

A CONSTRUÇÃO DA PERSONAGEM-NARRADORA NO CONTO “MINHA COR”: DA OUTREMIZAÇÃO À RESISTÊNCIA

Ana Cristina Fernandes Pereira Wolff (anacris.wolff@gmail.com)
Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR)
Apucarana, Paraná, Brasil

Resumo: Este artigo analisa a construção da personagem-narradora em “Minha cor” (2007), de Raquel Almeida, publicado no volume 30 dos *Cadernos negros*. O conto desnuda as consequências das relações hostis entre brancos e negros para os sujeitos formados por processos de hibridização. A partir da teoria e crítica pós-colonial, observa-se como a personagem evolui e assume a identidade negra de seus antepassados, desperta sua subjetividade e resiste ao discurso instituído. Nesse sentido, além do preconceito racial e social de que são vítimas os negros/afro-descendentes na sociedade brasileira, nota-se a resistência daqueles que se orgulham de sua negritude. A personagem não aceita a outremização; desse modo, rejeita as diferenças impostas pela visão eurocêntrica e posiciona-se como sujeito.

Abstract: This article analyses the construction of the female character-narrator in “Minha cor” (2007), by Raquel Almeida, published in volume 30 of *Cadernos negros*. The short-story uncovers the consequences of the hostile relations between white and black people on subjects formed under processes of hybridization. From the perspective of post-colonial theory and criticism, evidence is provided on how the character evolves and takes over the black identity of her ancestors, awakes her subjectivity and resists against established discourse. In this respect, besides racial and social prejudice victimizing black/afro-descendants in Brazilian society, resistance offered by those who are proud of their blackness is highlighted. The character does not accept alterity; thus, she rejects differences imposed by the eurocentric vision and positions herself as a subject.

Palavras-chave: Branco x negro. Relações binárias. Outremização. Identidade. Subjetividade.

Keywords: White x black. Binary relations. Alterity. Identity. Subjectivity.

Introdução

Toda cultura é permeada por ideologias que, por meio de vários discursos, asseguram o domínio de certos grupos em detrimento de outros, porque a cultura compreende um “conjunto de sistemas simbólicos, de códigos que, de uma forma ou de outra, prescrevem ou limitam a conduta humana” (REIS, 1992, p. 66). Desse modo, as relações no seio das formações culturais implicam mecanismos de cerceamento social. A ordem simbólica inscrita na linguagem dá a conhecer a realidade e engendra mecanismos de poder, uma vez que as ideologias operam para articular as significações e garantir a dominação social. Historicamente, portanto, a noção de poder subjaz à linguagem, à cultura, à escrita e à literatura.

Qualquer discurso está impregnado de poder. Trata-se de um lugar de lutas, de conflitos, haja vista que “não é imune aos desafios ou às mudanças internas” (BONNICI, 2009, p. 259). Segundo Foucault (citado em BONNICI, 2009), todo discurso é, concomitantemente, afirmação e subversão do poder: uma vez exposto, torna-se frágil e sujeito a contradições.

A respeito disso, tem-se destacado uma série de estudos que propõem a releitura e a investigação das relações de poder implícitas nos textos literários. Por um lado, destaca-se a crítica feminista que, ao questionar a construção dos gêneros, desnuda a desigualdade entre os sexos do ponto de vista cultural e a dominação a que a mulher esteve subjugada ao longo da história. Por outro, o pós-colonialismo, que interessa mais de perto a este trabalho, consiste em uma interpretação política, com base na relação entre discurso e poder, que revê a relação dominante x dominado inscrita nos textos. Ao propor outro olhar sobre os textos produzidos, o pós-colonialismo oferece uma nova abordagem de leitura, inclusive de textos canônicos, revelando as relações de poder a eles subjacentes.

O Brasil é rico em textos que, explícita ou implicitamente, denunciam as relações que se estabeleceram entre o colonizador e os colonizados (índigenas e negros). Com o intuito de ocupar um “lugar vazio”, os lusos aqui se instalaram e, atendendo a seus objetivos imperialistas, submeteram tanto nativos quanto povos oriundos do continente africano à escravatura.

Embora tenha terminado em 1888, o processo de escravidão deixou marcas profundas na sociedade brasileira e engendrou uma nação

multicultural, híbrida, em que se mesclam traços europeus e africanos – obviamente os indígenas também se inserem nesse contexto, mas o foco neste artigo é a relação branco x negro. No entanto, relações hierarquizantes foram estabelecidas entre tais grupos e seus descendentes. Como consequência das relações de subordinação impostas aos negros africanos, seus descendentes pagam um alto preço pelo sistema de diferenças determinado pelo branco europeu: ainda hoje, são vistos como inferiores e, vítimas da discriminação social e racial, carregam consigo o peso do discurso hegemônico.

A partir dessas considerações, o objetivo deste artigo é observar no conto “Minha cor” (2007), de Raquel Almeida, publicado no Volume 30 dos *Cadernos Negros*, a construção da personagem-narradora. Observa-se como ela evolui, assumindo a identidade negra de seus antepassados, desperta sua subjetividade e resiste ao discurso instituído. Neste processo evolutivo, nota-se, além do preconceito racial e social de que são vítimas os negros e afrodescendentes na sociedade brasileira, a resistência daqueles que se orgulham de sua negritude. A personagem não aceita a outremização; desse modo, rejeita as diferenças impostas pela visão eurocêntrica e posiciona-se como sujeito.

As relações raciais no Brasil e os *Cadernos negros*

Ainda que o negro tenha participado ativamente da formação da cultura brasileira, sempre foi vítima de discriminação não apenas racial como também social. A raça, segundo Telles (2003), não é um fato biológico, e sim uma ideia que se fortaleceu, sobretudo, com as doutrinas deterministas do século XIX, as quais defendiam a superioridade branca. Embora tenham perdido força, elas “continuam firmemente enraizadas no pensamento social” (TELLES, 2003, p. 301), orientando formas de relacionamento e de ver o outro; conseqüentemente, levam à discriminação. Num sistema de relação entre dominador e dominado, este último, visto como inferior, sempre é colocado em uma posição de submissão da qual advêm sérias conseqüências, inclusive para a questão da identidade e da subjetividade.

O termo “raça”, segundo Bonnici (2009), sempre está carregado de preconceito. Qualquer que seja seu emprego (acepção fenotípica, geográfica ou biológica), há consenso entre os antropólogos em afirmar que não há raças humanas, mas apenas uma. As ditas características raciais (pigmentação da pele, cor e textura dos cabelos, forma do nariz e dos lábios) não se devem a inteligência, habilidades ou talento, como pregou a trajetória imperialista ancorada nas teorias científicas, culminando no racismo atual. A fim de servir aos interesses das metrópoles, as raças não-europeias foram estigmatizadas e subordinadas.

Em todos os países multirraciais, a discriminação racial e o racismo são frequentes. No Brasil não é diferente, embora isso seja mais velado aqui, se comparado com os Estados Unidos, por exemplo. De fato, há tolerância entre raças, pois as relações sociais horizontais são relativamente boas. No entanto, as relações sociais verticais são menos visíveis. Telles (2003) esclarece que as relações sociais horizontais compreendem “a sociabilidade inter-racial, especialmente entre pessoas da mesma classe social. Por sua vez, as relações verticais são aquelas entre diferentes classes sociais que implicam relações de poder sócio-econômico” (p. 303). Há, portanto, um racismo perverso, por vezes velado, que exclui muitos negros e afrodescendentes, sobretudo da possibilidade de ascender socialmente. Entre os brasileiros, prefere-se a noção de cor à de raça. Telles argumenta que

[...] a noção de cor dos brasileiros é equivalente ao conceito de raça, pois está associada à ideologia racial que hierarquiza as pessoas de cores diferentes. Independentemente do uso do conceito de cor ou raça, as pessoas são tipicamente racializadas e seu *status* depende de sua categorização racial ou de cor. (TELLES, 2003, p. 304)

No poema *Negro forro*, Adão Ventura (2001) denuncia: “minha carta de alforria/ costurou meus passos/ aos corredores da noite/ de minha pele” (p. 275), reiterando a situação histórica do negro na sociedade brasileira. Suas origens, seu passado e o modo como foi construído a partir do olhar do branco europeu estão inscritos em sua pele, e são determinantes no modo como é visto ainda hoje na sociedade. Subjugado e dominado pelo branco, o negro foi silenciado ao longo da história e relegado à margem.

Afinal quantos exemplos de escritores negros há no cânone nacional? Salvo alguns nomes, com destaque para Machado de Assis, prevalecem os autores brancos. Como argumenta Bonnici (2000): “Não somente a ligação entre o cânone literário e o poder é um fato indiscutível, mas também sua utilização para fixar a superioridade do colonizador, degradar o ‘primitivismo’ do colonizado e relegar à periferia qualquer manifestação cultural e literária oriunda da colônia” (p. 19-20). No caso das mulheres negras a situação é ainda pior, haja vista sua condição duplamente marginalizada: como mulheres e como negras.

Uma iniciativa no sentido de romper esse silêncio histórico e dar voz a homens e mulheres negras são os *Cadernos negros*. Publicados desde a década de 1970, tais *Cadernos*, segundo seus organizadores, “têm papel efetivo na construção de um espaço em que o imaginário afro vai se concretizando e reformulando” (RIBEIRO; BARBOSA, 2007, p. 11). Seu objetivo é dar visibilidade a autores e textos afros; constituem uma alternativa ao apagamento dos afro-brasileiros, sobretudo nos livros que orientam a educação de forma geral. A cada ano também aumenta a presença de mulheres nos *Cadernos*, “mostrando a força guerreira traduzida em palavras” (p. 12).

Entre os contos selecionados para o Volume 30 dos *Cadernos*, publicado em 2007, destaca-se “Minha cor”, de Raquel Almeida, objeto de estudo deste artigo. Filha de imigrantes nordestinos, a autora nasceu na cidade de São Paulo e criou-se na favela de Santa Terezinha. É ativista cultural e participa de iniciativas em prol da cultura afro-brasileira; coloca-se, portanto, como uma voz feminina a serviço da negritude e da resistência.

O pós-colonialismo

A crítica pós-colonial foi sistematizada a partir dos anos 1970 e visa compreender o imperialismo e suas influências, tanto local quanto mundialmente. Ao citar Parry (1987), Bonnici (2000) sumariza as preocupações do pós-colonialismo:

[...] um constante questionamento sobre as relações entre a cultura e o imperialismo para a compreensão da política e da cultura na era da descolonização; o auto-questionamento do crítico, porque solapa as próprias

estruturas do saber, ou seja, a teoria literária, a antropologia, a geografia eurocêntricas; engajamento do crítico, porque sua preocupação deve girar em torno da criação de um contexto favorável aos marginalizados e aos oprimidos, para a recuperação da história, da voz e para a abertura das discussões acadêmicas para todos; uma desconfiança sobre a possível institucionalização da disciplina e a apropriação da mesma pela crítica ocidental, neutralizando a sua mensagem de resistência. (p. 10)

Esta perspectiva crítica, portanto, reinterpreta aquilo que se cristalizou pelo discurso imperial e questiona as práticas de dominação. Na literatura, oferece novas perspectivas de tratamento do texto, desnudando não apenas o que é dito, mas sobretudo o que foi silenciado. Trata-se de uma abordagem ampla e complexa que envolve conceitos ideológicos.

Os estudos pós-coloniais mantêm estreita ligação com o feminismo, haja vista que, analogamente, as dicotomias patriarcalismo/feminismo e metrópole/colônia (ou colonizador/colonizado) são semelhantes: “Uma mulher da colônia é uma metáfora da mulher como colônia” (DU PLESSIS citado em BONNICI, 1998, p. 13). A esse respeito, ressalte-se que, em *Mulheres e colonialismo*, Gautier (2004) denuncia que homens colonizadores e colonizados criaram alianças contra as mulheres, negando-lhes direitos e inculcando nelas uma inferioridade supostamente “natural” ou “cientificamente provada”: “Aos antigos discursos religiosos sobre a necessária obediência das mulheres superpuseram-se discursos mais recentes sobre a debilidade do cérebro delas e, principalmente, sobre a necessidade de ensinar-lhes a higiene e a domesticidade” (p. 696).

A mulher negra (ou não-branca) sofreu de forma mais intensa os efeitos da colonização, pois se viu objetificada enquanto classe e enquanto raça. Se a mulher esteve sujeita à dominação ao longo dos séculos, ao patriarcalismo, a mulher negra foi duplamente dominada – como mulher e como negra –, submetida a uma série de hiatos e silenciamentos.

Cabe aos estudos pós-coloniais e feministas integrar essa mulher marginalizada à sociedade, questionando “as formas e modos literários” e desmascarando os “fundamentos masculinos do cânone” (BONNICI, 1998, p. 13). Se durante um longo período a mulher europeia foi vítima de esquemas de pensamento masculinos e colonialistas, a situação das mulheres

colonizadas certamente foi mais grave. Diante desse quadro, é imprescindível oportunizar que elas rompam tal silêncio e falem de suas experiências femininas, posicionando-se como sujeitos.

A outremização

O discurso colonial baseia-se na dialética Outro/outro. No sistema de relações entre colonizador e colonizado, o “poder colonial produz o colonizado com uma realidade fixa que é imediatamente em ‘outro’ e ainda inteiramente conhecível e visível” (BHABHA, 1991, p. 186). Instaura-se, portanto, um regime de verdades que transforma o colonizado no outro, inferior, diferente, sujeito ao domínio do colonizador (Outro). Ashcroft et al. (1998) denominam esse processo de “outremização”, isto é, o processo pelo qual o discurso imperial (Outro) fabrica o sujeito colonizado (outro) a partir de uma relação marcada pela diferença. “No discurso do poder, o Outro é o foco do poder que necessariamente produz o sujeito colonial, ao mesmo tempo dominando-o e excluindo-o” (BONNICI, 2000, p. 134). As estratégias de outremização, desse modo, estão vinculadas à formação do sujeito; ligam-se à criação de estereótipos e à utilização da linguagem e do discurso para dominar o outro e até justificar a exploração e o enriquecimento do colonizador.

No sistema binário de diferenças Outro/outro, o primeiro, o colonizador, ocupa a posição central enquanto o segundo, o colonizado, é relegado à margem. “Não é o Eu colonialista nem o Outro colonizado, mas a perturbadora distância entre os dois que constitui a figura da alteridade colonial”, esclarece Bhabha (1998, p. 76). Ao fazerem uso de um discurso altamente preconceituoso, as metrópoles coloniais inferiorizaram os colonizados, atribuindo-lhes valores negativos. A cor da pele foi muito utilizada pelo poder imperial para criar estereótipos junto aos sujeitos coloniais e marginalizá-los. A cor negra, ou a ausência da pele branca, foi sempre associada ao mal, ao selvagem. Assim, a alteridade colonial baseou-se em um artifício “inscrito no corpo do homem negro”. Por conseguinte, os não-brancos, estereotipados, taxados como preguiçosos, indolentes, passaram a imitar o comportamento do colonizador, falar sua língua, vestir suas roupas, como se apenas desse modo pudessem alcançar o estatuto de sujeitos e igualar-se aos brancos. Estando a existência relacionada a “uma

alteridade, seu olhar ou locus [sic]”, ao colono ou colonizado resta sonhar com a inversão de papéis: seu desejo é ver-se como o colonizador (Outro), ocupar o “espaço fantasmático da posse”, subverter a relação de alteridade, romper o “adiamento” e o “deslocamento” (BHABHA, 1998, p. 76).

Essa construção discursiva que supervaloriza o branco, estratégia comum entre os colonizadores, engendra uma crise de identidade no sujeito, causa a divisão, a fragmentação de sua personalidade e o leva a desprezar a si mesmo e procurar ser igual ao Outro, o branco (FANON citado em FIQUEIREDO, 1998). Do ponto de vista do colonizado, trata-se de um meio de “branqueamento” da raça, um modo de romper os limites hierárquicos impostos a ele, aproximando-o daqueles que se veem e são vistos como superiores, isto é, trata-se da negação da identidade do colonizado (visto como o diferente) e incorporação da imagem do Outro (o colonizador).

O sistema binário usado pelo império, como se vê, está ligado à dicotomia sujeito/objeto. De acordo com Spivak (1987), diferentes estratégias são aplicadas pelo colonizador no processo de outremização, a saber: a exploração física do território não-europeu, onde o Outro constrói o outro; a degradação do nativo, visto como selvagem, depravado, inculto; o hiato entre o europeu (Outro) e o não-europeu (outro). Por meio de um discurso altamente preconceituoso, os europeus colonizadores impuseram-se aos povos colonizados, menosprezando-os e degradando-os. Além dessas, uma estratégia bastante recorrente de outremização é a imposição da força física: a violência instaura o medo, a submissão, o silenciamento, a dominação. O texto *Compreender, tomar, destruir* (1982), de Tzvetan Todorov, é exemplar no sentido de explicitar as atrocidades às quais os nativos da América Espanhola foram submetidos: assassinato direto, maus tratos e doenças contribuíram massivamente para o extermínio de milhares de pessoas e levaram outras tantas à escravidão. A degradação do nativo, o menosprezo com que é tratado é uma estratégia de torná-lo objeto, submisso aos desejos do colonizador.

Subjetividade e resistência

Os termos sujeito e subjetividade são expressões-chave dos Estudos Pós-Coloniais porque afetam diretamente as percepções que os povos

colonizados têm de sua identidade e de sua capacidade de resistir às condições de dominação e revidar os pressupostos do colonialismo (ASHCROFT ET AL., 1998; BONNICI, 2005). A teoria do sujeito desenvolveu-se a partir dos estudos de Descartes e constrói o outro como diferente, passível de ser objetificado, dominado e até exterminado. Descartes separou o sujeito e o objeto; colocou o sujeito como fonte de toda atividade humana e controlador do mundo. Posteriormente, Marx defendeu que a consciência do homem é determinada pelo social enquanto Althusser insistiu na construção do sujeito pela ideologia. A classe dominante, segundo ele, além de dominar, fabrica as ideias a partir das quais a sociedade deve se enxergar. Todo sujeito, portanto, nasce dentro de uma ideologia, é conivente com tal ideologia, a qual é perpetuada pelos aparelhos ideológicos do estado (estado, igreja, sistema educacional), que interpelam o sujeito.

Na perspectiva psicanalítica, Lacan também analisa a formação do sujeito. O sujeito lacaniano é o “dividido sujeito do desejo, o sujeito profundamente subjugado do significante e da linguagem [...] o sujeito completamente descentralizado, reduzido ao desejo daquela porção de si, incitada e, ao mesmo tempo, impedida pela linguagem” (BORCH-JACOBSON citado em BONNICI, 2005, p. 53). Segundo Lacan, a linguagem estrutura o inconsciente e é mais abrangente que o próprio sujeito. A linguagem, portanto, produz tanto o significado quanto o próprio sujeito. No estágio simbólico de sua formação, o sujeito é produzido pela linguagem e arremessado sob as leis preexistentes da linguagem, a partir das quais terá de viver e pelas quais adquire sua identidade (LACAN citado em BONNICI, 2005).

Foucault, por sua vez, substitui a noção de linguagem por discurso, que é mais abrangente. Assim, sujeito e subjetividade, na perspectiva foucaultiana, constroem-se pelo discurso, “o conjunto de sistemas históricos, sociais e culturais de conhecimento”. Já Derrida nega a autonomia do sujeito. “Nele existe o paradoxo da ação e da passividade para reagir contra as forças externas” (BONNICI, 2005, p. 53).

Ainda que reconheçam que o sujeito é um construto fabricado pela opressão, pela exclusão e pela marginalização, a partir do Outro, alguns estudiosos não rejeitam a sua autonomia. Segundo eles, o sujeito tem independência e liberdade para reagir contra aquilo que o oprime, tornar-

se agente: “I am my own foundation. And it is by going beyond the historical, instrumental hypothesis that I will initiate the cycle of my freedom” (FANON citado em ASHCROFT ET AL., 1998, p. 225). Portanto, espaço íntimo, interior, que se relaciona com o exterior, constrói-se na e pela sociedade, a subjetividade emerge a partir do momento em que o sujeito reage às formas de dominação e subverte a ordem estabelecida. O sujeito colonizado nem sempre é passivo, submisso ao processo de colonização. Ele reage para libertar-se da opressão, para desatar os nós que o prendem, para livrar-se da mordida que o cala. A resistência ou o revide permitem-lhe reconquistar a posição outrora usurpada, recusar as imposições do dominador.

A resistência, desse modo, consiste em formas de defesa pelas quais se rechaça o invasor, o colonizador. Para a teoria pós-colonial, não se trata apenas de atitudes violentas. Ao contrário, a resistência e o revide podem ser silenciosos, pacíficos, não envolvem propriamente a força física. Fazem-se pela subjetividade e pela agência, pelo contradiscurso. O conceito de resistência, afirma Bonnici (2009), instaura-se de várias formas: pela subversão, pela mímica, pela paródia, pela cortesia dissimulada. Além disso, “traz consigo debates culturais sobre o sujeito, o processo de subjetificação, a liberdade, a identidade, a individualidade e outros fatores” (BONNICI, 2009, p. 47), como em “Minha cor”. Em última instância, a resistência é um modo de reverter a situação operada pela colonização, recuperar a voz dos oprimidos e mostrar sua não-conformação aos pressupostos do colonialismo.

A emergência da subjetividade e da resistência em “Minha cor”

No conto “Minha cor”, de Raquel Almeida, predominam as personagens femininas: a narradora-protagonista (uma adolescente), a mãe e a avó. Além delas, aparece a figura paterna. A autora, portanto, escrevendo da posição de mulher, focaliza o conflito em torno de figuras femininas, problematiza a condição dessas mulheres. Basicamente, a fábula gira em torno da descoberta da própria cor pela narradora. Para a análise do texto, é importante, inicialmente, retomar a afirmação de Telles (2003) de que no

Brasil raça e cor se confundem. Assim, ao descobrir sua cor, a narradora descobre-se como herdeira da “raça” negra.

O conto tem início com uma data bastante significativa para a narradora: o dia em que fez sua primeira carteira de identidade. Com efeito, segundo as convenções sociais do mundo civilizado, uma pessoa é alguém somente a partir do momento em que um documento comprova que ela existe. Sem isso, não há existência, nem cidadania, nem acesso a direitos. A carteira de identidade é um dos primeiros documentos que atestam a existência de alguém. A ela se atribui certa independência, responsabilidade, valor enquanto cidadão. O texto comprova tal afirmação: “Acordei cedo naquele dia; pra mim era o acontecimento mais importante até aquele momento. [...] não queria me atrasar por nada. Era um dia especial, pois estava indo fazer minha primeira carteira de identidade” (ALMEIDA, 2007, p. 185)¹. Pelo discurso da narradora, nota-se que ter uma carteira de identidade é ser iniciada num outro estágio da vida, é ser reconhecida como alguém na sociedade.

Na fila de espera, uma observação da mãe desencadeia o conflito vivido pela personagem: “– Olha, na sua certidão tá escrito que você é parda, filha!”. Surpresa e um tanto confusa, a jovem vê-se intrigada diante da observação da mãe: “– Mãe! Que cor é essa?” (ALMEIDA, 2007, p. 185). A resposta não foi convincente: “– Ah, filha! É que você é como eu. Não é preta nem branca” (p. 186). O pardo, o intermediário, seria fruto da miscigenação, da mistura de tons de pele. Na resposta da mãe, observa-se uma estratégia comum de branqueamento. Para grande parte da população, diferentemente do que ocorre nos Estados Unidos, conforme estudos de Telles (2003), no Brasil é difícil definir exatamente quem é negro e quem não é. Muitas vezes, pessoas com ascendência negra a negam, haja vista o preconceito que, camuflado ou velado, circula socialmente. O autor destaca que a racialização no país está associada a diferentes tonalidades de pele, isto é, diferentes cores de pele correspondem a diferentes níveis de discriminação. Na resposta da mãe está implícito que, pelo “seu baixo valor na sociedade brasileira, muitos tentam escapar da negritude e, como o sistema brasileiro não possui regras claras para definir quem é negro, a negação é freqüentemente possível, pelo menos nominalmente” (TELLES, 2003, p. 305).

A narradora viu-se realmente confusa, afinal o que seria a cor parda? “Será que pardo é a mesma coisa que marrom?” (p. 186). Ela consegue diferenciar apenas entre brancos e negros: “Branco. Ah! A cor da minha amiguinha. Preto, a cor do meu pai. E pardo? Não existe! Que cor é essa que colocaram no meu documento?” (p. 186). Instintivamente, ela já estabelece a diferença entre um e outro. Nota-se que, como construto, a oposição branco x negro traz consigo uma relação hierárquica, em que o primeiro sobressai-se, ocupa uma posição superior à do segundo. A observação da mãe engendra nela uma crise identitária, afinal o que é ser pardo? Quais são as implicações disso? Em relação a que é que o pardo se define?

Ao indagar o pai, a resposta é bastante diferente daquela dada pela mãe:

– Pai, o que é pardo?

– Num sei não, fia. Num existe isso, fia. Ou é preto ou é branco!

Me confundi! Parda, preta ou branca? Olhei bem para o rosto do meu pai e me reconheci em seus traços. Fiquei muda por um instante enquanto ele dizia sorrindo:

– Pra mim você é preta! Você é minha filha! (p. 186)

Na fala do pai e da mãe vislumbra-se a afirmação de Telles (2003): no Brasil, a “forma pela qual as pessoas se identificam e se classificam é, às vezes, inconsistente e pode variar segundo a condição social” (p. 303). Nela estão implícitos alguns pontos importantes. Em primeiro lugar, nota-se que o pai tem a pele mais escura que a mãe, portanto, numa sociedade classista como a brasileira – em virtude do processo de colonização –, ele estaria mais propenso a ser vítima de discriminação. A mãe é mais miscigenada que ele. Há, assim, um jogo hierárquico na relação do casal: ela é filha de branco e negro, enquanto ele parece ter ascendência negra apenas. Na fala deles é evidente a diferença linguística entre os dois: a mãe evidencia um nível de educação mais elevado (refere-se à jovem como “filha”); já o pai aparenta um nível mais baixo (a filha é chamada de “fia”). O leitor nota que a filha, no jogo de espelhos, enxerga-se mais parecida com a mãe, que tem a pele mais clara – ainda que reconheça seus traços no rosto do pai – e,

portanto, marcas mais evidentes do branco: “Não acreditei muito no que ele disse, por ser mais escuro do que eu; sempre achei que era morena clara como minha mãe. Ela sempre falou que a cor dela era essa” (p. 186).

A mãe, no jogo de relações do casal, apesar de mulher, parece ocupar uma posição superior: é mais educada e, mais que valorizar sua ascendência negra, esforça-se para encobri-la. Ao mesmo tempo, incute os mesmos valores na filha: “morena clara como ela”. Tal relação contradiz aquilo que é frequente na literatura brasileira, de acordo com Moutinho (2004): “a posição hegemônica do homem ‘branco’ (ou ‘quase branco’) no modelo dominante de relacionamento homem/mulher” (p. 104). Percebe-se aqui a inversão de papéis: a mãe é que supostamente estaria a serviço do que se convencionou chamar de “branqueamento da nação”, dado que nega a cor do marido à filha. Por outro lado, no entanto, há uma ruptura com a estratégia de dominação do colonialismo: branca e masculina. Moutinho (2004) chama atenção para o fato de que, nas hierarquias de gênero, “raça” e mestiçagem em geral, “os mestiços (homem e mulher) [mãe da narradora] são superiores, respectivamente, aos homens e mulheres ‘negros’ [o pai]”. Na oposição entre o pai e a mãe, esta seria superior por ser “menos negra” (p. 171).

Ao completar 15 anos, a narradora viveu outra experiência importante. Ao ir a uma roda de samba próximo a sua escola, foi surpreendida pela indagação de uma mulher de “pele clara, cabelo escorrido, muito séria” (p. 187). Muito interessada na dança, tal mulher perguntou:

– Você não dança?

– Eu, não. Não gosto – respondi meio sem graça.

– Como não? Você é da cor! – ela falou, meio intrigada.

[...]

– Você é a primeira negra que eu conheço que não samba. Fala sério! É só você se soltar e não vai ter pra ninguém! (p. 187)

A conversa deixou a narradora desconcertada: “Como assim, eu sou da cor?” O outro, de fora, “uma mulher branca, de cabelo escorrido”, reforça uma característica cultural marcante do negro, ao mesmo tempo que chama a atenção da narradora para a sua cor. Afinal, como uma jovem negra poderia não conhecer ou não gostar de uma das principais expressões

artísticas de seu povo, por vezes até usada como estereótipo? Revela-se uma contradição: o olhar do outro é que desperta a narradora para características culturais de seus antepassados. As velhas indagações voltam a sua mente e são intensificadas pela conversa que ouve ao chegar em casa: o pai havia sido humilhado no trabalho: “Fiquei mal ao ver tristeza e indignação em seus olhos” (p. 189). A humilhação sofrida pelo pai é fruto de um processo hierárquico vigente desde a colonização e ainda enraizado no país. Na oposição binária branco x negro, o último foi “construído” como inferior, subalterno, fato até justificado por muitas teorias científicas. A par disso, afirma Telles (2003): “No Brasil, o racismo e a discriminação racial são mecanismos poderosos que agrupam as pessoas dentro de um sistema de classes altamente desigual e permite que os brancos mantenham privilégios para si e para seus filhos” (p. 306). Tal constatação é desnudada pela fala da avó paterna, em uma das visitas que a narradora lhe fez, quando conheceu um pouco mais sobre a realidade vivida pelos antepassados: “– É, fia, istude mesmo. Eu não tive essa chance que voceis ta tendo. No meu tempo a nossa iscola se chamava trabalho. Eu não podia entrar em nenhuma iscola. Mamãe dizia que pessoas como eu num podia istudar. Fazer o que, né?” (p. 188).

Aos negros, outremizados, cabia apenas o trabalho. Eram vistos como força de trabalho, como animais que moviam a economia e enriqueciam seus senhores. O estereótipo de preguiçosos, inferiores, justificava os exaustivos trabalhos a que eram submetidos, o que levava à morte em muitos casos. A educação cabia apenas aos brancos, superiores, supostamente dotados de inteligência. A escola era negada a um povo que apenas servia à dominação. Daí se infere o grande hiato existente entre dominantes e dominados, o modo de construção da alteridade colonial. Segundo Bonnici (2005), “alteridade significa ser o outro, ser diferente, manter a diversidade. [...] Refere-se ao outro engajado num contexto político, cultural, religioso e lingüístico” (p. 14).

Nesse jogo de relações, a fala da avó é reveladora de um sistema perverso: “[...] Os dono da casa era uma raça safada! Papai e mamãe trabaiava mesmo era pra gente ter o que comer e onde morar porque nós num tinha. Mamãe falava que quando eu nasci ela era livre, mas num tinha pra onde ir, por isso teve que trabaiá” (p. 188).

Ainda que livre, a família da avó estava presa à cor da pele e ao destino que cabia aos negros. A libertação dos negros escravos pouco mudou sua situação, pois eles continuaram à margem da sociedade. Aqueles que nascessem negros não tinham opções na vida, “não tinha para onde ir”. Estavam sob os olhos do branco que “destroçam o corpo do homem negro e nesse ato de violência epistemológica seu próprio quadro de referência é transgredido, o campo de visão perturbado” (BHABHA, 1998, p. 72). Sem opções, a família da avó se submetia ao branco, ainda que livre. Aqui se observa outra estratégia do dominador: mesmo sob a aparente liberdade, o negro continuava a ser explorado. Sem educação, sem dinheiro, sem terras – situação ainda agravada no caso das mulheres –, ele não tinha opção: continuava à mercê do antigo dono. Assumindo o papel de submissão que o branco lhe impunha, a família da avó aceitou o silenciamento. Neste ponto, é interessante lembrar que o silêncio também pode ser uma forma de resistência. Ele encobre, dissimula a raiva, sob a aparência da passividade. Ao silenciar-se, o dominado não discute, esconde sua revolta, sua angústia. Agora, no jogo estabelecido pela memória ao dialogar com a neta, a avó desnuda a raiva, a indignação. Por trás da expressão “raça safada” se esconde a escravidão, a outremização, a violência que os negros estavam sujeitos, a ira e o desejo de reparação.

A avó revela que seus pais vieram de outro país, deixaram uma terra distante, o continente africano.

– Ah, minha fia! O nome agora eu num sei não. Mas num era daqui. Eles falavam outra língua que eu num aprendi, nem sei por quê. Minha mãe vestia uma saiona e dançava. Meu pai tocava tambô, lembro bastante disso. Mas quando eu tinha dezesseis anos eu casei. Papai e mamãe só esperaram eu casar pra ir pro céu. Agora só falta eu. (p. 188)

O bisavô e a bisavó da narradora foram vítimas da diáspora. A diáspora constitui um movimento forçado ou voluntário de pessoas e povos de sua terra originária para outros locais. Trata-se de um fato fundamental do colonialismo, haja vista que o deslocamento é uma marca característica do processo de colonização (BONNICI, 2000). Spivak distingue duas possibilidades de diáspora: a) a pré-transnacional, que ocorreu na era clássica e na modernidade. Nela ressalta-se o deslocamento de milhões de escravos

para trabalhar no Novo Mundo, inclusive no Brasil, de forma traumática; b) a transnacional, que inclui os trabalhadores do *indentured labour* no século XIX e os deslocamentos contemporâneos (SPIVAK citado em BONNICI, 2009). A avó da narradora remete à diáspora pré-transnacional, pela qual milhões de africanos deixaram sua terra natal e foram trazidos, à força, para o continente americano.

Para Hall (2003), o sujeito diaspórico jamais se desapega de suas origens e mantém, pela tradição, a cultura na qual nasceu. Isto se dá pela manutenção da língua, da religião, do modo de pensar e agir. Permanece vivo um forte senso do que é a “terra de origem” e tenta-se preservar a identidade cultural. Essa característica é evidente no discurso da avó: segundo ela, seus pais faziam uso da língua nativa e mantinham as tradições culturais de sua terra – a dança e os instrumentos. Preso às memórias e ao desejo de manter uma identidade cultural, o sujeito diaspórico é levado a reinventar a si mesmo pela linguagem e pelo mito, devido à sensação de não estar em casa. A tradição, portanto, é seu cordão umbilical. É ela que mantém a fidelidade às origens, sua autenticidade; confere significado à vida do sujeito em dispersão e dá sentido à sua história (HALL, 2003). O eufemismo usado pela avó mostra o sofrimento dos pais, a saudade de casa, a humilhação, a sujeição, a falta de perspectiva. As ideologias de hierarquia e de dominação racial impõem aos seres humanos categorias raciais e orientam o tratamento entre eles. Por conseguinte, “essa idéia leva à discriminação racial que, por sua vez, aumenta as probabilidades de que uma pessoa sofra humilhação, viva na pobreza e acabe morrendo com pouca idade” (TELLES, 2003, p. 301), como evidencia a fala da velha senhora. As duas gerações foram vítimas do desmembramento, do deslocamento, da náusea, segundo Fanon (citado em SOUZA, 1997), afastando-se de sua própria presença. O desmembramento em geral remete à “fragmentação ou perda de identidade, de uma herança, de uma língua, de um passado” (SOUZA, 1997, p. 67). Em virtude disso é que há o esforço dos antepassados da narradora em preservar as tradições, manter os tênues laços que os ligam às origens.

Deslocados de seu território natal, os bisavós da narradora inserem-se no multiculturalismo, ou seja, na ideia de sociedades mistas ou culturalmente heterogêneas (HALL, 2003). A migração forçada conduziu os antepassados a um território distante, hostil, excludente. Para atender aos interesses da metrópole, foram despojados de sua dignidade, de sua

humanidade. As diferenças culturais entre eles e os brancos não são facilmente aceitas pelo colonizador que impõe sua cultura. Desse modo, os negros são objetificados (a partir da dicotomia Outro/outro), marginalizados e entregues à invisibilidade. O discurso dominante homogeneizante não respeita as diferenças. Assim, os antepassados mantêm sua cultura em suas atitudes existenciais e negociam sua identidade. Nesse sentido, observa-se que o “multiculturalismo lança a problemática do lugar e dos direitos das minorias em relação à maioria [...] discute o problema da identidade e de seu reconhecimento” (SEMPRINI, 1999, p. 43). Note-se que, embora os pais, os sujeitos diáspóricos tenham mantido sua língua, expressão inquestionável da cultura e da identidade de um povo, a avó, a nova geração, não aprendeu, ou seja, mesmo com o esforço para manter as tradições, a língua do ancestral sucumbe à “supremacia” do branco.

O multiculturalismo no Brasil, desse modo, é dado pela experiência dos antepassados e suas gerações seguintes. Pela fala da avó, no entanto, mostra-se como algo falacioso, pois a cultura negra permanece invisível para o branco português, é por ele rechaçada, ignorada. A experiência do deslocamento causa sentimentos de exclusão, solidão, melancolia, o que justifica até mesmo a morte, tal qual denuncia a fala da avó.

Como em um momento de epifania, ao ver as lágrimas da avó, a narradora tem certeza de sua ancestralidade:

Nunca mais questioneei “qual é a minha cor”. Percebi o quanto isso é irrelevante, pois estava ali, bem diante dos meus olhos, a resposta. [...] Meus bisavós foram escravos, trabalhavam em casas de senhores brancos. Quando minha avó nasceu, eles já eram “livres”, seus pais não permitiram que ela trabalhasse, pois não queriam que ela tivesse a mesma sina. Minha avó não pôde estudar por ter a pele preta, por ser negra. Os colégios daquela época não aceitavam negros. (p. 189)

Assim como seu pai, sua avó jamais teve vergonha de sua negritude, apesar da discriminação, da exploração, da humilhação a que estivera sujeita. Relendo a vida de seus ancestrais e reinterpretando-a, a narradora identifica-se com eles, em um misto de orgulho e revolta. Tal sentimento é acirrado quando, por curiosidade, ela procura o significado de pardo no dicionário, a palavra que tanto a incomodara anteriormente: “*Pardo = Branco sujo! Versão*

atualizada do Aurélio: Mistura de branco e preto. MULA-TO! Mulato: vem de mula, mistura de égua com burro. Versão atualizada do Aurélio: a mesma coisa que pardo. (p. 189, ênfase da autora).

A carga semântica pejorativa ligada aos termos pardo e mulato é evidente. Há, discursivamente, uma construção ideológica poderosa, que fabricou (outremizou) o negro e seus descendentes enquanto seres humanos inferiores, próximos a animais. O resultado da mistura de raças, a miscigenação, é igualmente condenado. A hibridação das raças humanas, “enquanto ‘espécies diversas’, era um fenômeno a ser evitado”, o que é claramente expresso na definição anterior. Tal definição parece remontar ao pensamento poligenista do século XIX que se aliou ao imperialismo europeu. A esse respeito, importa destacar que a Escola Craniológica Francesa defendia que “o mestiço, à semelhança da mula, não era fértil”. Outros teóricos deterministas, por sua vez, lastimavam “a fertilidade dessas populações que herdavam sempre as características mais negativas das raças em cruzamento” (SCHWARCZ, 1993, p. 56-57).

De um modo ou de outro, portanto, a referência ao mestiço, fruto da mistura de raças (o outro), é orientada por uma clara estratégia de desqualificação. Sendo todo cruzamento um erro, o pensamento à época era orientado pelos seguintes postulados: enaltecer a existência de “tipos puros”, não sujeitos à mestiçagem; compreender a miscigenação como sinônimo de degeneração tanto racial quanto social (SCHWARCZ, 1993). Ao subverter a teoria de Darwin, tal ideia afirmava que o resultado de um casamento híbrido seria sempre fraco ou degenerado. Além disso, carregaria todos os aspectos negativos de seus ancestrais. Nesse sentido, Telles (2003) afirma que no “Brasil, a existência da categoria mulato, ou pardo, ou mestiço, é, ao mesmo tempo, causa e consequência de uma ideologia de miscigenação e não o resultado automático do processo biológico real da mistura de raças” (p. 305). Ou seja, como revela a definição destacada pela narradora, o termo mulato remete ao pensamento vigente no século XIX e perpetuado pela ideologia. No caso brasileiro, embora por vezes os mulatos sejam associados ao brasileiro típico, frequentemente são marginalizados e, de fato, estão mais próximos da condição dos negros do que dos brancos na estrutura classista do país. O modelo racial, portanto, explica as diferenças e hierarquias entre os sujeitos.

A revolta da jovem diante do verbete é instantânea: “Não sou suja! Nem mula! Sou afro! Sou negra! Da pele preta!” (ALMEIDA, 2007, p. 189). O revide ou resistência é um modo de reverter a dicotomia colonizador x colonizado e abalar a ordem imposta pelo branco (centro). No fragmento acima é visível a atitude de revide, de resistência da narradora ao reivindicar algo que lhe foi usurpado historicamente: afirma sua cor e nega tudo o que, pela ideologia, sempre foi associado à figura do negro. Naquele momento, ela está inscrevendo-se para o vestibular de uma universidade pública. Não tem dúvidas quanto à sua cor ao preencher o formulário: “sou negra”. “Estou me dedicando e tenho certeza de que vou passar no vestibular e conquistar um direito que um dia foi negado, injustamente, aos nossos antepassados. Que foi negado à minha avó. Que foi negado à minha cor” (p. 189).

As dúvidas antigas não assaltam mais a narradora. Ela aceita, com orgulho, sua cor, herdada de sua avó e de seu pai. Tal aceitação é permeada pela longa trajetória do negro no continente americano e é uma resposta aos erros históricos a que foi submetido. Ela afirma sua identidade, sua subjetividade. Coloca-se na posição de sujeito, de agente. Rejeita o discurso dominante, interrogando-o, ao mesmo tempo que desnuda um aspecto recorrente: o embranquecimento do negro.

Cor, cor, cor! Motivo pra embranquecer o negro. Dessa forma o preconceito afirma: negro, não tem mais jeito! Mulato: mais um pouquinho você chega lá! Pardo: você ainda está sujo! Se eu aceitar ser classificada como parda, perco a minha identidade, o meu orgulho. Só me resta vergonha. Preta, sim! Negritude, resistência, orgulho, coragem, raiz, força e fé! (p. 190)

Há o encontro da narradora com a subjetividade negra outrora perdida, “aquela referida ao passado africano, que fora oprimida pelo sistema de dominação branco” (MOUTINHO, 2004, p. 157). Assim, recupera sua força, a força de sua identidade, sua ligação com a África, suas raízes. Liberta-se, enfim, ao conhecer a grandeza de sua “raça” e incorpora o espírito de luta para resistir e revidar. Não foi um documento (a carteira de identidade) que realmente definiu a identidade da personagem, mas o ver-se como sujeito, como uma mulher negra com voz e disposta a resistir ao discurso hegemônico. A escrita de Raquel Almeida, em última instância, coloca-se como uma importante estratégia de agência e resistência, de reconstrução

da identidade dos afrodescendentes. Trata-se do revide por meio do discurso, isto é, uma literatura que realça a subjetividade do negro marginalizado na sociedade brasileira e, ao mesmo tempo, posiciona-se contra a hegemonia eurocêntrica. Ao resgatar suas origens, a cultura de seus ancestrais, “o passado, utilizado para abrir o futuro, é um convite à ação e um pressuposto para a esperança. Segue-se que o intelectual deve lutar para conseguir a descolonização da nação” (BONNICI, 2009, p. 58). A narradora-protagonista de Raquel Almeida é metonímia da situação dos afro-brasileiros e revela-se inconformada com isso.

Considerações finais

A partir do exposto, pode-se dizer que o conto “Minha cor” desnuda, criticamente, a ideologia que naturaliza alguns aspectos construídos em favor da dominação e da exploração.

Em um sistema que a posiciona como diferente por causa da cor da pele, a jovem narradora sai de um estágio de inconsciência quanto ao racismo e à subalternidade de seus ascendentes e luta para impor sua identidade. Mulher e negra, ou seja, duplamente rechaçada em uma sociedade predominantemente branca e patriarcal, a narradora renega os condicionamentos históricos e o discurso instituído, colocando-se como sujeito. Daí o título do conto: orgulho de sua pele, de sua “raça”, de suas raízes. A outremização é negada; a hierarquia, rompida pela jovem. Apesar de sua situação ser bastante diversa daquela da avó, ainda há muito a reivindicar. No entanto, sua subjetividade é mais forte que a marginalização e a objetificação. Ela se faz sujeito ativo, e sua voz rompe o silêncio e o processo histórico de dominação. A narrativa de Raquel Almeida, enfim, ecoa como um discurso de resistência, de denúncia e de inconformidade quanto aos binarismos que orientam a relação entre sujeitos na sociedade brasileira, ainda que veladamente.

Nota

¹Todas as citações do conto são desta edição e serão documentadas no texto com o número da(s) página(s) apenas.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, R. Minha cor. In: RIBEIRO, E.; BARBOSA, M. (org.). *Cadernos negros: contos afro-brasileiros*. Volume 30. São Paulo: Quilomhoje, 2007, p. 185-190.

ASHCROFT et al. *Key Concepts in Post-colonial Studies*. London: Routledge, 1998.

BHABHA, H. K. A questão do “Outro”: diferença, discriminação e o discurso do colonialismo. In: HOLLANDA, H. B. (org.). *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991, 177-203.

_____. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila et al. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BONNICI, T. *Conceitos-chave da teoria pós-colonial*. Maringá: Eduem, 2005.

_____. Introdução ao estudo das literaturas pós-coloniais. *Mimesis*. Bauru, v. 19, n. 1, p. 07-23, 1998.

_____. *O pós-colonialismo e a literatura: estratégias de leitura*. Maringá: Eduem, 2000.

_____. Problemas de representação, consolidação, avanços, ambiguidades e resistência nos estudos pós-coloniais e nas literaturas pós-coloniais. In: _____ (org.). *Resistência e intervenção nas literaturas pós-coloniais*. Maringá: Eduem, 2009.

_____. Teoria e crítica pós-colonialistas. In: BONNICI, T.; ZOLIN, L. O. (orgs.). *Teoria literária: abordagens históricas e tendências contemporâneas*. 3. ed. Maringá: Eduem, 2009, p. 257-285.

FIGUEIREDO, E. *Construções de identidades pós-coloniais na literatura antilhana*. Niterói: Ed. da UFF, 1998.

GAUTIER, A. Mulheres e colonialismo. In: FERRO, M. *O livro negro do colonialismo*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004, p. 660-706.

HALL, S. Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior. In: _____. *Da diáspora: identidade e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003, p. 25-50.

MOUTINHO, L. *Raça, “cor” e desejo*. São Paulo: Unesp, 2004.

REIS, R. Cânon. In: JOBIM, J. L. *Palavras da crítica: tendências e conceitos no estudo da literatura*. Rio de Janeiro: Imago, 1992, p. 65-92.

RIBEIRO, E.; BARBOSA, M. (orgs). *Cadernos negros: contos afro-brasileiros*. Volume 30. São Paulo: Quilomhoje, 2007.

SCHWARCZ, L. M. *O espetáculo das raças*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEMPRINI, A. *Multiculturalismo*. Bauru: Edusc, 1999.

SOUZA, L. M. T. M. O fragmento quântico: identidade e alteridade no sujeito pós-colonial. *Letras*. Alteridade e heterogeneidade. Santa Maria: UFSM, jan/jun. 1997, p. 65-81.

SPIVAK, G. C. Subaltern Studies: Deconstructing Historiography. In: _____. *In Other Worlds*. New York: Methuen, 1987, p. 215-219.

TELLES, E. *Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica*. Rio de Janeiro: Relume-Demará: Fundação Ford, 2003.

TODOROV, T. Compreender, conquistar, destruir. In: _____. *A conquista da América: a questão do outro*. Trad. Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 1982.

VENTURA, A. Negro forro. In: MORICONI, I. *Os cem melhores poemas brasileiros do século*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, p. 275.

Ana Cristina Fernandes Pereira Wolff

Mestre em Estudos Literários pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). Doutoranda em Estudos Literários pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). Professora na Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR), Campus Apucarana.

Artigo recebido em 30 de setembro de 2013.

Artigo aceito em 7 de novembro de 2013.