sacia o anseio, explora a perda e oferece uma cura ao permitir engajamentos catárticos e chorosos com a era do tráfico de escravos. Como a brochura para Elmina e Cape Coast Castles afirma: “Destacam-se entre esses as reencenações dos horrores do tráfico de escravos, bem como um retrato solene e tocante da jornada final dos africanos enquanto eles caminhavam pelas masmorras infernais em direção aos navios que os aguardavam e os transportaram para as Américas”.

No entanto, o que isso prenuncia para nossa relação com o passado quando a atrocidade se torna uma mercadoria para consumo transnacional, e essa história de derrota passa a ser narrada como uma história de progresso e triunfo? Se a recriação de cenas de cativo e escravização elimina a distinção entre sensacionalismo e testemunho, arrisca a sobriedade pelo espetáculo e obstrui a violência que eles pretendem, se propõem representar; eles também criam uma memória do que não se testemunhou. A reconstituição do evento do cativo forja uma memória duradoura, visceral e pessoal do inimaginável. Esses encontros fabricados e tardios com a escravidão permitem uma revisitação do passado apenas fugazmente visível na contemporaneidade descarada da África, recuperando as origens no contexto das transações e trocas comerciais e experimentando a maravilha e as boas-vindas tornadas possíveis pelas narrativas de retorno. No contexto desse encontro com a morte, muito se torna visível: a contínua crise da vida negra na era pós direitos civis, a hipoteca social da dor do luto⁷ e o enlutamento [*bereavement*] como uma resposta aos limites e falhas da transformação política.

7 No original, “social foreclosure”. “Foreclosure” é uma execução hipotecária na legislação dos Estados Unidos, que envolve a tomada de uma propriedade em função da inadimplência de um empréstimo. No contexto do ensaio, o sentido parece estar relacionado à apropriação da dor da população negra para fins comerciais, sempre em débito no pós-abolição [N.T.].

Encontro Um

Uma placa colocada na entrada da área cercada ao redor do Elmina Castle avisa que ninguém é permitido naquela área, exceto turistas. Um grupo de meninos adolescentes está reunido na entrada em um desafio óbvio a essa prescrição. Enquanto eu subo o caminho lamacento para a entrada do castelo, eles me cumprimentam: “Irmã!”, “Uma só África!” [*One Africa!*], “A escravidão nos separou!”. Cada um daqueles garotos me pede para ser sua amiga de correspondência enquanto me entrega uma carta rabiscada nas páginas amassadas de um caderno escolar. As cartas são juras de que somos uma família. Cada uma começa com a saudação: “Querida irmã” ou “Amada irmã”. Apesar de saber que o amor prometido é alimentado pela fome, modulado pela inveja e desconfiança e precipitado pelas relações desiguais entre nós, sou atraída pela sedução da devoção filial oferecida por esses amoristas⁸ em formação. Por um momento, esses meninos e eu somos partes da mesma ninhada, amigos e parentes de uma mesma casa e não prostitutas e clientes.

“Amada irmã” habilmente contorna e negocia acusações de amor e traição. As cartas dos meninos são itens de estoque nos circuitos locais do turismo de raízes. O modo artesanal de produção e a narrativa rigidamente elaborada sobre escravidão, separação e deslocamento recontada nessas epístolas não falham em seu apelo.

A carta de Kwesi inicia com:

Por favor, me escreva. Somos uma só África, o que simples [sic] significa que somos o mesmo povo e eu sei que é por causa do tráfico de escravos que você saiu daqui para os EUA e quero que saiba que você é minha irmã e eu sou seu irmão de acordo com a história de nossos ancestrais e a África é nossa pátria-mãe, então você é bem-vinda de volta em casa (Akwaaba) por favor, vamos nos manter em contato por cartas para que possamos aprender um sobre o outro e nos conhecermos bem como irmão e irmã. Compartilhe minhas saudações com meus outros irmãos e irmãs da América. Obrigado. Paz e amor para você irmã mais velha.

A carta de Isaac é curta. Em três linhas, ele afirma o básico: sua nota na escola, sua necessidade de lápis e papel e a minha condição de órfã. Termina com uma advertência para que eu aprenda a minha história ou arrisco não saber quem eu realmente sou: “Por causa do tráfico de escravos você perde sua mãe, se você conhece sua história, sabe de onde vem”.

8 Pessoas devotas ao amor e que escrevem a respeito dele [N.T.].

Francis Mensah escreve:

Não se esqueça de me escrever porque somos uma só África o que simples [sic] significa que somos o mesmo povo, mas só por causa do tráfico de escravos esse é o motivo de você perder sua pátria-mãe para outro país e essa é a hora de aprendermos um com o outro e nos entendermos como irmãos e irmãs e que aqueles que morrem no caminho para a América voltem para suas pátrias e sempre me lembro de todos os meus irmãos e irmãs da África em minhas orações e que Deus abençoe você para viver uma vida longa e próspera e espero que você nunca esqueça de escrever para seu irmão de África e você sabe que é muito doloroso que eles negociem nossos ancestrais como escravos e eu ficava muito triste sempre que lia a história do tráfico de escravos.

A agitação de sentenças declarativas nessas sentenças galopantes, a falta de pausa ou cesura, sem tempo nem para recuperar o fôlego, inadvertidamente expressam a presença duradoura da escravidão. Eu perco minha mãe de novo e de novo e de novo, não no passado, mas hoje. Kwesi, Isaac, Francis e eu existimos no doloroso presente do tráfico de escravos. Essas cartas forjadas e formuladas exploram anseios que reluto admitir, pois eu preferiria não reconhecer que a linguagem dos parentes ainda tem algum apelo. “Querida irmã” perfura a armadura do meu ceticismo que, como uma crosta cobrindo uma ferida, é menos um sinal de recuperação do que uma barreira contra o estado ainda pulsante do ferimento [*injury*].

Sem essa defesa, fico exposta e vulnerável, uma mulher ingênua em uma missão impossível: a busca por parentes mortos e esquecidos. E esses garotos púberes barganhando canetas e merrecas são a ponte pela qual eu viajaria para o meu passado. Em sua luta urgente por pequenos trocados, imagino a Etiópia estendendo a mão. Na prosa clichê e roubada de suas cartas, vejo minha redenção. Uso o título de *irmã mais velha* com orgulho, apesar de saber que os termos de carinho e afiliação são parte integrante da língua franca do tráfico. Eu luto comigo mesma em uma batalha entre o desejo e o discernimento. A escravidão negava ao cativo todas as reivindicações de parentesco e comunidade; essa perda de afiliação natal e a dor duradoura dos ancestrais que permanecem anônimos ainda assombra os descendentes dos escravizados. “Querida irmã” estende a promessa de afiliações restauradas, mas é um placebo, uma cura fingida para uma ferida irreparável. Em Elmina, irmã e irmão são uma espécie de moeda e, como tal, esses carinhos circulam promiscuamente. Esses adolescentes desalinhados, com os bolsos cheios de sonhos de retorno e promessas de

pertencimento, brincam com minhas ânsias; seus presentes fugazes e evanescentes de irmandade me ferem profundamente.

Encontros tardios. A jornada para “casa” é sempre uma viagem de volta, ou seja, de volta no tempo, já que a identificação com a África como local originário se dá por meio da experiência da escravização. E, acima de tudo, é um retorno tardio. Chegou-se tarde demais para recuperar uma identidade autêntica ou estabelecer parentesco com um lugar ou pessoas. Em última análise, esses encontros ou viagens ocorrem tarde demais, muito tempo depois do evento, para serem considerados um retorno. Resumindo, voltar para casa não é possível. Tampouco se trata de um encontro com a África em sua contemporaneidade; o presente é eclipsado por um momento anterior – o evento do cativo e a experiência da escravização nas Américas. É o encontro daqueles que vieram depois “daquele evento” – a *Middle Passage* e a escravidão. Mais importante, esse atraso pode ser considerado uma característica essencial do diaspórico em que, como James Clifford nota, as diásporas geralmente pressupõem “um tabu constitutivo sobre o retorno”, de modo que a pátria é aquilo que sempre já está perdido. É essa perda que sublinha a impossibilidade de retorno e o inevitável atraso desses encontros. É interessante notar que os residentes de Cape Coast e Elmina também invocam a noção de atraso para descrever o encontro afro-americano com a África. Frequentemente, os afro-americanos são identificados em fanti⁹ como *asika fo amba ntem* – os ricos que chegaram tarde demais, se tivessem estado aqui antes, não sabemos o que teriam feito.¹⁰

Essencialmente, esses encontros tardios iluminam as temporalidades díspares da falta de liberdade¹¹. O encontro com a anterioridade aparentemente remoto do passado – a escravidão e o tráfico transatlântico de escravos – fornece um veículo para articular as promessas desfiguradas do presente, isto é, igualdade,

9 Fanti é uma das línguas africanas faladas em Gana [N. T.].

10 Essa frase também sugere que os novos ricos exibem ostensivamente sua riqueza.

11 Homi Bhabha descreve as dimensões do presente disjuntivo como a encenação de um passado “cujo valor iterativo é como um sinal que reinscreve as ‘lições do passado’ na própria textualidade do presente”, a reiteração e reencenação desses encontros e o papel do trauma na produção da identidade diaspórica. Ele observa que para as minorias, migrantes e outras identidades políticas emergentes, a “passagem pela modernidade produz essa forma de repetição – o passado como projetivo. O lapso de tempo da modernidade pós-colonial avança, apagando o passado complacente amarrado ao mito do progresso, ordenado em binarismos de sua lógica cultural: passado/presente, dentro/fora. Esse avanço não é teleológico nem é um deslizamento sem fim. É função do lapso desacelerar o tempo linear e progressivo da modernidade para revelar seu “gesto”, seus tempos, “as pausas e tensões de toda a performance”... Essa desaceleração, ou lapso, impele o “passado”, projeta-o, dá aos seus símbolos “mortos” a vida circulatória do “signo” do presente, da passagem, a aceleração do cotidiano”. (BHABHA, H. “Race”, Time and the Revision of Modernity. In: _____. *The Location of Culture*. New York, Routledge, 1994, p. 247, 253-254.)

liberdade de discriminação, abolição dos emblemas da escravidão e assim por diante. Em suma, o que fica claro é que o passado não é remoto nem distante e que a África é vista, se é que é vista, por meio do olhar para trás ou retrospectivo. Por essas razões, é crucial considerar a questão da dor do luto [*grief*], visto que ela afeta a imaginação política da diáspora, o interrogatório da identidade nacional dos Estados Unidos e a elaboração de contranarrativas históricas. Em outras palavras, para que fim o fantasma da escravidão é invocado?

O que está em jogo aqui é mais do que expor o artifício das barricadas históricas ou a fragilidade de marcadores temporais como o passado e o presente. Ao agarrar-se ao passado, ilumina-se as promessas quebradas e os contratos violados do presente. A disjunção entre o que David Scott descreveu como “aquele evento” e “essa memória”, além de compreender uma dimensão essencial de atraso, levanta uma série de questões sobre o uso e a relevância do passado, a valência política e ética da memória coletiva e a relação entre a responsabilidade histórica e a crise contemporânea, seja entendida em termos de apego não-masquista ao passado, de intransigência do racismo ou do legado intratável e duradouro da escravidão (Scott, 1991). Em outras palavras, a África como uma terra atávica, bem como o caráter e as consequências de uma identificação com a África, é mediada por meio da experiência da escravização e, talvez, ainda mais importante, por meio de um olhar para trás na história dos Estados Unidos também. Ou seja, a identificação com a África é sempre já depois da ruptura.

Somado a isso está a questão de saber se a África serve apenas como um espelho que refrata a imagem dos Estados Unidos, permitindo, assim, ao “retornado” explorar questões de lar [*home*] e identidade com uma medida de distância contemplativa. Certamente, isso não é surpreendente quando levamos em conta a maneira como a escravidão e a África funcionam como “os pontos de referência geradores e constitutivos” em narrativas continuístas da história afro-americana e da sobrevivência cultural (Ibid.: 262). Por isso, é importante desagregar a África e a escravidão para apreender as maneiras em que se juntam.

A viagem ao Elmina Castle, Ouidah ou Ilha de Gorée é, antes de mais nada, uma forma de comemorar a escravidão em seu suposto local de origem, embora se pudesse facilmente viajar para Portugal ou visitar o Vaticano. O paradoxo aqui é que o título para casa e parentesco emerge apenas após o deslocamento e morte da *Middle Passage* e a morte social da escravização; em suma, é uma resposta à quebra da separação. O parentesco é precioso em virtude de sua dissolução, e o “parentesco ferido” [*wounded kinship*] define a diáspora (Glissant, 1989; Mackey, 1986). A visão imaculada e idealizada do lar [*home*] e dos parentes [*kin*] é ainda mais estimada como consequência de sua desintegração

[*defilement*]. É, dessa forma, não diferente da virgindade, a qual Faulkner observou: “deve depender de sua perda, de sua ausência, para ter existido”.

A dissolução do eu [*self*] ou alienação da terra ancestral necessariamente precede “a conquista de uma identidade plena, restaurada e autêntica” oferecida pelo retorno. Ou seja, a escravização medeia fundamentalmente essa identificação diaspórica com a África e acentua o que Kobena Mercer descreveu como o constituinte essencial da identidade diaspórica – “a ruptura entre mim e minhas origens”. No entanto, se essa ruptura engendra a identidade diaspórica, então a busca por raízes pode apenas exacerbar a sensação de ser estranho, intensificar a consciência exílica e confirmar a impossibilidade de reversão (Glissant, 1989). A falta de uma identidade autêntica e a tão esperada reunião com a África agravam a crise daqueles sem lar.

As formas complexas e ambivalentes de identificação e desidentificação com a África e os Estados Unidos facilitadas nessas excursões sugerem uma ansiedade em relação ao lar [*home*], isto é, um medo de que ser um estranho em uma terra estranha [*strange land*] possa ser uma condição inveterada em solo nativo e terra ancestral. No final das contas, essas peregrinações podem ser menos sobre a busca ou recuperação do lar do que expressões das contradições do lar. Deixe-me esclarecer que minha intenção aqui não é reinscrever um relato racista da diáspora, posicionar a África como terra primordial [*primordial land*], sugerir que a identidade diaspórica é melhor explicada ao longo do eixo singular de recuperação, ou cair no que Gerald Early descreve como a “admiração confusa” [*confused wonder*] dos negros americanos em face das coisas africanas, mas interrogar o enquadramento dominante desse encontro com o passado e elucidar seu caráter controverso (Early, 1994).

Como David Scott sugere, os tipos de questões que precisam ser feitas sobre o lugar da África no discurso cultural e político da diáspora não necessitam fazer qualquer reivindicação sobre “o *status* ontológico final da África e da escravidão no presente das culturas do Novo Mundo”. Assim, a tarefa importante aqui não é afirmar a genuinidade ou falsidade dessas afirmações, estabelecer a presença verificável da África na diáspora, ou refutar essa conexão insistindo que nenhuma relação essencial existe, seja porque a África é um significativo vazio ou a raça é uma base espúria para a identidade. Em vez disso, Scott nos encoraja a considerar “os modos como a África e a escravidão são empregados (...) na construção narrativa das relações entre passados, presentes e futuros [e] o trabalho retórico ou ideológico que são feitos para performar” (Scott, 1991).

A ponte entre a África e as Américas é articulada negativamente em termos de separação, dos mortos não lembrados e o *status* de segunda classe dos

afro-americanos nos Estados Unidos. Ou, como observa Toni Morrison, “é construída para nós por assumirmos responsabilidade por pessoas pelas quais ninguém jamais assumiu responsabilidade”. O lugar que a África mantém na imaginação política e histórica é complicado, uma vez que a origem é figurada como perda e a história do dever de alguém é uma morte predita. Mais importante, fabular narrativas de continuidade está emaranhada a uma crítica do presente, pois esses encontros reenquadram a história do tráfico do ponto de vista da diáspora norte-americana e refletem criticamente sobre o significado da identidade nacional dos Estados Unidos. Ou seja, a construção ideológica do passado é guiada pelos interesses políticos atuais da diáspora; na verdade, as desfigurações inevitáveis do presente articulam o significado de uma identidade diaspórica e nacional dos Estados Unidos. O passado chamado África nessas narrativas é muito mais uma história do presente. O passado interrompe o presente não em virtude da afinidade cultural ou do status da África como “origem cultural autêntica da diáspora”, mas por causa do legado existente desse cativo e deslocamento” (Scott, 1991: 277).

O que se torna aparente, apesar da proclamada unanimidade dos ancestrais e seus descendentes no pronunciamento comum “Você está de volta”, é a ambivalência da identificação com a África forjada nesses encontros. Afinal, a origem identificada é o local da ruptura e, ironicamente, os fortes e castelos construídos pelos europeus chegam a se aproximar do lar. A perda predomina nesse local imaginário de origem, pois a gênese da diáspora se localiza nessa deportação comercial. Esse lar não familiar [*unhomely home*] sugere que esse estado de exílio e estranhamento pode muito bem ser inescapável (Freud, 1995 [1917]). Nem uma identidade africana é facilmente reclamada, uma vez que é provável que alguém seja chamado de *obroni*, que significa “estrangeiro” ou “branco”, na medida em que “irmã” e essas saudações realizam, na realidade, uma estranha igualdade como designações de relações de troca, marcadores de estrangeirice e incentivos para comprar. Enquanto lembrar a “angústia dos ancestrais” é um aspecto central da peregrinação a esses monumentos do tráfico transatlântico, a recursão também é informada pelos imperativos e anseios do presente. Ou seja, a expropriação é em si uma herança que nos amarra “àquele evento”. Sujeição racial, encarceramento, empobrecimento e cidadania de segunda classe: este é o legado da escravidão que ainda nos assombra¹². A duração da ferida e o caráter aparentemente intratável de nossa derrota explicam a presença viva da escravidão e também a reparação oferecida pelo turismo.

12 Isso não é para sugerir que o racismo seja imutável, mas para enfatizar a intransigência do racismo e o fato de que a condição de uma pessoa ainda é definida em grande parte por sua participação no grupo sujeito.

Uma reverse Middle Passage? Na Porta do Não Retorno [*Door of No Return*] – a passagem da masmorra para o navio negreiro – o guia turístico declara: “Não é realmente a Porta do Não Retorno porque agora você está de volta!”. Essas palavras transformam o turista em um cativo triunfante e em um descendente que retorna. Essa proclamação, regularmente emitida na saída final é o último momento de convergência entre o passado e o presente e revela o dilema do luto [*mourning*] tanto como um reconhecimento da perda quanto como substituição do objeto perdido por meio da identificação.

O retorno é uma fantasia de origens; está na classe de fantasias que Jean Laplanche e J. B. Pontalis descrevem como primordiais. Semelhante aos mitos coletivos, tais fantasias “fornecem uma representação e solução para tudo o que constitui um grande enigma para a criança” e “dramatizam o momento primordial ou o ponto original de partida de uma história. Na ‘cena primária’, é a origem do sujeito que é representado” (Laplanche e Pontalis, 1973: 332).

Claramente, a cena primária que explica a origem do assunto é o evento do cativo e da escravização; portanto, os locais de retorno são as masmorras, barracões [*barracoons*] e as casas de escravos da costa oeste da África. A jornada pelas masmorras é uma espécie de viagem no tempo que transporta o turista ao passado. Não apenas essas fantasias têm origens complicadas e mistas, mas sua representação não é menos problemática; para a identificação das origens, o drama do retorno e a encenação da recuperação são permeados pela consciência da impossibilidade e da necessidade de reparar o irreparável.

No portal que simbolizava a finalidade da partida e a impossibilidade de reversão, as tensões que residem no luto pelos mortos são mais intensamente vividas. O luto [*mourning*] é uma expressão de perda que nos amarra aos mortos e rompe essa conexão ou que supera a perda assumindo o lugar dos mortos. Os excessos de empatia nos levam a confundir nosso retorno com o dos cativos. Na medida em que os enlutados [*bereaved*] tentam compreender esse espaço da morte colocando-se na posição do cativo, a perda é atenuada em vez de abordada, e a presença fantasma dos que partiram e dos mortos é eclipsada por nosso cativo simulado.

“Você está de volta!”. Somos encorajados a nos ver como os receptáculos para o retorno do cativo; estamos no lugar do ancestral. Testemunhamos imaginativamente os crimes do passado e choramos por aqueles que foram vitimados – os escravizados, os devastados e os massacrados. E a assimilação obliterante da empatia nos permite chorar por nós mesmos também. Ao nos lembrarmos daqueles ancestrais mantidos nas masmorras, não podemos deixar de pensar em nossas próprias vidas desonradas e desvalorizadas e as aspirações não

realizadas e as promessas quebradas de abolição, reconstrução¹³ e o movimento dos direitos civis. A intransigência de nosso *status* aparentemente eterno de segunda classe nos impele a recorrer a histórias de origem, narrativas explicativas inabaláveis e locais de injúria [*sites of injury*] – a terra onde nosso sangue foi derramado – como se algum ingrediente essencial de nós mesmos pudesse ser recuperado nos castelos e fortes que ponteiam a costa ocidental da África, como se a localização da ferida fosse a cura, ou como se o peso das gerações mortas pudesse sozinho garantir o nosso progresso.

Ironicamente, a declaração “Você está de volta!” enfraquece a própria violência que esses memoriais trabalham assiduamente para apresentar ao alegar que a excursão do turista é o retorno do ancestral. Diante disso, o que a viagem de volta pressagia para o presente? O que é surpreendente é que, apesar da ênfase colocada na lembrança e no retorno, essas cerimônias são realmente incapazes de articular de qualquer forma decisiva, a não ser a recuperação de uma identidade verdadeira, o que lembrar produz. Enquanto a viagem de volta é o veículo de remédio, recuperação e autoavaliação, a questão implícita é o que exatamente é o trabalho regressivo atualizado pela lembrança. Não é a abjeção espetacular da escravidão reproduzida em representações fáceis dos horrores do tráfico de escravos? A que fins servem essas representações, além de remediar as falhas da memória por meio da dramática reconstituição do cativo e da incorporação dos mortos? O aspecto mais perturbador dessas reconstituições é a sugestão de que a ruptura da *Middle Passage* não é nem irreparável nem irrevogável, mas sim contornada pelo turista que atua como receptáculo para o ancestral. Em suma, o cativo encontra sua redenção no turista.

A celebração do retorno, na verdade, ameaça minar o trabalho de luto [*mourning*] “ao simular uma condição de integridade”, em vez de cuidar da ruína e dos destroços da escravidão e ao declarar que os deportados de fato retornaram por meio de seus descendentes (Santner, 1992: 144). No calabouço, a história do declínio é narrada como uma história do progresso. A facilidade com que o “maior crime contra a humanidade” é invocado e instantaneamente eclipsado pela celebração do retorno daqueles descendentes da Passagem do Meio sugeriria que, em última instância, a linguagem do retorno age para repudiar a

13 Reconstrução – escrito propositalmente em letras minúsculas por Hartman – é o período iniciado após o fim da Guerra Civil nos Estados Unidos, em 1965, caracterizado por tentativas de reconstruir o país no pós-guerra e de integrar os ex-escravos e seus descendentes [N.T.].

própria violência a que supostamente dá voz e insinua que as perturbações do tráfico de escravos podem ser reparadas¹⁴.

Encontro Dois

Em *La Maison des Esclaves*, na Ilha de Gorée, me juntei a um grupo de turistas afro-americanos de Miami, composto em sua maioria por professores e enfermeiras aposentados. O curador da casa de escravos, Sr. Boubacar N'Diaye, atento aos anseios dos turistas afro-americanos, conta uma história da escravidão destinada a remediar feridas e confirmar a excepcionalidade afro-americana. Ao narrar a história do tráfico de escravos, N'Diaye descreve os capturados e levados para as Américas como as pessoas mais bonitas da África e, como prova disso, aponta o físico superior do atleta afro-americano. Para nós, ele encena uma ação de se juntar ao grupo, como se tivesse acabado de decidir se juntar a nós por causa da auspiciosidade do nosso retorno, e promete que será um tour especial porque voltamos para casa. Essa espontaneidade encenada aparentemente não é necessária para turistas europeus, apesar de suas afirmações no sentido contrário, todos os passeios são iguais, exceto pelos notáveis silêncios em torno do racismo e a falha em compartilhar sua crítica à participação da Igreja no tráfico de escravos ou comparar o tráfico de escravos com o Holocausto quando guia europeus pela casa de escravos. O apelo especial voltado para afro-americanos dota cada observação com gravidade desmedida, consagra cada objeto, requer ajudantes adicionais para escoltar aqueles que choram para fora da masmorra das crianças e para a Porta do Não Retorno e, em última análise, lança N'Diaye não apenas como o guardião da memória, mas também como escravo original. Um enorme retrato dele vestindo uma tanga, algemado e escarranchado na Porta do Não Retorno está pendurado na loja do museu.

O passeio pela casa de escravos é extremamente rápido para permitir que grandes grupos entrem e saiam em vinte a trinta minutos. Além da coleção ímpar de detalhes e anedotas, poucas informações históricas são fornecidas no passeio. Levar os visitantes negros a derramar lágrimas parece ser seu principal objetivo. O passeio começa das crianças. Ao entrar na masmorra das crianças, algumas mulheres começam a chorar. Estou surpresa, pois não fui capaz de derramar uma única lágrima; além disso, esse *tour* fajuto e sensacionalista incita minha raiva, que parece a única emoção que posso expressar com facilidade. Ainda assim, observando essas mulheres, eu percebo que elas vieram aqui para

14 *A Declaração de Accra* afirma que o tráfico de escravos é “a maior tragédia na história do homem, devido ao seu alcance e duração”.

atuar como testemunhas, prestar homenagem àqueles mantidos em cativeiro e lamentar adequadamente aqueles descritos por Morrison como “os enterrados sem cerimônia”, independentemente das iscas e clichês do turismo de raízes. Elas são auxiliadas e indiferentes à incitação de N’Diaye. Minha própria autoconfiguração [*self-fashioning*] reativa como “antiturista” parece cínica, adolescente e, em última análise, uma falha em lidar com os emaranhados confusos de memória e mercantilização e terror e turismo.

Não estou tentando sugerir que essas mulheres chorosas sejam modelos exemplares de luto, especialmente dada a facilidade com que o grupo passa das lágrimas a um retrato sorridente em frente à Porta do Não Retorno para uma tarde de compras; na verdade, é muito difícil, senão impossível, separar o luto [*mourning*] que excede o turismo da catarse contida que ele promove. No entanto, é importante considerar a possibilidade do luto como uma contranarrativa às exclusões da história nacional dos Estados Unidos e uma apreensão e apropriação pessoal dos recursos narrativos disponibilizados pelo turismo. Em suma, tudo o que estou sugerindo é que as lágrimas derramadas por essas mulheres podem ultrapassar os limites do turismo, mesmo que apenas momentaneamente, e que a dor do luto [*grief*] pode ser uma forma de envolver criticamente o passado, ou, pelo menos, uma que coloca a emancipação em crise. Como W. E. B. Du Bois observou há um século, o desespero foi mais aguçado do que atenuado pela emancipação. Diante dos libertos, não tendo encontrado liberdade na terra prometida, pôde-se ver a “sombra de uma profunda decepção”. Lágrimas e decepções criam uma abertura para a contra-história [*counterhistory*], uma história [*story*] escrita contra a narrativa do progresso. As lágrimas revelam que o tempo da escravidão persiste nessa espera interminável – ou seja, esperar pela liberdade e ansiar por uma forma de desfazer o passado. As temporalidades abrasivas e inmensuráveis do “não mais” e do “ainda não” podem ser vislumbradas nessas lágrimas.

O luto torna visível o objeto perdido, variavelmente definido como a terra natal [*homeland*], a identidade autêntica e/ou a possibilidade de pertencimento. Também se dirige à rejeição da dor do luto como lamentação e à repressão da escravidão na memória nacional. Certamente, o uso da palavra *perda* sobrecarrega a complexidade do evento e suas consequências e corre o risco de impor uma narrativa muito clara de continuidade entre aquele evento e essa condição. No entanto, o trabalho de luto, se não for dedicado a estabelecer tais conexões, pelo menos consegue fazê-las. Na Porta do Não Retorno, a ladainha de cativos levados para os Estados Unidos, Haiti, Brasil, Suriname, Jamaica e assim por diante mapeia as linhas de afiliação entre várias partes das Américas.

Ao recontar a saga do cativo e da escravização, um eixo específico de identificação emerge – a crônica da escravidão cede ao terror diário do racismo, aos movimentos pelos direitos civis e aos elogios a um panteão de afro-americanos, incluindo W. E. B Du Bois, os Nicholas Brothers, Martin Luther King, Muhammad Ali e Angela Davis.

A respeito disso, a história do tráfico de escravos e a narrativa da diáspora contada nesses locais privilegiam a localização social e a experiência histórica dos negros nos Estados Unidos. Cativo, comportamento, escravidão, Jim Crow e uma tão esperada integração e igualdade – essa narrativa é reforçada pelas estratégias de desenvolvimento dos Estados africanos, os incentivos do Ministério do Turismo, as diretivas da USAID¹⁵ e a acuidade dos pequenos comerciantes. Ironicamente, como resultado desses esforços combinados, a escravidão mais uma vez se torna uma história distintamente americana, com uma breve menção aos africanos “traidores”, mas com pouca referência ao impacto da escravidão na África ou nas regiões agora conhecidas como Gana e Senegal.

Apesar dos limites do turismo de rota de escravos, nesses locais, a crônica de expropriação e dominação, que muitas vezes é contida, localizada e rejeitada nos Estados Unidos pela rubrica “história negra” [*black history*], recebe reconhecimento oficial, pelo menos pela UNESCO e os Estados africanos que participam do Projeto Rota dos Escravos, como uma das “maiores tragédias humanas”. As oportunidades de testemunho e lembrança encorajadas aqui centralizam a presença marginalizada do tráfico transatlântico de escravos. Na melhor das hipóteses, esses locais de memória fornecem um espaço público para lamentar [*mourn*], um espaço em que a dor negra [*black grief*] não é transformada em matéria de entretenimento nacional e interesse lascivo, uma vez que nem os milhões de vidas perdidas no tráfico transatlântico nem o legado duradouro da escravidão foram reconhecidos no contexto nacional dos Estados Unidos, no qual a voz ofendida é descartada como “resmungona e chorosa” (Spillers, 1996). A rejeição ou refutação do legado duradouro da escravidão, não surpreendentemente, emprega a linguagem do progresso e, ao fazer isso, estabelece o afastamento e a irrelevância do passado. Como consequência dessa postura, as reivindicações por reparação com base nessa história e seu legado permanente são desqualificadas e menosprezadas como ridículas ou ininteligíveis, com alguns críticos conservadores indo ao ponto de denegrir essas reivindicações como atos racistas em si mesmos.

O luto, como uma expressão pública da dor [*grief*], insiste que o passado ainda não acabou; essa compulsão de lamentar [*grieve*] também indica que o

15 Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional [N.T].

remédio liberal ainda precisa ser uma solução para a dominação racista e a desigualdade. A apreensão do passado é uma forma de lamentar as circunstâncias atuais e contrariar a desqualificação regular de reivindicações de reparação como reclamação, inveja e uma barreira para o avanço social. Portanto, dar voz à dor do luto da diáspora é especialmente importante à luz da “discrição extrema da comunidade acadêmica” em relação ao tráfico de escravos e à demissão superficial ou abraço condescendente que só pode compreender essas lamentações, ou qualquer esforço para considerar a quebra e ruptura induzida pelo tráfico de escravos, como mais um exemplo de mimetismo negro ou “o holocausto em *blackface*” (Crouch, 1989)¹⁶. Na medida em que permite ao ofendido recontar a história que engendrou a degradação da escravidão e a constituição injuriosa da negritude [*blackness*], o luto pode ser considerado uma prática de contramemória que atende ao que foi negado e reprimido.

No entanto, o trabalho do luto tem seus perigos, e o principal deles é o deslize entre responsabilidade e assimilação e testemunho e incorporação. Podemos lamentar [*mourn*] aqueles que foram perdidos sem assumir e usurpar o lugar dos mortos e ainda reconhecer que as feridas do racismo nos amarram a esse passado? O luto acarreta necessariamente a obliteração do outro por meio da identificação? Podemos lamentar os mortos sem nos tornarmos eles? As cerimônias de turismo da rota dos escravos e a fantasia de retorno sugerem o contrário – lembrar os mortos é assumir seu lugar. Porém, o luto não precisa envolver tomar o lugar dos ancestrais ou negar a diferença entre nós e eles com o bastão da identificação. Em outras palavras, podemos formar uma visão emancipatória não baseada na recuperação ou desvincular o luto da superação do passado? Enquanto a dor do luto da diáspora e os anseios de retorno ameaçam substituir a experiência dos capturados e escravizados por nosso próprio cativo simulado, negar a finalidade da deportação com nossa presença tardia e obscurecer a diferença entre aquele evento e seu legado duradouro, ainda há, no entanto, uma necessidade de lamentar, uma necessidade aumentada pela onipresença da agressão racista, a rejeição desse espaço de luto nos Estados Unidos e a falta de vontade de declarar a escravidão um crime contra a humanidade.

História que fere. A masmorra não oferece redenção. Considerar nossa responsabilidade para com os mortos não pode salvá-los. O vencedor já venceu. Não é possível desfazer o passado. Então, para que fim invocamos o fantasma? Qual a utilidade de um itinerário de terror? Ele fornece pouco mais do que

16 Stanley Crouch descreve *Beloved* de Toni Morrison como um romance de holocausto em *blackface* em *Notes of a Hanging Judge* (1989).

evidencia o que não podemos mudar, ou reprime a incerteza e a dúvida a respeito de milhões perdidos e desconhecidos? O debate ainda se propaga sobre como muitos foram transportados para as Américas, mortos nos ataques e guerras que abasteciam o tráfico, pereceram na longa jornada até a costa, cometeram suicídio, morreram de desidratação durante a *Middle Passage*, ou foram espancados ou forçados a trabalhar até a morte – 22 milhões, 30 milhões, 60 milhões ou mais?¹⁷ Não é suficiente saber que para cada cativo que sobreviveu à provação do cativo e ao sazonalmente¹⁸, pelo menos um não sobreviveu?

Na melhor das hipóteses, o pano de fundo dessa derrota torna visível a violência difusa e as rotinas cotidianas de dominação, que continuam a caracterizar a vida negra, mas são obscurecidas por sua cotidianidade. O caráter normativo do terror assegura sua invisibilidade; ele desafia a detecção por trás de categorias racionais como *crime*, *pobreza* e *patologia*. Em outras palavras, a necessidade de sublinhar a centralidade do evento, aqui definido em termos de cativo, deportação e morte social, é um sintoma da dificuldade de representar o “terror como usual”. A oscilação entre antes e agora destila os últimos quatrocentos anos em um momento definitivo. E, ao mesmo tempo, a narrativa ainda em desenvolvimento de cativo e expropriação ultrapassa os parâmetros discretos do evento. Ao especificar a longa lista de violações, estamos mais perto da liberdade ou essas ladainhas apenas confirmam o que é temido – a história é um dano [*injury*] que ainda não parou de acontecer?

Dada a natureza irreparável desse evento, que Jamaica Kincaid descreve como um erro que só pode ser amenizado pelo impossível, isto é, desfazendo o passado, será que performar o passado é a melhor aproximação para trabalhar com que dispomos? Ao sofrer o passado somos mais capazes de agarrar uma liberdade elusiva e torná-la substancial? A dor é a garantia de compensação? Além de contemplar a ferida [*injury*] ou atribuir culpa, como esse encontro com

17 As estimativas sobre o número de africanos transportados para as Américas e perdidos em ataques, guerras, viagens terrestres e marítimas, e assim por diante, variam entre 15 e 210 milhões. O relatório resumido da conferência da UNESCO sobre o tráfico de escravos na África, realizada em Port-au-Prince, Haiti, em 1978, afirma: “Apesar dos sérios esforços nos últimos anos para chegar a uma conclusão compreensiva, diferenças na avaliação da extensão global do tráfico de escravos continuam agudas (...) as perdas da África durante os quatro séculos de tráfico atlântico de escravos devem ser estimadas em cerca de 210 milhões de seres humanos. De acordo com outros, o total geral de escravos transportados entre os séculos X e XIX deve ser colocado entre 15 e 30 milhões de pessoas” (*The African Slave Trade from the Fifteenth to the Nineteenth Century*. UNESCO, Paris, 1979, pp. 212-213).

18 No original, “*seasoning*”, expressão utilizada para designar o período de adaptação e aculturação dos escravizados nas Américas do ponto de vista da fauna, flora, clima, doenças etc., em que eram submetidos a uma série de procedimentos degradantes e torturas que buscavam destituir-los de suas identidades e transformá-los em escravizados produtivos. Aqueles que sobreviviam a esse período tinham seu preço aumentado [N.T.].

o passado pode alimentar os esforços emancipatórios? É suficiente que esses atos de comemoração resgatem da obscuridade e do esquecimento o anônimo e descartado, se oponham às rejeições constitutivas da comunidade nacional dos Estados Unidos e revelem a discricção cúmplice dos estudos acadêmicos do tráfico?

Sem rodeios, será que existe uma relação necessária entre lembrança e reparação? A criação de uma memória coletiva de crimes do passado pode garantir o fim da injustiça? (Knapp, 1989: 137). A monumentalização do passado é suficiente para evitar a atrocidade? Ou ela só consegue enquadrar esses crimes contra a humanidade do ponto de vista do progresso e da razão contemporâneos, transformando a história em um grande museu no qual nos deleitamos com o excesso de antiquários? Podemos ter a menor pista “daquele evento” passando meia hora nas masmorras? Não estou tentando fazer pouco caso desses compromissos com o passado, mas apenas abalando nossa confiança na comemoração e nos conceitos que a acompanham sobre a paz mundial e a história universal implicados na designação desses monumentos como locais do Patrimônio Mundial e, também, considerar se o cativo imaginado e simulado não opera de fato em prol de propósitos contrários – se não minimiza o próprio terror que se propõe a representar por meio dessas reconstituições mundanas.

O objetivo aqui não é condenar o turismo, mas examinar rigorosamente a política da memória e questionar se “elaborar” [*“working through”*]¹⁹ é mesmo um modelo apropriado para nossa relação com a história. Em *Representing the Holocaust*, Dominick LaCapra opta por trabalhar como uma espécie de caminho intermediário entre a totalização redentora e a impossibilidade de representação e sugere que um grau de recuperação é possível no contexto de uma elaboração responsável do passado. Ele afirma que, ao enfrentar o trauma, existe a possibilidade de resgatar aspectos desejáveis do passado que podem ser usados na reconstrução de uma nova vida (LaCrapa, 1994). Embora os argumentos de LaCapra sejam persuasivos, eu me pergunto: em que medida o olhar para trás pode nos fornecer a visão para construir uma nova vida? Até que ponto precisamos confiar no passado para transformar o presente ou, como advertiu Marx, podemos apenas tirar nossa poesia do futuro e não do passado? (Marx, 1981) Aqui, não estou avançando a impossibilidade de representação ou declarando o fim da história, mas pensando em voz alta se a imagem de ancestrais escravizados pode transformar o presente. Faço essa pergunta para descobrir novamente a relevância política e ética do passado.

19 “Elaborar”, aqui, tem uma acepção psicanalítica [N.T.].

Se o objetivo é algo mais do que assimilar o terror do passado em nosso armazém de memória, a pergunta urgente é: Por que precisamos lembrar? A ênfase em lembrar e elaborar o passado expõe nossos desejos insaciáveis por curativos, curas e qualquer outra coisa que ofereça a restauração de alguma integridade edênica? Ou a lembrança é uma avenida para desfazer a história? A lembrança pode potencialmente permitir uma fuga da regularidade do terror e da rotina de violência constitutiva da vida negra nos Estados Unidos? Ou será que a lembrança se tornou a única forma concebível ou viável de agência política?

Normalmente, a injunção para lembrar insiste que a memória pode prevenir atrocidade, redimir os mortos e cultivar uma compreensão de nós mesmos como indivíduos e sujeitos coletivos. No entanto, muitas vezes, a injunção para lembrar assume a facilidade de lutar com o terror, de representar o crime da escravidão e habilmente se colocar no lugar do outro. Não estou proscurendo representações da *Middle Passage*, particularmente porque é a ausência de uma história pública da escravidão, e não a saturação da representação, que engendra essas *performances* compulsivas, mas, em vez disso, apontando para o perigo de invocações fáceis de cativo, frases de efeito sobre milhões perdidos e simulações do passado que substituem o engajamento crítico.

Esses encontros com a escravidão são condicionados pela repressão e apagamento da violenta história de deportação e morte social no imaginário nacional e pelas pastorais de *plantation* e épicos de etnicidade que estão em seu lugar. Nesse sentido, a viagem de volta é motivada tanto pelo desejo de retornar ao local de origem e ao cenário da queda, quanto pela paisagem invisível da escravidão, os portos de entrada não marcados nos Estados Unidos e o imperativo nacional de esquecer a escravidão, transformá-la em romance ou relegá-la a alguma pré-história que tem pouco a ver com o presente. As plantações restauradas do Sul fedem a falsa grandeza dos bons e velhos tempos, e as senzalas não parecem horríveis o suficiente. Com muita facilidade, pode-se concluir: bem, as coisas não eram tão ruins. A dureza das masmorras parece permitir uma certa dignidade; seu vazio cavernoso ressoa com o indizível. Esses espaços em branco sugerem a enormidade da perda, os milhões desaparecidos e o que Amiri Baraka descreve como “o espaço X-ed, o espaço vazio onde vivemos, o espaço que resta de nossa história agora um mistério”²⁰.

20 Em inglês, -ed é a terminação comum à forma passiva dos verbos regulares, em que o sujeito sofre a ação verbal, executada por outro, como em “killed” (assassinado) e “tortured” (torturado), de modo que o “espaço X-ed” parece ser uma forma de expressar na linguagem o processo de expropriação e assujeitamento dos escravizados em relação a outrem [N.T.].

Na masmorra, nos devotamos de maneira singular à tarefa do luto. Na cova do escravo, o ideal perdido: mãe, lar, parentes e comunidade acenam. A atração desses ideais em nenhum outro lugar é tão dolorosamente aguda e absolutamente elusiva quanto no espaço imaginado como a cena de nossa concepção. O luto nos permite uma visão fugaz de “antes”, uma imagem de nós mesmos como “aqueles que nunca fomos”. Visualizamos a queda, nossos olhos se enchem de visão de nossa antiga grandeza, nossos corações doem por causa das pessoas e os ideais perdidos, a perda se intensifica e reverbera.

Desse lado do Atlântico, vislumbres de uma totalidade edênica seduzem e traem, em vez da entediante rotina do trabalho, do deformador não reconhecimento de escravo, preto [*nigger*], vadia [*wench*]; neste local, não é preciso bater na tecla da pobreza, da tragédia ao imaginar a escravidão, nem participar do jogo de números que vem substituindo um compromisso sustentado com o passado. Não é preciso se esforçar para ouvir a voz de nossa reclamação ainda retumbante.

Referências

- ABRAHAM, Nicolas e TOROK, Maria. Mourning or Melancholia: Introjection versus Incorporation. In: RAND, Nicolas (Org.) *The Shell and the Kernel*. Chicago, University of Chicago Press, 1994.
- CROUCH, S. Notes of a Hanging Judge. Oxford University Press, 1989.
- DRAKE, St. Clair. Diaspora Studies and Pan-Africanism. In: HARRIS, Joseph E. *Global Dimensions of the African Diaspora*. Washington, Howard University Press, 1982.
- EARLY, Gerald. *The Culture of Bruising: Essays on Prizefighting, Literature, and Modern American Culture*. Hopewell, Nova Jersey, Ecco Press, 1994.
- FREUD, Sigmund. Mourning and Melancholia. In: _____; STRACHEY, James. (Org.). *The Standard Edition of the Complete Psychological Work of Sigmund Freud*, v. 14. Londres, Hogarth Press, 1995[1917], pp. 243-258.
- GLISSANT, Édouard. *Caribbean Discourse*. Charlottesville, University Press of Virginia, 1989.
- KNAPP, Steven. Collective Memory and the Actual Past. *Representations*, Berkeley, n. 26, 1989.
- HARRIS, Eddy L. *Native Stranger: A Black American's Journey into the Heart of Africa*. Nova York, Simon and Schuster, 1992.
- LACAPRA, Dominick. *Representation the Holocaust*. Ithaca, Cornell University Press, 1994.
- LAPLANCHE, Jean e PONTALIS, J. B. Primal Phantasies. In: SMITH, Donald N. *The Language of Psycho-analysis*. Nova York, Norton, 1973.

- MACKEY, Nathaniel. *Bedouin Hornbook*. Charlottesville, University Press of Virginia, 1986.
- MARX, Karl. *The Eighteen Brumaire of Louis Bonaparte*. Nova York, International Publishers, 1981.
- MICHAELS, Walter Benn. Slavery and the New Historicism. In: FLANZBAUM, Hilene. *The Americanization of the Holocaust*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1999, pp. 181-211.
- SANTNER, Eric. History beyond the Pleasure Principle: Some Thoughts on the Representation of Trauma. In: FRIEDLANDER, Saul. *Probing the Limits of Representation: Nazism and the Final Solution*. Cambridge, Harvard University Press, 1992.
- SCOTT, David. That Event, This Memory: Notes on the Anthropology of African Diasporas in the New World. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, Toronto, v. 1, n. 3, dez./fev. 1991.
- SPILLERS, Hortense. Moanin', Bitchin', and Melancholia. *MLA Papers*, Nova York, 1996.

Recebido em: 02/12/2020

Aprovado em: 21/12/2020

Como citar este artigo:

HARTMAN, Saidiya. Tempo da escravidão. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 10, n. 3, set.- dez. 2020, pp. 927-948.