

Título: MULHERES NEGRAS, SEXUALIDADES E A HERANÇA DAS RELAÇÕES COLONIAIS: nuances reveladas em *Balada de Amor ao Vento*, de Paulina Chiziane, e *O Olho mais Azul*, de Toni Morrison

Title: BLACK WOMEN, SEXUALITY AND THE LEGACY OF COLONIAL RELATIONS: nuances revealed in *Balada de Amor ao Vento*, by Paulina Chiziane, and *O Olho mais Azul*, by Toni Morrison

Rafael César

Mestrando da UFF

E-mail: orafaelcesar@gmail.com

RESUMO:

O espaço conceitual da “raça” (enquanto fenômeno social, e não biológico) é fundamental para entender os efeitos do colonialismo nas relações sociais estabelecidas ainda hoje. Não me refiro somente ao racismo explícito manifesto em injúrias ou violências. Trata-se, mais amplamente, de todo um campo semântico relacionado à noção de raça, em que podem estar envolvidas questões como religiosidade, moda, culinária, música, linguagem verbal, e, até mesmo, a afetividade e a sexualidade. No presente trabalho, pretendo investigar as relações entre raça e gênero nos romances *Balada de amor ao vento*, de Paulina Chiziane, e *O olho mais azul*, de Toni Morrison, escritoras que retratam tempos e espaços diferentes, mas nos quais uma série de experiências relacionadas às construções sociais de raça e gênero ligam as suas protagonistas, Sarnau e Pecola, respectivamente. Focando-me no exercício da sexualidade e da afetividade das personagens, proponho que a presença ou a herança das relações coloniais produz contextos que atingem as mulheres negras, atravessando espaços da África e da diáspora africana.

PALAVRAS-CHAVE: raça, gênero, efeitos do colonialismo

ABSTRACT:

The concept of "race" (as a social phenomenon, not biological) is critical to understand the effects of colonialism on the establishment of social relations until nowadays. I refer not only to explicit racism manifest in injuries or violence. It is, more broadly, an entire semantic field related to the notion of race, in which issues such as religion, fashion, cooking, music, verbal language, and even affection and sexuality may be involved. In this work, I investigate the relationship between race and gender in the novels *Balada de amor ao vento*, by Paulina Chiziane, and *The Bluest Eye*, by Toni Morrison, writers who portray different times and spaces, but in which a series of related experiments related to social constructs of race and gender bind their protagonists, Pecola and Sarnau, respectively. By focusing on the exercise of sexuality and affectivity of the characters, I propose that the presence or the legacy of colonial relations produce contexts that affect black women across spaces of Africa and the African diaspora.

KEYWORDS: race, gender, the effects of colonialism

O problema da colonização comporta não apenas a intersecção de condições objetivas e históricas, mas também a atitude do homem diante dessas condições.

Frantz Fanon, em *Pele negra, máscaras brancas*

As culturas negras têm usado o corpo como se ele fosse, e muitas vezes foi, o único capital cultural que tínhamos. Temos trabalhado em nós mesmos como em telas em representação.

Stuart Hall, em “Que 'negro' é esse na cultura negra?”

Correu o mundo, e a muitos chocou, a declaração do líder democrata no Senado norte-

americano, Harry Reid, sobre uma possível vitória do então candidato Barack Obama. Para Reid, Obama era uma boa opção e estava no páreo da corrida presidencial por ser um negro “light-skinned, with no Negro dialect, unless he wanted to have one” (em tradução livre, “de pele clara, que não fala o dialeto negro, a menos que queira”). A frase foi dita em 2008, mas voltou à baila com a recente publicação do livro *Game change*, dos jornalistas John Heilemann e Mark Halperin, sobre os bastidores das eleições que deram aos Estados Unidos o seu primeiro presidente afro-americano.

O autor do presente trabalho, já há alguns anos bastante atento ao que diz respeito às questões raciais no Brasil e no mundo, refletindo sobre a frase de Reid, refez o percurso de sua própria – embora ainda curta – trajetória nos meios acadêmicos (uma escola de classe média alta da zona sul e duas universidades federais), profissionais (uma ONG, uma editora, dois colégios e um bom número de alunos particulares) e pessoais por que passou. Disparou em mim – peço licença para a liberdade de usar a primeira pessoa, visto que se trata de uma experiência pessoal, e bastante íntima –, com muita intensidade, a recorrência das inúmeras vezes em que, circulando em meios predominantemente “brancos”, eu me esforçava para tornar evidente que, *apesar* de ser um afrodescendente, tinha a pele bem clara, e buscava transparecer ainda mais a *nulidade* de minha ascendência africana com a promoção de outros signos, dentre os quais um dos mais fortes (senão o mais forte) era saber falar a “norma culta” da minha língua.

O *tropo* da raça é fundamental para entender os efeitos do colonialismo nas relações sociais estabelecidas ainda hoje, como há muito tempo segmentos dos movimentos negros por todas as Américas vêm apontando. E, a reboque dos estudos culturais e teorias pós-coloniais, os meios acadêmicos brasileiros vêm entendendo a importância de incluir mais e mais teoria sobre o tema, além de colocá-lo na pauta de investigações. Pensando justamente sobre essa pauta, é importante não perder de vista que quando tratamos de relações raciais, não estamos falando apenas daquele racismo explícito manifesto em injúrias ou violências muito evidentemente ligadas ao preconceito racial, mas também sobre todo um campo semântico relacionado à noção de raça que, caso faça parte da “raça inferior”, será pré-concebido quase sempre como inferior, distante da seriedade, folclorizável. Neste campo semântico a que me refiro estão as religiões, a moda, a culinária, a música, a linguagem verbal, dentre tantas outras coisas. Talvez pela experiência pessoal, creio que a linguagem, nesse caso, seja um dos temas mais fascinantes. Experiência que, aliás, pude reconhecer com ainda mais força no caso de minha mãe e meu avô, possivelmente porque, além das barreiras impostas pela raça em tempos mais difíceis que o meu, ainda precisaram lidar com a pobreza. Embora não venha a ser o tema central do trabalho que se desenvolverá, este será bastante proveitoso como introdução, e elo entre África e diáspora africana, período colonial e período pós-colonial.

No posfácio a *O olho mais azul*, escreve Toni Morrison, a autora:

Minhas escolhas para a linguagem (oral, sonora, coloquial), minha confiança na plena compreensão de códigos encravados na cultura negra, meu esforço para obter co-inspiração e intimidade imediatas (sem nenhum texto explanatório e distanciador), bem como a tentativa de moldar um silêncio ao mesmo tempo que o rompia, são tentativas de converter a complexidade e a riqueza da cultura negro-americana numa linguagem digna da cultura. (MORRISON, 2003, p. 216)

As colocações do senador Harry Reid e de Morrison, somadas ao fato de que hoje os EUA têm um presidente negro, mostram como a grande dificuldade de subversão das heranças colonialistas ligadas à raça não está tanto na cor da pele (embora qualquer indivíduo afrodescendente saiba que as dificuldades são, de fato, bastante grandes), mas em todos os signos abstratos que a envolvem. Esta problemática se dá em outros países alcançados pela diáspora africana, evidenciando-se uma questão tipicamente “pós-colonial”. Índice disto é a nota do tradutor da edição brasileira, Manoel Paulo Ferreira, sobre o trecho acima, na qual afirma que “Por razões óbvias, a tradução não pôde reproduzir fielmente essas tentativas da autora. Fez-se todo o possível, porém, para manter o tom “oral, sonoro e coloquial” (*idem, ibidem*). Entretanto, comparando a edição brasileira com uma edição norte-americana, vemos que, mesmo ao longo dos diálogos, não há, opostamente ao que o tradutor declara, a tentativa de manter o tom indicado. É o caso da cena em que Pecola, a protagonista, e suas amigas são cercadas por alguns garotos que começam a provocá-las. Vejamos, primeiro, o trecho em inglês, com fortes marcas do vernáculo negro norte-americano, presente nas provocações proferidas pelas crianças: "Black e mo. Black e mo. Yadaddsleepsnekked. Black e mo black e mo ya dadd sleeps nekked. Black e mo ..." (MORRISON, 1972, p. 55). A seguir, a tradução Manoel Paulo Ferreira: “Preta retinta. Preta retinta. Seu pai dorme pelado. Preta retinta, preta retinta, seu pai dorme pelado. Preta retinta...” (MORRISON, 2003, p.69.)

Não bastasse a perda do efeito, que não é puramente estético, mas profundamente significativo, já que se trata de um contexto fortemente racializado, para além disso é bastante discutível a impossibilidade apregoada pelo tradutor de se fazer uma correspondência do *black english*, como é conhecido por lá, com algo correspondente ao universo brasileiro. Tanto é possível que um dos grandes esforços da recente safra de autores negros brasileiros, como Nei Lopes, vem sendo a de identificar esse vernáculo de herança africana (com forte presença de palavras de origem bantu, por exemplo, dentre outras estratégias, cf. CESAR, 2008) como forma de buscar uma estética literária ligada a um universo negro. O problema maior, entenda-se, não é a dificuldade do tradutor em empreender essa tarefa – é compreensível, embora não justificável, se pensarmos que toda a cadeia de produção e recepção de textos literários no Brasil praticamente não inclui indivíduos negros e o seu patrimônio cultural, simbólico; ironicamente, o país mais miscigenado do mundo

tem um público-leitor quase “europeu”. Mas, sobretudo, sequer ter o trabalho de explicar tal dificuldade (ela esgota-se no “Por razões óbvias”) ao traduzir o texto para a variante do português falada no país que recebeu o maior número de africanos, em toda a história da escravidão, faz parte, sem dúvida, de um processo de silenciamento.

Aqui começamos também a evidenciar os primeiros elos entre África e sua diáspora: o trabalho de linguagem que buscasse a variante não-hegemônica (em termos de poder) foi um dos principais motivos dos autores africanos de língua portuguesa na renovação de sua literatura a partir dos anos 1960, principalmente. E para encerrar, por ora, a questão da linguagem, vejamos o que nos diz Bell Hooks, acadêmica norte-americana:

Necessitando da língua do opressor para falar uns com os outros, eles não obstante também reinventavam, refaziam essa língua de tal modo que ela falaria além das fronteiras da conquista e da dominação. Nas bocas de africanos negros no chamado “Novo Mundo”, o inglês foi alterado, transformado, e tornou-se uma fala diferente. O povo negro escravizado pegou pedaços partidos do inglês e fez deles uma contralíngua. Eles colocaram junto suas palavras de tal maneira que o colonizador tivesse de repensar o significado da língua inglesa. (...) Para cada uso incorreto de palavras, para cada colocação incorreta das palavras, era um espírito de rebelião que reivindicava a língua como um local de resistência. Usar o inglês de uma maneira que rompeu o uso e o significado padrões, de tal modo que o povo branco poderia freqüentemente não entender a fala negra, fez do inglês muito mais do que a língua do opressor. (...) O poder dessa fala não é simplesmente possibilitar resistência à supremacia branca, mas é também fabricar um espaço para produção cultural alternativa e epistemologias alternativas – diferentes maneiras de pensar e conhecer que foram cruciais para criar uma visão de mundo contra-hegemônica. (HOOKS, 2008, pp. 859-60.)

Mas, como ainda completa a autora, esta mesma subversão ocorre por uma necessidade infinita que qualquer indivíduo e grupo possui: o desejo de criar o seu espaço de identificação, de pertencimento, através do qual possa buscar respostas para a fundamental pergunta: *quem sou eu?*

Reconhecer que nós nos tocamos uns aos outros na linguagem parece particularmente difícil numa sociedade que quer que acreditemos que não há dignidade na experiência da paixão, que sentir profundamente é ser inferior; pois dentro do dualismo do pensamento metafísico ocidental, idéias são sempre mais importantes que a linguagem. Para cicatrizar a fissura da mente e do corpo, nós, povo marginalizado e oprimido, tentamos retomar nós mesmos e nossas experiências na linguagem. Nós procuramos construir um lugar para a intimidade. Incapazes de encontrar tal lugar no inglês padrão, nós criamos a fala rompida, imperfeita, desregrada do vernáculo. Quando eu preciso dizer palavras que fazem mais do que simplesmente refletir ou se dirigir à realidade dominante, eu falo o vernáculo negro. Lá, nesse lugar, nós fazemos o inglês fazer o que nós queremos que ele faça. Nós tomamos a língua do opressor e a viramos contra ela mesma. Nós fazemos das nossas palavras uma fala contra-hegemônica, liberando-nos nós mesmos na linguagem. (HOOKS, 2008, pp. 863-4)

Os lugares de pertencimento, como podemos ver, são muitos. Na presente análise, entretanto, vamos retomar ainda aquele que é, talvez, o mais essencial, e também mais evidente – o corpo. No corpo estão duas das marcas mais importantes de identificação e pertencimento, e que não, à toa, são dois dos maiores definidores em termos de distribuição de poder na sociedade: o gênero e a raça. *Balada de amor ao vento*, da moçambicana Paulina Chiziane, é um romance que

trata, eminentemente, da questão de gênero. A história de Sarnau gira em torno das enormes dificuldades que a personagem vive em suas relações amorosas, primeiramente com Mwando, depois com o Rei Nguila, e, por último, novamente com Mwando. Entram em questão violências físicas, subserviência, solidão, a dura competição entre as mulheres, o silenciamento. A cultura que previa os casamentos polígamos (em que só aos homens era garantido o direito à poligamia) é central no texto, e, fortemente, criticada pela narradora Sarnau por toda a construção do enredo.

É importante aqui, entretanto, uma ressalva. Publicado na última década do século 20, e com seu enredo passando-se nos anos da colonização, este romance da autora trabalha as concepções de raça e gênero atreladas a diversas outras transformações operadas no seio de uma cultura tradicional moçambicana, em função do processo de colonização. Nossa escolha pela abordagem sobre o corpo (fundamentalmente raça) se dará como forma de comparar os efeitos da colonização sobre as culturas africanas em África, e sobre as culturas formadas no Novo Mundo, fundamentalmente pela impressionante semelhança.

O conflito da cor é apresentado no texto de Chiziane já no início. Pouco tempo depois de Mwando deixar Sarnau para casar-se com outra mulher, a protagonista é escolhida pela rainha como a futura esposa do filho, Nguila. A narrativa não problematiza o tema da subvalorização da mulher negra com digressões, explicações, mas simplesmente “solta no ar” a informação, que vai servindo de pano de fundo para explicar, aos poucos, muitas das agruras por que passa Sarnau. Mas, então, quando é escolhida, Sarnau não esconde a sua surpresa e orgulho, já que

Com certeza devem estar a imaginar-me tão bonita para ser esposa do futuro rei, com uma daquelas belezas que pululam por esta Mafalala de onde vos conto esta história. Devem julgar-me mulher de mãos suaves, *rosto clarinho, cabelo desfrisado com vaselina e lábios vermelhos borradíssimos de bâton*. (CHIZIANE, 2003, p.41, grifos meus.)

Este trecho, na verdade, é uma re-afirmação do que dissera anteriormente quando soubera que a família real estava à procura de uma mulher para o príncipe desposar, mostrando que o sentido de beleza ligado às mulheres de pele mais clara já era algo realmente cristalizado no contexto em questão: “A sorte andou à roda e caiu sobre mim. Este lobolo estava destinado à Khedzi, mulher esbelta, *de pele clarinha como os homens gostam*, desde o nascimento escolhida para esposa natural da família real”. (CHIZIANE, 2003, p. 37, grifos meus.)

O texto de Toni Morrison também é bastante enfático nessa relação entre beleza e tonalidade de pele. A história de *O olho mais azul* nos dá a conhecer Pecola Breedlove, uma menina negra que sente diariamente o estresse provocado pelo racismo, além de todo desmantelamento de sua estrutura familiar e do sentido de comunidade entre os próprios negros da narrativa. Um dos conflitos da história se dá com a chegada de Maureen Peal, uma mulata clara, à escola em que estudam Pecola e suas amigas, todas de tonalidade de pele mais escura. Desde o início, a diferença

de tratamento dado à nova aluna é visível aos olhos das personagens, e Pecola passa a nutrir por Maureen a mesma raiva que tinha das bonecas brancas de olhos azuis, que ganhava e destruía. Maureen, diferentemente de Pecola e suas amigas, era encorajada pelos professores a estudar; não levava rasteiras dos meninos negros quando passava nos corredores; os meninos brancos não lhe atiravam pedras durante o recreio; e até as meninas negras moviam-se para o lado quando ela queria usar a pia do banheiro. Todo cuidado era oferecido a Maureen.

A apresentação de Maureen, no sentido do texto como um todo, é parte da estratégia da narrativa em evidenciar que, diferentemente do que se pensa sobre os EUA – onde, acredita-se, o limite entre negros e brancos estaria claramente definido –, as marcas da negritude, se têm maior ou menor intensidade, podem dar espaços para a negociação da identidade. Mais do que isso, na verdade, importa perceber o estilhaçamento das relações sociais quando uma menina que sofre racismo no seu dia-a-dia sente raiva de uma semelhante sua (em termos políticos), que também sofre racismo, certamente, mas em muito menor grau. O anseio de escapar do racismo (por parte de Maureen), ou de fazer com que todos sofram juntos (por parte de Pecola), ambas procurando de alguma maneira se defender, é evidenciado pela narrativa, e mostra o nível de complexidade do problema. É assim que, numa conversa das meninas sobre sexo, Maureen percebe, por um ato falho de Pecola, que esta já havia sido abusada por seu pai. Sabendo da “vantagem social” que detinha sobre as outras meninas por ser mais clara, ter mais dinheiro e uma família estruturada (no enredo, a relação entre racismo e abuso sexual é muito clara, tanto por parte da desestruturação da família, como pela ausência de qualquer nível de valorização e cuidados com as meninas mais escuras), Maureen inicia provocações que terminam em briga. Ela não se faz de rogada na hora de atirar sua empáfia contra as meninas mais escuras, dizendo-lhes: “Eu *sou* bonita! Vocês são feias! Pretas e feias, pretas retintas. Eu *sou* bonita!” (MORRISON, 2003, p. 77; grifos da autora.)

Fica muito claro, nos casos demonstrados acima, o entrecruzamento das questões de raça e gênero. E um último trecho do romance de Chiziane pode-nos confirmar essa ideia. Quando a rainha está em busca da princesa, e ainda não encontrou Sarnau, vai conhecendo várias pretendentes ao cargo. Uma delas, Eni, é rechaçada em função de sua miscigenação e de seu clareamento (especialmente em relação aos lábios): “A Eni? Sim, é bonita como eu gosto, mas aqueles lábios vermelhos de mulata e rapé fazem a boca tão nojenta que parece o cu do macaco, não, não quero.” (CHIZIANE, 2003, p. 37.). A única cena, pois, em que a mulher mais clara não é tida como mais bela (e em que a antiga ofensa que compara negros a macacos é invertida, sendo dirigida à pessoa mais clara do contexto), é justamente quando a voz discursiva é de outra mulher negra.

Mas como e por que ocorre este processo de subvalorização da pessoa de pele escura? O tema, com efeito, é de interesse das duas autoras, que o demonstram de maneiras diferentes. O

contexto de Chiziane, ainda de presença colonial (enquanto política oficial), mostra o colonizador martelando o discurso da sua superioridade de diversas formas. Por vezes, através da linguagem verbal, explícita, direta. Outras vezes, pelos usos e atribuições de poder: “Iam a caminho de Angola, terra de degredo, da cana, do cacau e do café. Alguns deles eram condenados por crimes graves; outros por caprichos sem fundamento e mais outros *simplesmente porque eram negros.*” (CHIZIANE, 2003, p. 116.) Pela recorrência de ações como a indicada nesse trecho, ficava muito evidente para as pessoas que ser negro não era uma coisa positiva no local onde viviam, um efeito psicológico difícil de ser combatido à medida que o tempo passa e as relações de poder se sedimentam. Também é bastante representativa a situação em que um colono português interrompe o solene momento de um velório (cristão) de um homem negro, dizendo que enterrassem “o preto” onde quisessem, pois eram todos de “uma raça de feiticeiros do diabo” (CHIZIANE, 2003, p. 127).

No caso de Morrison, os apagamentos relacionados à negritude e a supervalorização do indivíduo branco são claramente relacionados a um efeito positivo que têm sobre as pessoas negras de pele mais clara (como também percebemos, por tabela, no caso de Chiziane). *O olho mais azul* busca chocar, demonstrando a crueldade deste processo, e como a própria população vítima se torna algoz nessa trama. Assim fica patente, por exemplo, na cena em que a sra. Breedlove rechaça sua própria filha para cuidar da filha da patroa branca. Quando Pecola e suas amigas chegam para falar com a sra. Breedlove na casa da patroa, dão de encontro com a menina branca, que, amedrontada com a presença das meninas negras, pergunta por sua empregada:

“Onde está Polly?”, perguntou.
Senti ferver a violência, minha velha conhecida. Ela chamar a sra. Breedlove de Polly, quando até Pecola chamava a mãe de sra. Breedlove parecia razão suficiente para lhe dar uns arranhões. (MORRISON, 2003, p. 110.)

Em seguida, ao avistar uma torta na janela – ainda aguardando a mãe –, Pecola aproxima-se para ver se a mesma estava quente. Mas, ao ouvir a menina branca exclamar por sua mãe quando esta aparece, toma um susto, e deixa a torta cair sobre si e sobre a menina, queimando a ambas. O desfecho é realmente forte.

“Sua louca... o meu chão, sujeira... olhe o que você... saia daqui agora isso... maluca...” (...) A garotinha de rosa começou a chorar. A sra. Breedlove virou-se para ela. “Não, meu bem, não. Vem cá. Ah, meu Deus, olhe o seu vestido. Pare de chorar. A Polly vai trocar o seu vestido.” (...) “Pegue essa roupa e suma daqui para eu poder limpar essa sujeira.” [dirigindo-se a Pecola] Pecola pegou a sacola da lavanderia, pesada com a roupa úmida, e saímos às pressas. Enquanto Pecola punha a sacola no carrinho, ouvíamos a sra. Breedlove acalmando a garotinha loira de rosa e fazendo-a parar de chorar.
“Quem eram elas, Polly?”
“Não se preocupe. Ninguém, meu bem.”
“Você vai fazer outra torta?”
“Claro que vou.”
“Quem eram elas, Polly?”

“Quietinha. Não se preocupe. Não eram ninguém” (MORRISON, 2003, p. 111.)

No contexto colonial da narrativa de *Balada de amor ao vento*, a participação do sujeito negro no processo de dilaceramento de sua própria identidade também é demonstrada. Para além da valorização que o homem negro faz da mulher negra de pele mais clara, que não decorre de um discurso explícito, mas fortemente demonstrado ao longo do texto, a narradora também chega a formular diretamente a sua percepção sobre o fenômeno ao observar uma cena em que negros foram capturados por outros negros para serem escravizados.

Os pretos gritavam para outros pretos como se pretos não fossem. O escravo liberto torna-se tirano. O homem alcança as alturas cavalcando nos ombros dos outros. A galinha no poleiro caga despreocupada para as que estão embaixo, ignorando que no próximo pôr do sol a situação pode inverter-se. (CHIZIANE, 2003, p. 118.)

E nisso encontra correspondência com Morrison. A autora norte-americana oferece uma cena que ilustra as colocações da narradora de *Balada de amor ao vento*. A já citada cena em que Pecola e Frieda estão caminhando em direção a suas casas e dão de encontro com os meninos, também negros, que costumeiramente provocavam a ambas, é um bom exemplo (mas à qual agora incluímos também a digressão da narradora):

“Preta retinta. Preta retinta. Seu pai dorme pelado. Preta retinta, preta retinta, seu pai dorme pelado. Preta retinta...”

Eles haviam improvisado um verso composto de dois insultos (...) O fato de também eles serem negros e de seus respectivos pais terem hábitos igualmente descontraídos era irrelevante. *Era o desprezo que sentiam pela própria negritude que fez irromper o primeiro insulto.* (MORRISON, 2003, p. 69; grifo meu.)

Para um “parecer técnico” sobre o problema da auto-identificação do negro frente ao mundo que o cerca, recorreremos à psicanalista Neusa Santos Souza. Nas atribuições de sua profissão e de seu campo de estudo, em *Tornar-se negro*, seu mais importante livro sobre relações raciais e uma contribuição ainda muito pouco conhecida, a autora demonstra os efeitos da falta de referências na psique do indivíduo negro. Usando o conceito de Ideal de Ego e das representações (e ausências de representação) que nos cercam a todos (negros, brancos etc.), diz-nos, no proveitoso trecho que segue:

O Ideal do Ego é do domínio do simbólico. Simbólico quer dizer articulação e vínculo. Simbólico é o registro ao qual pertencem a Ordem simbólica e a Lei que fundamenta esta ordem. O Ideal do Ego é, portanto, a instância que estrutura o sujeito psíquico, vinculando-o à Lei e à Ordem. É o lugar do discurso. O Ideal do Ego é a estrutura mediante a qual se produz a conexão da normatividade libidinal com a cultural. Realizar o Ideal do Ego é uma exigência – dificilmente burlável – que o Superego vai impor ao Ego. E a medida de tranquilidade e harmonia interna do indivíduo é dada pelo nível de aproximação entre o Ego atual e o Ideal do Ego. Há sempre uma sensação de triunfo quando algo no Ego coincide com o Ideal do Ego. E o sentimento de culpa (como o de inferioridade) também pode ser entendido como uma tensão entre o Ego e o Ideal do Ego. E o negro? O negro de quem estamos falando é aquele cujo Ideal de Ego é branco. O negro que ora tematizamos é aquele que nasce e sobrevive imerso numa ideologia que lhe é imposta pelo branco como ideal a ser atingido e que endossa a luta para realizar este

modelo. (SOUZA, 1983, pp. 33-4.)

O negro, por razões óbvias, estará sempre distante do Ideal de Ego que lhe é colocado. Mas as impossibilidades de ser correspondido nas relações simbólicas dominantes que se estabelecem não se esgotam, é claro, no aspecto físico. Este é apenas o mais evidente. Para encerrar por ora essa complexa questão, vejamos apenas como as relações de poder – em que estão em jogo *valores* arbitrados por este contexto que tem como premissa não exatamente excluir o negro, mas colocar como verdade e horizonte todo patrimônio simbólico relacionado ao Ocidente (e que, por consequência, vai excluir a maior parte dos outros). Se a identidade implica uma relação em que o indivíduo tem uma consciência de si próprio, e também a consciência do outro, é importante observar que esta consciência de si e do outro é atravessada por inúmeros fatores que interferem neste processo, como já vimos. É neste ponto que a formação de uma identidade “plena” por parte do indivíduo negro fica prejudicada, bem como todas as suas relações sociais e, sobretudo, a compreensão sobre si próprio, já que seu desenvolvimento está restrito por uma hegemonia simbólica que não o inclui. Vejamos Muniz Sodré:

... toda e qualquer identidade constroi-se a partir das referências concretas de um território, de uma sedentarização. A identidade ocidental apoia-se num território dito “europeu”, mas que é de fato uma sedentarização no império, propulsionada pelo capital. E a consciência (branca, imperial) do homem ocidental defende com zelo e ciúme a sua marcação própria de território – em todas as instâncias de fechamento dos espaços-tempos produtivos – *onde é preciso incluir a superfície do corpo*. (...) A cor branca extrai a sua hegemonia do fato de deixar presente na *realidade inteira do indivíduo – seja ele rico ou pobre* – a possibilidade de exercício de uma dominação, já que as identidades constroem-se no interior de relações de poder assimétricas. Ela tende a esconder, no essencialismo absolutista da pele, as relações históricas de poder – tanto as situações imperiais ou coloniais quanto as condições sociais para a hegemonia socioeconômica de um grupo determinado, real ou imaginariamente vinculado à civilização europeia. (SODRÉ, 1999, pp. 260-263, grifos meus.)

Todo este doloroso e profundo entranhamento de identidades estranhas – e que são eternamente incompatíveis – fazem com que o indivíduo negro não consiga construir e manter uma ontologia própria, já que se situa frente a um sistema de referência que não o inclui (FANON, 2008, p. 104). Neste sentido, é ainda coincidente nos textos de Morrison e Chiziane a diferença que fazem em termos do exercício da sexualidade entre as mulheres negras e as mulheres negras de pele mais clara. No sentido de aproximação que as mulheres mulatas buscam em relação às mulheres brancas, em oposição às mulheres negras, este será um fator importante para que as mulheres negras de pele mais clara encontrem sua legitimação e aceitação sociais. No caso de Chiziane, isto fica bastante claro pela diferença de tratamento que recebe Sarnau, mulher preta, diariamente cozinhando para tentar agradar a seu marido e conseguir o amor dele, mas sem sucesso. Sarnau é realmente desprezada ao longo do texto, e seu marido não parece demonstrar nenhum remorso em chegar a ficar dois anos sem se deitar com a esposa, como nos relata a narração. Como o próprio príncipe

admite, seu grande amor é Phati. Phati é a mais desejada e, não coincidentemente, é a mais clara das esposas. Não poderíamos presumir, sem nenhuma base, que é apenas por Phati ter a pele mais clara que é mais amada, evidentemente. Mas o texto de Chiziane e também o diálogo com outros textos, como é o caso de *O olho mais azul*, nos fornecem pistas suficientes – que já vimos anteriormente – para que compreendamos o peso da pele clara nas relações de amor e, sobretudo, no cuidado despendido para cada mulher. Efeitos do colonialismo.

Gislene Aparecida dos Santos, pesquisadora da área de Filosofia pela UNESP e autora de *Mulher negra, homem branco*, explica que o ponto da sexualidade é uma marca forte para a oposição de “civilização” e “barbárie”. O seu pensamento segue uma linha próxima à da psicanalista Neusa Santos Souza, demonstrando uma interessante tendência aos estudos das relações e representações raciais. Gislene Aparecida também investe na dimensão simbólica do ser para explicar as fragilidades sociais e psicológicas com as quais o indivíduo negro – especialmente o do sexo feminino – precisa lidar diariamente, numa batalha que é com os outros, mas também consigo próprio. A autora chama de “perda da harmonia interna” o grande temor de quem – como é o caso das mulheres negras – tem limitadas as suas possibilidades de *ser* no mundo, uma constante dificuldade de “representar aquilo que é vivido” (SANTOS, 2004, p. 68). O irrepresentável se torna castração.

Deste modo, entramos também na seara que compreende as relações entre o Eu e o Outro, tão importante para entendermos os jogos de poder que estão presentes em quaisquer épocas e espaços, mas que têm uma configuração especial – e muito ligada à ideia de raça – nos contextos coloniais. A presença de pessoas de cores, origens e culturas diferentes (que ora dicotomizamos como brancos e não-brancos, pois no contexto colonial pode incluir, além de negros, também os índios) cria um cenário em que o Outro (não-branco) é um “duplo” negativo do Eu, que funciona como garantia da manutenção da identidade hegemônica do último, uma vez que, colocados frente a frente, o Outro possibilita “dar segurança ao Eu contra aquilo que horroriza, não pode mais ser entendido como duplo e é tomado como um outro diferente e estranho” (SANTOS, 2004, p. 68). A estratégia é comumente usada em momentos de definição de identidades coletivas, e há autores que citam como exemplo até mesmo a grande difusão dos shows de horrores em circos europeus do século XIX que apresentavam mulheres barbadas, homens-elefante, e assim por diante. O espectador precisa assistir à existência de um indivíduo fora do padrão para ter certeza de que ele, espectador, está dentro dos padrões vigentes, hegemônicos etc.

No caso do contexto colonial, o universo da sexualidade será importante para definir as diferenças (e justificar, como sempre, as desigualdades) através de uma distribuição de “papéis sexuais”, por assim dizer, de acordo com a cor da pele das mulheres. E a escravidão, neste caso,

será uma das principais responsáveis por possibilitar a sedimentação deste jogo. Sonia Maria Giacomini, em *Mulher e escrava*, explica que a figura da escrava desde sempre se opôs à figura da mulher branca, e que houve uma densa construção simbólica para explicar isso. As mulheres brancas, segundo o levantamento de textos feito por Giacomini, eram descritas como “gordas, nédias, flácidas” (GIACOMINI, 1988, p. 76), e as escravas como tendo “boas coxas, bons dentes, peitos salientes” (*idem, ibidem*), criando, assim, uma antítese entre um corpo feito para a inércia, e outro para a ação. A nediez e gordura das mulheres brancas marcam a função social das mulheres brancas, tanto como a agilidade e elasticidade das mulheres negras indicam o seu lugar na sociedade. Mas é importante, ainda, entender que inércia e ação não se limitam ao universo do trabalho, mas a todas as potencialidades do corpo, dentre as quais se inclui a sexualidade. As mulheres escravas, então, podem naturalmente tornar-se provedoras de satisfação sexual aos seus senhores (os patriarcas e seus filhos) durante os séculos de escravidão pelas Américas, pois tinham o corpo “disponível” para tal atividade.

A mulher negra/escrava torna-se objeto sexual do branco, ao mesmo tempo em que lhe é negada a possibilidade de relações familiares. A dicotomia criada pode ser resumida na assertiva de Giacomini: “Senhoras, mães, castas, puras e brancas contrapõem-se a escravas, infanticidas, sensuais, lascivas, imorais, sem religião e negras” (GIACOMINI, 1988, p. 77). Não à toa o senso comum colocava o desejo sexual da mulher negra como interminável, insaciável, ideia que ainda hoje tem bastante espaço e legitimação em conversas entre homens, bem como em ditos populares do tipo “a negra para transar, e a branca para casar”. Como se sabe, muito da miscigenação brasileira e nas Américas se deu pela violência sexual, sem a formação de famílias, e ainda hoje, nos EUA, por exemplo, o percentual de mulheres negras que se casam é muito menor do que o percentual de mulheres brancas (cf. FALUDI, 2008, p. 31). Os reflexos disto estão entre nós até hoje, porque perdura a memória de tais relações. E é por isso que Gislene, em concordância com Giacomini e retomando o conflito entre o Eu e o Outro, lembra que, nas relações sociais pautadas pelo racismo colonialista, ou herdeiras do mesmo, seja em África, seja na diáspora, a

mulher negra aparece, por um lado, como ícone de desarmonia e, por outro, como forma de manter a pureza da mulher branca (proteger sua pureza sexual).

(...)

A mulher negra, mesmo olhando para fora e, de certa forma excluída do círculo de carinho, garantiria a pureza da mulher branca. (SANTOS, 2004, p. 70)

Nos dois romances em questão é possível assistir aos efeitos da construção que ora levantamos. No caso de África, como já vimos, tem-se Sarnau, mulher preta, absolutamente desvalorizada frente à sua rival Phati, mestiça e de pele mais clara. E no romance de Toni Morrison, tudo ocorre de forma muito parecida. Em função dos diferentes estilos das autoras, novamente vamos recorrer a um excerto tirado de Morrison para ilustrar as colocações de Santos e Giacomini,

mas frisando que há total relação com o que Chiziane nos mostra em *Balada de amor ao vento*, embora a última economize nas descrições e expresse muito mais pelos silêncios e interstícios de seu texto. Em *O olho mais azul*, as mulheres pardas “travam batalha” contra sua própria negritude, transformando o corpo e a sexualidade em um espaço de interdição ao sexo, que não pode ocorrer com completa liberdade, sob pena de serem tais mulheres relacionadas à sua origem africana. Para se aproximarem do universo das mulheres brancas, tudo deve ocorrer com mais recato:

Contraem o traseiro com medo de um balanço demasiado livre; quando usam batom, nunca cobrem a boa inteira, com medo de que os lábios fiquem grossos demais, e preocupam-se, preocupam-se, preocupam-se com as pontas dos cabelos. (...) [O seu marido] deve penetrá-la sub-repticiamente, erguendo-lhe a camisola só até o umbigo. Quando faz amor, deve sustentar o próprio peso nos cotovelos, em princípio para não machucar os seios dela, mas na verdade para que ela não tenha que tocá-lo nem senti-lo muito. (MORRISON, 2003, pp. 87-8)

O entranhamento das concepções racistas acerca do universo negro é profundo, a ponto de alcançar a esfera íntima da vida sexual. Parte do valor de narrativas como as de Morrison e Chiziane é que, ao abordarem tema tão espinhoso – e, num âmbito tão escondido, que dificilmente poderia ser alcançado por um estudo sociológico, por exemplo –, através dessas narrativas ficcionais, consegue-se produzir um saber acerca do tema. Elas confirmam, também, a solidez da tendência de dar importância às literaturas como caminho de compreensão do mundo fora da ficção. Não sendo possível, por diversos contingentes sociais e históricos, ouvir a voz de tantas pessoas – no caso, especialmente as mulheres – que vivem experiências semelhantes, pela literatura temos acesso a um universo cognitivo que nasce dos contextos apresentados.

As experiências e estratégias de apagamento da ascendência africana de um indivíduo, como podemos ver, passam pelas várias marcas que tenham relação com o sentido de ser negro. O fenômeno Obama, como evidencia a fala de Harry Reid, não mudou em muita coisa a realidade racial de que somos herdeiros. Seja nos EUA, seja no Brasil, seja em África, indivíduos negros compartilham a experiência de tentar sempre negociar a sua identidade, e muito comumente, em função de fortes pressões sociais, precisam afastar-se o mais possível de todos os sinais que indiquem a sua origem africana. A opção de Obama por não usar o “Negro dialect” a que se referiu Reid, muitas vezes (frise-se: não necessariamente), tem motivações semelhantes à de uma mulher negra que alisa seus cabelos crespos, ou que abandona a religião afro em que foi criada, ou mesmo que faça questão de ter um marido branco e filhos mais claros do que ela. Isto mostra que o desafio em jogo não deve ser um combate contra “racistas”, esta palavra dura que pouco resolve, e que pode levar a uma equivocada ideia de luta do bem contra o mal, ou mesmo de negros contra brancos. É, pois, sobretudo aos “racismos” que devemos estar atentos. Enquanto ainda percebermos que insistimos, negros e brancos, em carregar nas nossas ações diárias e concepções de mundo essa herança, continuaremos localizados dentro do paradigma colonial.

O próprio processo de surgimento das literaturas africanas de língua portuguesa – e também a formação dos primeiros cursos, centros de estudos e pesquisadores do tema em África, Portugal e Brasil – fez as literaturas africanas lusófonas, tradicionalmente relacionadas à literatura portuguesa, se abrirem ao diálogo também com a literatura brasileira. Hoje, entretanto, sob os auspícios das teorias pós-coloniais, todo tipo de ponte entre África e diáspora africana como um todo torna-se mais valioso, possível e desejável. Cada vez mais, as literaturas africanas podem servir de fonte de análise para pensar as literaturas das Américas, os textos africanos de outras línguas, e também a realidade social dos países produtores de tais textos. É, pois, um caminho para descobrirmos que as relações raciais guardam fortes semelhanças, seja na África, seja em países diferentes da diáspora, como Brasil e EUA. Havendo diferença na superfície, é preciso reconhecer as semelhanças que advêm de um mesmo profundo e antigo processo que ainda não se esgotou.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CESAR, Rafael. “Boaventura Cardoso e Nei Lopes: o reencontro de heranças fundadoras”. In: *Metamorfoses 9*. Lisboa; Rio de Janeiro: Editorial Caminho e Cátedra Jorge de Sena/UFRJ, 2008.
- CHIZIANE, Paulina. *Balada do amor ao vento*. Lisboa: Editorial Caminho, 2003.
- GIACOMINI, Sonia Maria. *Mulher e escrava: uma introdução ao estudo da mulher negra no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.
- HOOKS, Bell. “Linguagem: ensinar novas paisagens/novas linguagens”. Tradução de Carlianne Paiva Gonçalves, Joana Plaza Pinto e Paula de Almeida Silva. *Estudos feministas*. Florianópolis, 16(3): 424, setembro-dezembro/2008.
- MORRISON, Toni. *The bluest eye*. New York: Washington Square Press, 1972.
- MORRISON, Toni. *O olho mais azul*. Tradução de Manoel Paulo Ferreira. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.
- FALUDI, Susan. *Backlash: O contra-ataque na guerra não declarada contra as mulheres*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- SANTOS, Gislene Aparecida dos. *Mulher negra, homem branco*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- SODRÉ, Muniz. *Claros e escuros: identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

