

Regressar: Memória e Identidade na Obra *Les Fantômes du Brésil*, de Florent Couao-Zotti

Andreia J. O. Silva

Université Jean Monnet/Université de Lyon, CELEC

Universidade do Porto, ILCML

Resumo: Neste artigo refletimos sobre os conceitos de regresso, identidade e memória na narrativa de ficção *Les Fantômes du Brésil*, de Florent Couao-Zotti, onde nos é apresentada a comunidade afro-brasileira dos Agudas. Fazendo uma retrospectiva dos regressos coletivos a África dos séc. XVIII a XX, dos quais faz parte esta comunidade, propomos uma reflexão em torno das práticas culturais dos Agudas criadas a partir de uma identidade cuja base é a pós-memória da escravatura.

Palavras-chave: regresso, identidade, memória, pós-memória

Résumé: Dans cet article, nous proposons une réflexion autour des concepts de retour, d'identité et de mémoire dans *Les Fantômes du Brésil*, de Florent Couao-Zotti, qui présente la communauté afro-brésilienne des Agoudas. Nous ferons une rétrospective des retours collectifs en Afrique du XVIII^e au XX^e siècles, dont cette communauté fait partie. À partir de cette rétrospective, nous proposons une réflexion autour des pratiques culturelles des Agoudas créées à partir d'une identité dont le fondement est la post-mémoire de l'esclavage.

Mots-clés: retour, identité, mémoire, post-mémoire

*Partir. Mon cœur bruissait de générosités emphatiques.
Partir... j'arriverais lisse et jeune dans ce pays mien et je dirais à ce pays
dont le limon entre dans la composition de ma chair:
«J'ai longtemps erré et je reviens vers la hideur désertée de vos plaies.»*

*Je viendrais à ce pays mien et je lui dirais:
«Embrassez-moi sans crainte...
Et si je ne sais que parler, c'est pour vous que je parlerai.»*

Aimé Césaire

A História e a historiografia atlânticas narram os eventos decorridos ao longo dos tempos em torno do Oceano Atlântico. A circulação neste espaço evoca-nos de imediato o triângulo comercial transatlântico e as trocas aí efetuadas, sobretudo no período do séc. XV ao séc. XIX. O comércio desenvolvido no espaço atlântico é já amplamente conhecido e estudado: da Europa saíam caravelas, navios e galeões, com os porões carregados de objetos comuns e de pouco valor, em direção à costa africana ocidental onde esses objetos eram trocados por seres humanos, forçados a embarcar no ventre destes navios que os levavam à(s) América(s), efetuando (ou não) uma passagem pelas ilhas atlânticas.

Durante quatro séculos, milhões de seres humanos foram levados de um lado do Atlântico para o outro, contra a sua vontade, número esse que ainda hoje é objeto de inúmeras controvérsias. Esta travessia da África para a(s) América(s) encontra-se hoje documentada e relatada, nomeadamente pela voz de historiadores, romancistas, poetas e artistas. Contudo, a travessia inversa, da(s) América(s) para a África é menos estudada e narrada.

Neste artigo iremos abordar a travessia do regresso numa perspetiva bifocal: pela voz daqueles que regressaram e se creem guardiões de uma memória a preservar (a da

escravatura e da deportação que, embora não tenham vivido, surge como pedra basilar na construção das identidades, nomeadamente, através da narração do passado) e a voz daqueles a quem esta memória é imposta e cujo presente é condicionado por um passado não vivido, herdado – memória essa que acaba por forjar uma identidade que lhes limita os passos.

Utopias do regresso

A definição de regresso implica uma ida. Regressar significa voltar ao ponto de partida; retornar (Houaiss/Villar 2003). Do latim *regrēssu,us*, participio passado de *regrēdi* “retroceder”, regressar significaria então voltar ao início, voltar para trás.

O primeiro escravo do tráfico negreiro transatlântico foi vendido na cidade de Lagos, em 1444, no Mercado de Escravos (atualmente classificado como Monumento de Interesse Público). Nesta cidade algarvia foi registado a 5 de agosto desse ano o primeiro grande desembarque de escravos africanos em Portugal.¹ Será a partir deste momento significativo da história do tráfico transatlântico que o desejo de retorno acompanhará todos aqueles homens e mulheres deportados do seu território para um outro ponto do globo.

Do séc. XV até à abolição da escravatura, a impossibilidade do regresso físico deu lugar a tentativas de regresso espirituais e culturais. A perpetuação de ritos culturais e religiosos africanos permitia aos escravos terem a impressão de regressar à terra natal. Como exemplo, o uso do tambor e das danças nas cerimónias (religiosas ou outras) ou ainda a continuidade das práticas de Umbanda ou de Vodun. Christine Tully-Sitchet define este processo como “recriação-perpetuação” (Tully-Sitchet 2002: 72), no território americano, dos traços culturais africanos.

No momento da aparição das primeiras leis que concediam a possibilidade de adquirir a carta de alforria, as primeiras abolições² ou ainda alguma das revoltas mais sangrentas,³ muitos foram os escravos ou descendentes de escravos que decidiram enfrentar os demónios do passado e percorrer o caminho inverso, voltando “para trás”, atravessando o oceano no sentido oposto em busca da África-mãe.

Nos sécs. XVIII e XIX, num contexto de condenação do tráfico de escravos e das lutas

aboliconistas, existiram várias experiências de regresso conhecidas, mas que obtiveram pouco sucesso.

Na história dos regressos evocaremos brevemente algumas das experiências mais conhecidas dos movimentos *Back to Africa*.⁴ A primeira ocorreu em 1787, quando mais de quatrocentos africanos alforriados (libertados das plantações americanas e refugiados no Reino Unido) foram enviados para a Serra Leoa por uma sociedade antiescravista para ali se instalarem. Esta medida foi a consequência de uma deliberação judicial e de um fluxo significativo de africanos que se traduzia no aumento importante da comunidade negra em Londres. O que nos leva a crer que as razões por detrás desta experiência, e das que se seguiram, não eram somente de cunho humanista e filantrópico. Esta foi a primeira experiência concreta de regresso:

Os aboliconistas tentaram então pôr em prática a ideia que consistia em reinstalar na África os africanos libertos. Esperava-se que uma sociedade baseada no trabalho livre difundiria o cristianismo, desenvolveria uma economia de tipo ocidental, bem como contribuiria para a abolição do tráfico. (...) [Em 1787] **Pela primeira vez, a ideia do regresso coletivo dos antigos escravos africanos concretizava-se.** (Ogot 2010: 146)⁵

Uma outra tentativa de implantação de um regresso coletivo, bastante conhecida, é o regresso dos *Freeman* à colónia da Libéria, em 1822, organizada e concebida pela *American Colonization Society*,⁶ sociedade filantrópica fundada em 1816 por alguns brancos notáveis (cf. Gaulon 2012: s.p.) da sociedade americana, para instalarem naquele local alguns milhares de escravos livres. No entanto, desde o início, as relações com as populações autóctones são difíceis: tensões, terras extorquidas às populações locais e um voto censitário que permitia que os américo-liberianos ficassem no poder, rapidamente se transformou na reprodução de um sistema de dominação do qual tinham sido vítimas nos Estados Unidos. A este propósito a SDN (Sociedade das Nações Unidas) acusa esta nova população de práticas próximas da escravatura para com os autóctones.⁷

Obtendo a independência das autoridades em 1847, assistir-se-á na Libéria a uma reprodução dos modelos autoritários dos quais estes ex-escravos foram alvo no passado.

Criando um sistema de segregação, veiculando a superioridade da cultura europeia, desprezando as línguas e a religião local, conservando “orgulhosamente” (ya Kama s/d: s.p.) os nomes dados pelos antigos proprietários das plantações e desprezando os costumes locais, só em 1980 – 133 anos após a independência deste país –, é que a segregação teve fim com um golpe de estado.

Este regresso não pode ser visto como um sucesso não só atendendo às tensões entre os autóctones e os escravos alforriados, como também ao nível de reprodução dos modelos autoritários americanos na terra dos antepassados, na terra à qual eles regressaram por direito legítimo. Para estes ex-escravos, a cultura que com eles carregaram nessa última viagem de retorno era americana e não africana. A cultura, um dos elementos identitários mais importantes na constituição do ser humano, fez com que se sentissem mais americanos do que africanos, apesar de o serem de sangue e de memória. Por esta razão copiavam e reproduziam os mesmos costumes, a mesma língua e até a mesma religião, instalando na Libéria o cristianismo e desprezando as religiões animistas. Um derradeiro exemplo desta atitude é o facto de terem desejado manter o nome de escravos.

Estas vagas de regresso encontraram um eco, nos anos 20 do início do séc. XX, no projeto de Marcus Garvey, cuja grande ambição era proporcionar o regresso de toda a diáspora negra da América. Para tal, em 1919, funda a companhia marítima *Black Star Line* (Bastide 1973: 220), destinada a unir a América à África, anunciando a possibilidade de repatriamento de milhões de afro-americanos para a *motherland*. Garvey foi também um acérrimo defensor do *black nationalism*, favorecendo a propagação de uma mensagem de orgulho racial, de não-miscigenação e de pureza racial (o que lhe valeu o apoio do *Ku Klux Klan*). Contudo, o seu projeto não foi concretizado já que Garvey foi expulso dos Estados Unidos e enviado para a Jamaica em 1927. É neste momento que começa o impulso do movimento Rastafári: movimento cultural, social e espiritual que se desenvolveu na Jamaica nos anos 30,⁸ tendo por base a ideia do regresso a África e alimentando-se da esperança de deixar o lugar de exílio forçado e retornar à terra-mãe (por estas razões os rastafáris identificam-se com o povo judeu, no sentido em que eles também viveram um êxodo forçado e esperam alcançar o Sião, a terra prometida). Com estes movimentos de regresso a

África, estabelece-se uma consciência pan-africana que exalta a independência do continente africano e encoraja a solidariedade entre os africanos de todo o mundo, unidos em torno da recuperação da dignidade coletiva perdida.

Todavia, a ideia de um regresso coletivo foi sendo deixada de lado em detrimento de uma migração individual. Para uma grande parte da geração rastafári, África já não é vista como o destino final, mas sim como um local de peregrinação indo ao encontro de uma nova conceção de regresso: já não se trata de um regresso físico, mas espiritual, com uma função reparadora (Bonacci 2013: 33). Este movimento de regresso a África distingue-se do da Serra Leoa ou da Libéria pelo facto de ser um movimento autodeterminado, no qual o regresso é pensado pelos próprios africanos e não pelos brancos que os colonizaram. Apesar de o Gana ter declarado o ano de 2019 como o ano de regresso a África, convidando os descendentes de escravos e filhos da diáspora negra (Tetteh 2019: s.p.; Tetteh s/d: s.p.) a “regressar a casa”, o movimento rastafári e as comunidades atualmente estabelecidas na Etiópia representam a última vaga dos movimentos de regresso a África.

Todos estes elementos conduzem-nos a uma reflexão que iremos encetar na segunda parte deste artigo através do caso da comunidade afro-brasileira Aguda, cujos membros atravessaram o oceano em busca das origens, da terra-mãe, e dos antepassados. À chegada, após séculos de escravidão, estes homens e mulheres fundiram-se numa comunidade em torno de práticas culturais comuns. Fecharam-se entre si, guardaram os nomes dos antigos proprietários exibindo-os com orgulho (tal como aqueles que se instalaram na colónia da Libéria), e praticaram uma certa forma de segregação e de pureza étnica, impedindo que os seus descendentes (sucessores dos que viveram em Salvador da Baía) se misturassem com os que tinham ficado em África, os quais, na perspetiva da comunidade Aguda, representariam os descendentes dos que tinham vendido os antepassados aos negreiros.

A comunidade dos Agudas: entre diferenciação e reprodução dos modelos autoritários

Também na América de língua portuguesa houve movimentos de retorno de comunidades de escravos libertos ou escravos expulsos do Brasil após algumas das mais

violentas revoltas. No regresso almejado ou imposto, estes ex-escravos instalaram-se na costa ocidental africana formando aí comunidades de afro-brasileiros que perduram até aos dias de hoje. As mais conhecidas são as comunidades Tabom no Gana, os Amorôs na Nigéria e os Agudas no Benim.

Florent Couao-Zotti dá-nos a conhecer na sua obra *Les Fantômes du Brésil* (2006) os brasileiros do Benim, os Agudas. Esta comunidade é formada por descendentes de negreiros, comerciantes brasileiros e portugueses, antigos escravos vindos do Brasil (sobretudo após a deportação de 1835 na Baía) e todos aqueles cujos antepassados estiveram ligados à cultura brasileira e que foram absorvidos por esta (Guran 2007: 68). No entanto, esta comunidade distingue-se das restantes (Fon, Yoruba, Dendi, Yowa, entre outras), tal como o lembra Guran a propósito dos traços distintivos dos Agudas:

Ce que l'on peut constater d'emblée c'est que les «brésiliens»⁹ ne sont pas considérés comme formant un groupe socioculturel. Ils ne possèdent, en effet, ni langue ni assise territoriale propres. Ils possèdent pourtant, dans cette société, un statut différencié et sont d'ailleurs facilement repérables à partir de leurs patronymes d'origine portugaise. (Guran 2007: 69)

No romance, o autor evoca este aspeto, realçando o orgulho desta comunidade pelos patronímicos, marcas reais do passado escravista, que devem ser salvaguardados de uma eventual mestiçagem ou perda. Os nomes e apelidos que carregam são símbolo de uma memória não vivida, mas herdada, e cuja preservação se encontra acima de tudo:

– Tu ne sais rien de ton père non plus, chéri? Rien de ta famille, ni de tes origines? Tu ne connais pas la **qualité du sang** qui circule dans tes veines? Eh bien, on va te l'apprendre. Ou te le réapprendre. [...] Nous sommes des Brésiliens de Bahia, commença-t-il. Bahia, c'est la ville et l'odeur du sang de ceux qui ont refusé l'esclavage et l'indignité. Là-bas, ce sont nos aïeux qui ont fait fléchir la courbe de l'histoire. Et ces gens-là ont besoin que leur descendance fasse **fleurir leur mémoire**. Ils ont besoin que nous criions notre **fierté** d'être sortis de leurs entrailles...

[...] la lignée des da Mata Santana, six générations en arrière, de la sueur et du sang versés dans les champs de café et de coton au Brésil, les fouets du maître qui claquaient sous la canicule, les morts, les révoltes, l'affranchissement puis l'arrivée sur les plages de Ouidah¹⁰ [Benim]. Six générations **sans sang mêlé, sans bâtardise**, sans rayure. Même chose que chez les frères américains, les Smith,

Wilson, Lawson, Johnson, ces frères qui avaient vécu les mêmes infortunes, qui s'étaient aventurés sur la mer, après avoir arraché leurs libertés. (Couao-Zotti 2006: 36-39)

Em vários momentos da narração, os nomes e apelidos dos membros da comunidade Aguda são exibidos tal um estandarte, indicando sempre a proveniência, de forma a atestar uma certa importância de cunho histórico (e social):

– Moi, je m'appelle Juliana Santana de la branche des d'Oliveira do Mato et je suis heureuse que vous n'ayez rien eu! (*Idem*: 103)

Bénédicta, c'était le prénom de la veuve, elle-même née Morinho de la branche des Pereira (*idem*: 123)

A “qualidade do sangue” referida acima vai ao encontro das ideias defendidas por Garvey: pureza e não-miscigenação. Além disso, os recém-chegados a África, por partilharem práticas culturais e sofrimentos comuns, vividos durante o período em que foram escravizados, não se misturam com os que supostamente os venderam. A travessia atlântica e os hábitos diferentes conduzem-nos a uma tentativa de preservação da herança cultural e da memória dos antepassados.

Este desejo de comunitarismo e, de certa forma, de alienação, é o motor do enredo deste romance: Anna-Maria Inès Dolores do Mato, filha de Juliana do Mato, vive um amor impossível com Pierre, um beninense que, no início da narrativa, parece não atribuir muita importância à não-miscigenação dos Agudas:

Il avait toujours accordé peu d'huile à la réputation des Agoudas à accepter comme beau-fils ou gendre un homme du ruisseau local, un non-Brésilien. Il croyait que cette exigence appartenait aux rivages lointains du passé, là où étaient allées échouer – pensait-il – les superstitions et les croyances issues du Moyen Âge. (*idem*: 17)

Esta crença de Pierre será fatídica para ambos. Será em torno deste amor impossível e das barreiras sociais, culturais, históricas e memoriais erguidas entre Beninenses e

Agudas que se desenrolará esta história de amor, culminando, como podemos prever, num fim trágico, apanágio de todos os amores impossíveis.

A matriarca, Juliana do Mato, recusa terminantemente a união de ambos, não pelo que eles são, mas pelo que ela e a sua família representam. Unir Anna-Maria e Pierre seria “sujar a raça” dos Agudas, atentando desta forma contra a memória dos antepassados: “Ma fille ne peut pas salir sa race en allant épouser ce jeune prétentieux, non!” (*idem*: 57). A não-mistura com o Outro, de ambas as partes, funciona assim como uma homenagem à memória daqueles que efetuaram ambas as travessias: a da ida e a da volta. Se por um lado os que chegaram eram vistos com suspeição pela comunidade local,

[...] sont-ils vraiment des nôtres? Pourquoi ne parlent-ils pas nos langues? Cette manière de s’habiller, de se coiffer, de se chausser, est-ce bien d’ici? Pourquoi préfèrent-ils aller à l’église du Blanc plutôt que de célébrer le sabbat des dieux que cette terre à toujours portés? (*idem*: 28)

por outro eles próprios sentiam alguma desconfiança para com os autóctones “à celui qui a vendu notre père au Blanc, on ne peut pas lui adresser des sourires de félicitation” (*ibidem*).

Nem só os nomes, o vestuário e a religião são a marca de onde vêm, mas também os hábitos de violência e de castigo. Em vários momentos da narração surge a figura do “chicote”, utilizado pelo pai da rebelde Anna-Maria que teima em casar com um não Aguda e, por isso, é lembrada por Fulgêncio, seu irmão, e por Juliana da Mata, a mãe, da longa linhagem de escravos da qual ela descende: “La mère, à la porte, écrasa un sourire cachottier. Sa main, lentement, se leva et agita la chicote en peau de singe qui lançait ses deux langues au plafond” (*idem*: 73).

A utilização do chicote e, nomeadamente, a conservação do termo português pela comunidade, transformam-se em símbolos inequívocos da reprodução dos modelos autoritários, através dos quais os antepassados sofreram, mas que lhes permitem no presente usufruir de um estatuto autoritário e civilizacional. Este conjunto de normas conservadoras – nome, indumentária, religião, língua, comportamentos – reproduzem as instituições de autoridade e de vida social do universo de referência legado.

Memória e identidade

Fantasmas é o termo utilizado por Florent Couao-Zotti para o título desta obra. A carga semântica de *fantasmas* evoca-nos o espectro, o não-palpável, algo que é da ordem do ininteligível, mas que paira no ar e assombra. Se atentarmos na epígrafe do primeiro capítulo, o autor deixa já antever que os fantasmas evocados no título, com os quais o leitor se irá deparar ao longo da obra e que irão construir a identidade desta comunidade, são as memórias que os ex-escravos trouxeram consigo e que alicerçaram a identidade dos Agudas. A carga semântica de “*souvenirs fantômes*” demonstra que estas lembranças são herdeiras de um espectro não-vivido e vão passando de geração em geração:

Pour écrire ce roman, j'ai imaginé que les conflits entre les Agoudas et les autres communautés existent toujours, qu'ils forment une caste impossible à pénétrer ou à subvertir, qu'ils ont les yeux fixés sur Salvaterra de Bahia – la ville brésilienne de leur déportation –, laquelle ne leur renvoie, aujourd'hui, qu'un pan d'habitudes et des modes de vie que leurs arrières-grands-parents y avaient cultivés. Des résurgences culturelles devenues, à la longue, presque anecdotiques, des souvenirs fantômes. (*idem*: 9)

Um elemento que não passa despercebido ao leitor é a referência ao tempo. Várias vezes ao longo da obra as personagens referem-se aos antepassados escravos, avós e bisavós, que regressaram ao Benim e aí se instalaram, mas as referências temporais são dubitativas e pouco coerentes entre si: logo no início da obra há a referência a cento e cinquenta anos “Quand ils avaient débarqué, voici un siècle et demi” (*idem*: 26), para logo a seguir esse valor ser estendido a duzentos anos “Comment peux-tu piétiner deux siècles de souffrances d'humiliations, de luttes pour un stupide jeu de caleçon?” (*idem*: 38). Certamente a diferença de uns meros cinquenta anos é pouco significativa na faixa temporal que vai desde o período da abolição da escravatura até ao tempo da narração, mas a imprecisão do tempo irá conduzir-nos a uma reflexão sobre a construção da memória.

Tu es le fils de ma sœur et donc mon propre sang. Mes yeux sont ceux qui cherchent à asseoir en toi l'équilibre des dieux. Il faut que tu vives la vie que tu as choisie. Mais dans le respect des audaces du temps et des inclinés de l'Histoire. Je t'écoute maintenant. (*Idem*: 67)

Numa altura em que Pierre se encontrava refugiado na floresta sagrada de Kpassé com o seu tio, este relembra-o que, devido ao passado, o futuro não lhe pertence. É-lhe dado um livre arbítrio ilusório pois qualquer escolha que seja feita, será em detrimento da História e dos antepassados. Não se trata de fazer escolhas próprias, mas sim de respeitar um dever de memória que obriga a um abandono de si e da sua vontade:

Il ne s'agit pas de toi, ni de Pierre, ni de moi, ni de ta mère, ni de tes frères. Mais cette histoire implique des gens d'ici et d'ailleurs, elle implique le passé et l'avenir de milliers de personnes. Vous ne pouvez pas faire comme si le monde n'existait pas! [...] Dans nos cultures, il n'y a pas de place pour soi. (*idem*: 164)

Paul Ricoeur, na sua obra *La Mémoire, L'Histoire, L'Oubli* (2000), refere que para nos lembrarmos precisamos dos outros, apoiando-se na tese de Maurice Halbwachs (*La Mémoire Collective*, 1950). Vivemos a História primeiro enquanto indivíduos e só depois enquanto coletivo e a memória segue a mesma lógica: a transição da memória individual à memória coletiva é uma das ligações entre a própria memória e a História. Halbwachs defende que as memórias individuais são processadas a partir de um grupo, fazendo com que apenas através deste a memória coletiva seja observada (o termo memória coletiva gera controvérsia, tal como algumas posições do autor). A memória seria então uma construção social: a própria pertença a uma dada comunidade vai gerando memórias. De acordo com o autor, todas as nossas memórias só existem na relação com um todo social, isto é, só existem quando relacionadas e partilhadas com os indivíduos, os lugares e os acontecimentos das sociedades a que pertencemos.

Astrid Erll (2010) salienta que Halbwachs foi o primeiro a escrever explicita e sistematicamente sobre a memória cultural (Erll 2010: 8). A autora, por sua vez, distingue dois níveis de memória cultural. A primeira, biológica, indica que nenhuma memória é meramente individual, mas moldada pelos contextos coletivos socioculturais. A segunda está relacionada com a os média, as instituições e as práticas através das quais os grupos constroem o passado partilhado:

Societies do not remember literally; but much of what is done to reconstruct a shared past bears some resemblance to the processes of individual memory, such as the selectivity and perspectivity inherent in the creation of versions of the past according to present knowledge and needs. (*idem*: 5)

Assim, a memória seria construída a partir da perspectiva grupal que seleciona os acontecimentos, hierarquizando-os. É talvez por esta razão que a faixa temporal no romance de Couao-Zotti é pouco precisa, um elemento meramente acessório ao serviço da evocação memorial de um tempo cujas práticas devem ser lembradas, mas cujas datas podem ser imprecisas.

A memória coletiva, ao estar diretamente relacionada com a perspectiva do grupo ao qual pertencemos, torna evidente que as memórias são sociais. Sendo a História uma forma de memória coletiva (Reagan 2008), a capacidade de preservar e de relembrar as lembranças comuns pertence a esse mesmo coletivo. É essa capacidade que permite o encontro com a “memória dos outros” e a partilha de um passado comum:

C'est essentiellement sur le chemin du rappel et de la reconnaissance, ces deux phénomènes mnémoniques majeures de notre typologie du souvenir, que nous croisons la mémoire des autres. (Ricoeur 2000: 147)

A memória na obra de Couao-Zotti é ilustrada pela presença da narrativa-ausente da deportação e da escravatura, mas que é rememorada por outros o que nos leva também a evocar o conceito de pós-memória cunhado por Marianne Hirsch (2014). Hirsch utilizou este termo pela primeira vez para definir a experiência dos descendentes da 2ª Guerra Mundial cuja infância foi pautada por relatos do Holocausto. Esta segunda geração pôde assim exprimir a própria memória e a lembrança dos relatos feitos pelos pais, num exercício de memória indireta. A experiência da Guerra e da Shoá foi, portanto, baseada na transmissão das lembranças e dos relatos e não na experiência vivida, no entanto, estas foram transmitidas de forma tão profunda e emocional que parecem fazer parte da própria experiência daqueles que ouviram os relatos. Todavia, importa notar que a pós-memória não é uma posição identitária, mas antes uma estrutura geracional de transmissão baseada

em várias formas de mediação (Hirsch 2014).

[P]ost-mémoire reflète une oscillation déstabilisante entre rupture et continuité. De plus, «post-mémoire» n'est pas un mouvement, une méthode ou une idée; je le vois plutôt comme une structure du retour inter- ou transgénérationnel d'un savoir traumatique et d'une expérience incorporée par ses destinataires. C'est une conséquence du rappel traumatique [...] mais pris dans un mouvement générationnel – temporel ou spatial. (Hirsch 2014: 206)

A pós-memória é sentida e vivida pelos descendentes dos Agudas cujo trauma coletivo foi vivido pelas gerações anteriores. Esta memória herdada representa de facto uma herança significativa pois as personagens, nomeadamente a mãe de Anna-Maria, assim como os seus irmãos, que se afirmam guardiães da memória, tencionam preservá-la a todo o custo. A memória herdada passaria a memória imposta cuja ameaça de esquecimento é o principal instigador. A memória é assim representada como uma autoridade a respeitar, tanto quanto os antepassados na tradição africana.

A memória do Brasil, da escravatura e da deportação assume nesta comunidade e, mais concretamente nesta obra em estudo, um carácter específico. O Brasil ou, neste caso, a Baía surge como um mito, um lugar de exílio não vivido e apenas contado, recriado em contexto africano. Esta pós-memória que os descendentes carregam em si gera uma situação de tensão, um “entre-deux”, isto porque houve um regresso efetivo a África, a terra dos antepassados tão evocados, mas houve um abrasileiramento das práticas culturais e uma não-aceitação das práticas locais. Deste modo, a identidade brasileira reinventada em solo africano pelos primeiros a regressar é perpetuada através de uma lógica cultural de superioridade.

Le principal paradoxe de cette histoire transnationale réside ceci que les anciens esclaves retournés en Afrique ne se pensent pas en tant que membres arrachés aux peuples africains, mais en tant qu'élites «évolués» en raison de leur contact avec la culture occidentale. (Paraíso s/d: 24)

A deportação e posterior regresso geraram uma reinterpretação mítica da terra inicial de “acolhimento” segundo a qual, como veremos mais à frente, o espírito dos Agudas

mortos em África regressa à Baía, introduzindo uma deformação na tradicional crença do retorno espiritual à terra dos antepassados.

Este legado foi deixado pela escravatura que forjou a matriz cultural dos Agudas. A hibridez das personagens e toda a bagagem cultural e mística acumulada nas vivências de aquém e de além-mar fizeram com que estes elementos da comunidade desenvolvessem características próprias. Assim, os Agudas isolaram-se e criaram um novo funcionamento comunitário que lhes garantia, entre outros, a continuidade e a preservação da memória da comunidade. Destarte, os membros da comunidade conseguiam evitar a reprodução da história:

Avoir été vendus par les chefs locaux et autres autorités traditionnelles, autrement dit par ceux qui auraient dû avoir pour mission première de les protéger, a créé des blessures profondes qui, jusqu'à ce jour, ne sont pas prêtes de se cicatriser. Entre les anciens esclaves déportés et la population autochtone, il y avait donc le crime fondateur de l'esclavage qui a créé comme un mur infranchissable de haine. (*idem*: 9)

Imbuídos da herança da violência fundadora desta comunidade Pierre e Anna-Maria vivem um amor intenso, rebelde e curto. Esta obra, cujas semelhanças com a obra de Shakespeare *Romeu e Julieta* são evidentes, leva-nos a refletir não só sobre o facto de a amálgama de desentendimentos, de recusa do Outro e de fechamento sobre si conduzirem ao fim trágico destas personagens, mas também sobre o mito do eterno retorno. Conceito filosófico postulado pelo estoicismo e desenvolvido, mas não acabado, por Nietzsche (*Assim Falou Zaratustra*, 1883), segundo o qual o mundo se extinguiria para voltar a criar-se. Neste caso, o eterno retorno seria não a nível da repetição das vivências dos seres humanos, mas da temporalidade. O tempo, findo com a morte física, voltaria a reconstituir-se através do retorno espiritual ao lugar de origem. Mas de que lugar se trataria?

Na cidade de Ouidah existe um monumento emblemático chamado a Porta do não-retorno (*Porte du Non-Retour*), monumento erigido em 1995 pela UNESCO no âmbito de uma série de iniciativas para assinalar todos os lugares de memória da escravatura. Este

monumento possui uma forte carga simbólica, pois trata-se de um pórtico erigido de frente para o mar e cujo nome evoca a ideia da impossibilidade do regresso.

Percorrendo a rota dos escravos (125 km de Abomey no interior do Benim até Ouidah que se localiza no litoral), encontra-se, não muito longe da *Place Chacha* e do mercado de escravos, a *Árvore do regresso* (*Arbre du Retour*). Conta um guia¹¹ que todos aqueles que partiam iam contornar a árvore três vezes, o que significaria que o espírito dos escravos voltaria ao país após a morte, quer morressem durante o trajeto quer do lado de lá do oceano.

No final da obra, após a morte de um ilustre membro da comunidade Aguda, Manuel Luís da Gonçeição, segue-se a habitual festa neste memorial emblemático:

C'est sous ce mémorial [...] que la fête du vaudou, chaque année, est célébrée. [...] Les exorcistes y viennent pour apaiser les souffrances des esclaves qu'ils croient encore perceptibles dans le vent, dans les déchirures des sables, dans les roulis des vagues. (Couao-Zotti 2006: 169)

Nesta festa, onde terá lugar o *bourignan*¹² fruto da tradição dos carnavais brasileiros, há música, dança, discursos, a célebre *fechuada*, tudo com pompa e circunstância e com o intuito de celebrar o falecido e honrar a sua memória. Contudo, no momento da morte desta personagem, apenas citada na narração para exemplificar os laços que unem a comunidade, o autor dá-nos uma informação aparentemente contraditória com a passagem citada anteriormente:

Manuel da Gonçeição de la branche des Monteiro Toledo a rejoint ses ancêtres, de l'autre côté de la mer, à Bahia de tous les saints. Ainsi dit-on des *Agoudas* morts du sommeil du juste, au bout d'une vieillesse paisible et insouciant. (*idem*: 121)

O suposto regresso místico daqueles que morreram no oceano ou no outro lado do Atlântico contrasta com o regresso espiritual dos “brasileiros” do Benim que no fim da vida fazem novamente o caminho inverso, em direção a Salvador da Baía. Afinal, em que sentido é o regresso? Regressa-se aonde estão as raízes ou aonde ficaram os antepassados? Regressa-se fisicamente ou espiritualmente?

Neste romance, Florent Couao-Zotti conduz o leitor numa reflexão sobre os fantasmas da História. A pós-memória do tempo da escravatura e da travessia atlântica formam a identidade de uma comunidade e dos seus membros. Esta identidade é expressa através de um conjunto de práticas culturais assimiladas e reproduzidas num contexto de regresso. A cultura herdada, impregnada de modelos de autoritarismo, concede um sentimento de superioridade aos Agudas e contribui para o fosso já existente entre os que partiram e os que ficaram.

Vimos que o regresso engendra mecanismos memoriais que permitirão associar a memória individual à coletiva. Em torno desta memória constrói-se uma identidade relacionada com um tempo antes do regresso. Esta identidade cultural e histórica, herança da violência fundadora, é formada não só pela narração da memória traumática não vivida, mas sentida, como também pela visão do Outro, que constrói e desconstrói.

A travessia atlântica de regresso narrada neste romance é uma travessia física e espiritual. O cunho simbólico de “voltar para trás” fisicamente contrasta com o retorno da alma, após a morte, em direção à outra margem do Atlântico. Nesta dinâmica espaço-tempo na qual a memória tem um papel preponderante, o Atlântico surge não só como pano de fundo à História da narrativa, mas como elemento proporcionador de questionamento e de reflexão sobre a condição humana.

NOTAS

¹ Gomes Eanes de Zurara descreve nas suas crónicas este desembarque e a chegada à cidade de Lagos de mais de duzentos homens, mulheres e crianças, realçando o facto de “estes comportamentos [serem] excessivamente humanos para a ‘desumanidade’ que lhes era atribuída”. No entanto, o cronista aproveitou este momento para propor uma primeira hierarquização dos corpos e das “raças”, elementos classificatórios que viriam a ser reforçados séculos mais tarde (cf. Henriques 2011).

² Em França e nas colónias francesas a abolição da escravatura foi decretada em 1848. Nos EUA foi decretada em 1865. Em Portugal o decreto que determina a extinção da escravatura em todo o império português data de 1869. No Brasil há uma série de leis que vão da restrição à abolição da escravatura de forma progressiva: 1850 – Lei Eusébio de Queirós, 1871 – Lei do Ventre Livre, 1885 – Lei dos Sexagenários, 1888 – Lei Áurea que decreta o fim da escravidão no Brasil.

³ Recordemos aqui a Revolta dos Malês em 1835, em Salvador da Baía, que conduziu à expulsão de muitos dos escravos revoltosos pelos proprietários com receio que estes organizassem novas revoltas.

⁴ “Back to Africa movements – projects designed to repatriate people of African descent, willingly and unwillingly, to West Africa and elsewhere during the 19th and 20th centuries” (Schaefer 2008: 125).

⁵ Todos os sublinhados serão da autora.

⁶ Esta associação contava com dois grupos que tinham motivações bem distintas: “One group consisted of philanthropists, clergy and abolitionist who wanted to free African slaves and their descendants and provide them with the opportunity to return to Africa. The other group was the slave owners who feared free people of colour and wanted to expel them from America”. Cf. <<http://personal.denison.edu/~waite/liberia/history/acs.htm>> (último acesso em 23/04/2019).

⁷ As populações locais apenas terão o direito de voto em 1945.

⁸ A Jamaica foi uma colónia britânica de 1670 a 1962 e a abolição da escravatura na ilha ocorreu em 1833.

⁹ Nota de Milton Guran relativamente ao emprego do termo *brésiliens* entre aspas:

Actuellement, des scientifiques sociaux béninois commencent à utiliser l’expression “afro-brésiliens” pour désigner les agoudas. Néanmoins, je préfère employer l’expression déjà consacrée “brésiliens” pour ne pas confondre avec l’adjectif relatif à la culture africaine de la diaspora au Brésil, et, davantage, parce que “brésiliens” est le terme endogène des populations concernées, ce qui représente, en soi, un important facteur d’affirmation d’une identité sociale. (Guran 2007: 67)

¹⁰ Nota da autora: Ouidah é uma cidade costeira localizada no sul do Benim, onde se instalou a comunidade afro-brasileira dos Agudas. Esta cidade inicialmente chamava-se Ajudá e desempenhou um papel fundamental

no comércio transatlântico português. Atualmente o museu da História de Ouidah localiza-se num antigo forte português construído em 1721 e propriedade do Estado Português até 1961 (<<http://www.museeouidah.org/Theme-FortPortugais.ht>> [último acesso em 14/04/2019](#)).

¹¹ Documentário-roteiro turístico “Benim – Ouidah, cité touristique de Ouidah”.

¹² A origem desta dança é o “folgado da burrinha”, uma forma arcaica do bumba meu boi.

Bibliografia

Adão, Deolinda (2011), “Diálogos Transatlânticos: Africanidade, Negritude e Construção da Identidade”, *Abril. Revista do Núcleo de Estudos de Literatura Portuguesa e Africana da UFF*, vol. 4, nº 7, 13-22.

Bastide, Roger (1973), *Les Amériques Noires. Les Civilisations Africaines dans le Nouveau Monde*, Paris, Payot [1967].

Bonacci, Giulia (2013), “La Fabrique du Retour en Afrique. Politiques et Pratiques de l’Appartenance en Jamaïque (1920-1968)”, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 29, nº 3, <<https://journals.openedition.org/remi/6499>> (último acesso em 18/04/2019).

Couao-Zotti, Florent (2006), *Les Fantômes du Brésil*, Paris, UBU Éditions.

Dupuy, Francis (2011), “Milton Guran, *Agoudas. Les ‘Brésiliens’ du Bénin*”, *Cahiers d’Histoire. Revue d’Histoire Critique*, nº 115, <<http://journals.openedition.org/chrhc/2334>> (último acesso em 20/04/2019).

Erl, Astrid (2010), “Cultural Memory Studies: An Introduction” in *A Companion to Cultural Memory Studies*, Berlin, De Gruyter, 1-15.

Gaulon, Julia (2012), “Le Liberia: Un État pour les Esclaves Noirs Affranchis”, *Le Nouvel Afrik*, <<https://www.afrik.com/le-liberia-un-etat-pour-les-esclaves-noirs-affranchis>> (último acesso em 20/04/2019).

Guran, M. (2007), “Du Bricolage de la Mémoire à la Construction de l’Identité Sociale: Les Agoudas du Bénin”, *Rue Descartes*, nº 58, 67-81.

Halbwachs, Maurice (1950), *La Mémoire Collective*, Paris, Albin Michel.

Henriques, Isabel Castro (2011), *Os Africanos em Portugal História e Memória (Séculos XV-XXI)*, S.l., Edição Comité Português do Projecto Unesco «A Rota do Escravo», <https://www.ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/1097_Miolo_Finalissimo%20Ultimo_Frances_4_DEZ.pdf>, (último acesso em 10/04/2019).

Hirsch, Marianne (2014), “Postmémoire”, *Témoigner. Entre histoire et mémoire*, nº 118, <<http://journals.openedition.org/temoigner/1274>> (último acesso em 20/11/2018).

Houaiss, Antônio / Mauro de Salles Villar (2003), *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, Lisboa, Temas e Debates.

Ogot, Bethwell Allain (2010), *História Geral de África*, vol. V – *África do séc. XVI ao XVIII*, Brasília, Unesco.

Olick, Jeffrey K./ Vered Vinitzky-Seroussi/ Daniel Levy (2011), *The Collective Memory Reader*, Oxford, Oxford University Press.

Paraíso, Jean-Yves (s/d), “Les Agoudas du Dahomey/Bénin – Mémoire Vivante de la traite transatlantique”, *Site du Groupe de Recherche et d’Études sur les Noir-e-s d’Amérique Latine*

(GRENAL), <<http://sitedugrenal.e-monsite.com/medias/files/les-agoudas-du-dahomey-benin-memoire-vivante-de-la-traite-transatlantique.pdf>> (último acesso em 15/04/2019).

Reagan, C. (2008), “Réflexions sur l'Ouvrage de Paul Ricoeur: La Mémoire, l'histoire, l'oubli”, *Transversalités*, n° 106, 165-176.

Ricoeur, Paul (2000), *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Paris, Seuil.

Schaefer, Richard T. (2008), *Encyclopedia of Race, Ethnicity and Society*, vol. 1, California, Sage Publications.

Tetteh, Benjamin (2019), “Au Ghana, 2019 déclarée "Année du retour" pour les descendants d'esclaves”, *Franceinfo*, <https://www.francetvinfo.fr/monde/afrique/culture-africaine/au-ghana-2019-declaree-annee-du-retour-pour-les-descendants-d-esclaves_3147373.html> (último acesso em 22/04/2019).

-- (s/d), “2019: L'Année du Retour de la Diaspora”, *Africa Renewal*, <<https://www.un.org/africarenewal>> (último acesso em 20/04/2019).

Tully-Sitchet, Christine (2002), “Noirs Américains, Rêve d'Afrique et Invention du Retour”, *Hommes et Migrations*, n° 1235, 72-81.

ya Kama, Lisapo (s/d), “Liberia, le Retour Raté des Afrodescendants”, *Lisapo ya Kama*, <<http://www.lisapoyakama.org/liberia-le-retour-rate-des-afrodescendants>> (último acesso em 20/04/2019).

Andreia J. O. Silva é professora de Português no Departamento de Línguas Estrangeiras Aplicadas da Universidade Jean Monnet, em Saint-Étienne (França). Frequenta o doutoramento em Estudos Literários, Culturais e Interartísticos na Universidade do Porto em cotutela com a Université Jean Monnet, com um projeto de tese intitulado *Traversées Atlantiques – Circulations, Échanges et Migrations Littéraires dans les Mondes Francophone et Lusophone*. É atualmente membro do Centre d’Études sur les Langues et les Littératures Etrangères et Comparées (CELEC); membro da rede panlatina de terminologia REALITER e membro do Conselho Europeu para as Línguas. Áreas de interesse: literatura comparada, estudos pós-coloniais, estudos culturais, práticas pedagógicas inovadoras e ensino-aprendizagem de PLE.