

# Bebê da mamãe, talvez do papai: uma gramática estadunidense

Hortense J. Spillers

29

Tradução  
Kênia Freitas e  
Allan K. Pereira

## 1

Vamos encarar. Eu sou uma mulher marcada, mas nem todo mundo sabe o meu nome. “*Peaches*” e “*Brown Sugar*”, “*Sapphire*” e “*Earth Mother*”, “*Aunty*”, “*Granny*”, “*Holy Fool*” de Deus, uma “*Miss Ebony First*” ou “*Black Woman at the Podium*”?<sup>2</sup> descrevo aqui um lócus de identidades confundidas, um ponto de encontro de investimentos e privações no tesouro nacional da riqueza retórica. Meu país precisa de mim e, se eu não estivesse aqui, eu teria que ser inventada.

1 Spillers, Hortense J.. “Mama’s Baby, Papa’s Maybe: An American Grammar Book.” *diacritics* 17:2 (1987), 65-81. © 1987 Cornell University. Translated and reprinted with permission of Johns Hopkins University Press.

2 A autora inicia o texto com essa lista de nomes, marcadores de estereótipos e arquétipos históricos para as mulheres pretas nos EUA. Mais que uma conotação literal, cada um desses “apelidos” funciona como uma substituição da nomeação própria para a mulher preta. Por isso, e considerando o caráter contextual e pejorativo dos termos, uma tradução literal seria improdutiva e pouco precisa. A seguir, destacamos algumas possibilidades de entendimento do conjunto. “*Peaches*” [Pêssego/Garota bonita] e “*Brown Sugar*” [Docinho Marrom], de uma forma ampla, fazem alusão a mulheres pretas consideradas atraentes, amáveis e bem comportadas – há nos termos uma sexualização implícita. Enquanto “*Sapphire*” [Safira] é a caricatura da mulher preta rude, maliciosa, barulhenta, com performatividade de gênero considerada masculina por seus aspectos dominantes, “*Earth Mother*” [Mãe Terra], “*Aunty*” [Titia], “*Granny*” [Vovozinha], “*Holy Fool*” [beata tola], por sua vez, destacam marcadores de cuidado, nutrição, dedicação. “*Miss Ebony First*” e “*Black Woman at the Podium*” referem-se a mulheres pretas vaidosas, que se colocam em primeiro lugar. (N.T.)

W. E. B. DuBois previu muito cedo, ainda em 1903, que o século XX seria o século da “linha de cor”. Poderíamos acrescentar a essa configuração espaço-temporal outra temática de peso analogamente terrível: se a “mulher negra” pode ser vista como uma figuração particular do sujeito cindido que a teoria psicanalítica postula, então este século marca o lugar de “sua” revelação mais profunda. O problema diante de nós é enganosamente simples: os termos entre aspas no parágrafo anterior isolam propriedades nominativas sobredeterminadas. Embutidos em um terreno axiológico bizarro, eles demonstram uma espécie de codificação telegráfica; são marcadores tão carregados de pressuposições míticas que não há maneira fácil para as agentes enterradas sob eles tornarem-se limpas. Nesse sentido, os nomes pelos quais sou chamada no espaço público dão um exemplo de propriedade significante *extra*. Para poder falar uma palavra mais verdadeira a respeito de mim mesma, devo desnudar-me de camadas de significados atenuados, feitos em excesso no tempo e ao longo do tempo, atribuídos por uma ordem histórica particular, e aí aguardar quaisquer maravilhas da minha própria inventividade. Os pronomes pessoais são oferecidos a serviço de uma função coletiva.

Em certas sociedades humanas, a identidade de uma criança é determinada por meio da linhagem da mãe, mas os Estados Unidos, do ponto de vista de pelo menos um autor, não são uma delas: “Em essência, a comunidade negra<sup>3</sup> foi forçada a uma estrutura matriarcal que, por estar tão fora de alinhamento com o resto da sociedade estadunidense, retarda seriamente o progresso do grupo como um todo e impõe um fardo esmagador ao homem negro e, em consequência, também em grande parte às mulheres negras”.<sup>4</sup>

O notório “bastardo”, desde as mães romanas de tais filhos banidas, de Vico a Caliban, a Heathcliff e Joe Christmas, não tem equivalente feminino oficial, pois os ritos tradicionais e as leis de herança raramente pertencem à criança do sexo femi-

nino. O status de bastardo sinaliza, para aqueles que precisam saber, qual filho do Pai é o herdeiro legítimo e qual é o impostor. Por essa razão, a propriedade parece ser inteiramente um negócio masculino. Um “ela” não pode, portanto, se qualificar para o status de bastardo ou de “filho natural”, e esse “ela” não pode fornecer uma visão mais aprofundada sobre as idas e vindas da riqueza e fortuna patriarcais. De acordo com o celebrado *Relatório Moynihan* de Daniel Patrick Moynihan, do final dos anos 1960, a “Família Negra” não tem um pai do qual falar – seu Nome, sua Lei, sua função simbólica marcam as impressionantes agências perdidas na vida essencial da comunidade preta, o relatório continua, e isso é, surpreendentemente, culpa da Filha ou da linhagem feminina. Essa notável reversão da temática da castração, deslocando o Nome e a Lei do Pai para o território da Mãe e da Filha, torna-se um aspecto da nomeação errônea da mulher afro-estadunidense. Tentamos desfazer essa nomeação errônea a fim de recuperar a relação entre Pais e Filhas dentro dessa matriz social para uma estrutura bastante diferente de ficções culturais. Pois Filhas e Pais são aqui levados a manifestar os mesmos sintomas *retóricos* de ausência e negação, a incorporar as agências duplas e contrastantes de uma *prescrita* degradação mutuamente destrutiva. “Sapphire” representa seu “Velho Homem” travestido, assim como seu “Velho Homem” se torna “Sapphire” em uma caricatura ultrajante.

Em outras palavras, nos contornos históricos da dominação, as respectivas posições de sujeito “mulher” e “homem” não aderem a nenhuma integridade simbólica. Em uma época em que os discursos críticos atuais parecem nos compelir cada vez mais decididamente em direção à “indecidibilidade” de gênero, pareceria reacionário, para não dizer estúpido, insistir na integridade do gênero feminino/masculino. Mas despir essas combinações de significado, à medida que aparecem sob as regras da dominação, restituíria, como possibilidade figurativa, não só o Poder à Mulher (para a Maternidade), mas também o Poder ao Homem (para a Paternidade). Em suma, ganharíamos o *potencial* para a diferenciação de gênero, visto que ela poderia se expressar ao longo de uma série de pontos tensionados, incluindo a biologia humana em sua intersecção com o projeto de cultura.

3 Existe ao longo do texto a diferenciação entre prete [*black*] e Negro [*Negro*]. (N.T.)

4 D. P. Moynihan, “The Moynihan Report [The Negro Family: The Case For National Action]”, in *The Moynihan Report and the Politics of Controversy: A Transaction Social Science and Public Policy Report*, p. 75, ênfases da autora.

Embora esteja entre os mais prontamente disponíveis “bode expiatorios” do discurso público relativamente recente sobre os afro-estadunidenses e a política nacional, o *Relatório Moynihan* não é de forma alguma inédito em suas conclusões; pertence, antes, a uma classe de paradigmas simbólicos que

1) inscrevem a “etnicidade” como uma cena de negação e  
2) confirmam o corpo humano como uma figura metonímica para um repertório inteiro de arranjos humanos e sociais. Nesse sentido, o *Relatório* persegue uma regra behaviorista de documentário público. Sob a regra de Moynihan, a própria “etnicidade” identifica uma objetificação total dos motivos humanos e culturais – a família “branca”, por implicação, e a “Família Negra”, por afirmação direta, em uma oposição constante de significados binários. Aparentemente espontâneos, esses “actantes” são inteiramente produzidos, sem passado nem futuro, como correntes tribais movendo-se fora do tempo. As “Famílias” de Moynihan são puro presente e sempre inscritas no tempo.<sup>5</sup> “Etnicidade”, neste caso, congela-se em significado, adquire constância e assume a aparência e os afetos do Eterno. Poderíamos dizer, então, que em sua quietude poderosa, a “etnicidade”, do ponto de vista do *Relatório*, incorpora nada mais do que um modo de tempo memorial, como Roland Barthes descreve as dinâmicas do mito.<sup>6</sup> Como um significante que não tem movimento algum no campo da significação, o uso de “etnicidade” para os vivos torna-se puramente apreciativo, embora seja insensato não admitir seus efeitos perigosos e fatais.

A “etnicidade” percebida como tempo mítico permite que um escritor performe uma variedade de movimentos conceituais de uma só vez. Sob sua hegemonia, o corpo humano se torna um alvo indefeso do estupro e veneração, e o corpo, em sua fase material e abstrata, uma fonte para metáfora. Por exemplo, o “emaranhado de patologias” de Moynihan fornece a

estratégia descritiva para o quarto capítulo de seu trabalho, que sugere que o “insucesso” dos homens pretos das classes mais baixas é primeiramente culpa das mulheres pretas, que obtêm êxito fora de todas as proporções, tanto para seus números na comunidade quanto para o exemplo paradigmático perante a nação: “A nossa sociedade é uma sociedade que pressupõe a liderança masculina nos assuntos públicos e privados. (...) Uma subcultura, como a do Negro estadunidense, na qual esse não é o padrão, é colocada em distinta desvantagem.”<sup>7</sup> Entre gráficos e diagramas, solicita-se que consideremos o impacto da medida qualitativa sobre o desempenho do homem preto em exames padrões, matrícula em escolas de ensino superior e formação profissional etc. Mesmo que Moynihan ressoe uma crítica a seu próprio argumento aqui, ele rapidamente afasta-se de suas possibilidades, sugerindo que os homens pretos deveriam reinar porque é assim que a cultura majoritária realiza as coisas: “É claramente uma desvantagem para um grupo minoritário operar sob um princípio, enquanto a grande maioria da população opera sob outro.”<sup>8</sup> Essas pessoas que vivem a partir de um reconhecido padrão “matriarcal” são, portanto, apanhadas em um estado de “patologia” social.

Mesmo que Filhas tenham sua própria agenda com referência a esta ordem de Pais (imaginando, por enquanto, que a ficção de Moynihan – e outras como essa – não representa uma ficção adequada e que há, uma vez que o des-cobrimos, um Pai aqui), meu argumento – que esses sujeitos sociais e culturais fazem duplos, instáveis em suas respectivas identidades – efetivamente nos transporta para um terreno histórico comum, a ordem sociopolítica do Novo Mundo. Essa ordem, com sua sequência humana escrita em sangue, *representa* para seus povos africanos e indígenas um cenário *real* de mutilação, desmembramento e exílio. Em primeiro lugar, seu Novo Mundo, a condição diaspórica marcou *um roubo do corpo* – um corte intencional e violento (e inimaginável desta distância) do corpo cativo de sua força de vontade, de seu desejo ativo. Sob essas condições, perdemos pelo menos a *diferença de gênero no re-*

5 No original, “always tense”. “Tense”, em inglês, refere-se à forma verbal que indica o tempo de uma ação ou o estado de um ser, sendo dividido em presente (present tense), passado (past tense) e futuro (future tense). O emprego dessa expressão pela autora parece sugerir a indissociabilidade entre essas três temporalidades, pois, ainda que inscritas em um “puro presente”, as “Famílias” de Moynihan também se associam ao passado da escravidão e ao futuro. (N.T.)

6 Ver R. Barthes, “Myth Today”, in *Mythologies*, p. 109-159; especialmente p. 122-123

7 D. P. Moynihan, op. cit., p. 75.

8 Idem.

sultado, e o corpo feminino e o corpo masculino tornam-se um território de manobra cultural e política, em nada relacionado ao gênero, específico do gênero. Mas este corpo, pelo menos do ponto de vista da comunidade cativa, foca um espaço privado e particular, no qual pontos de convergência das fortunas biológicas, sexuais, sociais, culturais, linguísticas, ritualísticas e psicológicas se juntam. Essa profunda intimidade de detalhes interligados é perturbada, no entanto, por significados e usos impostos externamente:

- 1) o corpo cativo se torna a fonte de uma sensualidade irresistível e destrutiva;
- 2) ao mesmo tempo – em espantosa contradição – o corpo cativo se reduz a uma coisa, tornando-se *ser para* o captor;
- 3) nessa ausência *desde* uma posição de sujeito, as sexualidades capturadas fornecem uma expressão física e biológica de “outridade”;
- 4) como uma categoria de “outridade”, o corpo cativo se traduz em um potencial para o pornotrópico e corporifica uma pura impotência física que desliza para uma “impotência” mais geral, ressoando por meio de vários centros de significado humano e social.

Eu faria, no entanto, uma distinção neste caso entre “corpo” e “carne” e imporia essa distinção como a central entre posições de sujeito cativo e libertado. Nesse sentido, antes do “corpo” existe a “carne”, aquele grau zero de conceituação social que não escapa da dissimulação sob a escova do discurso ou dos reflexos da iconografia. Mesmo que as hegemonias europeias, em conjunto com o “intermediário” africano, roubassem corpos – alguns deles femininos – das comunidades da África Ocidental, consideramos essa irreparabilidade humana e social como crimes graves contra a *carne*, uma vez que a pessoa de mulheres africanas e homens africanos registrou as feridas. Se pensamos na “carne” como uma narrativa primária, então queremos dizer que ela está cauterizada, dividida, rasgada em pedaços, rebitada no buraco do navio, caída ou “fugida” para o mar.

Um dos aspectos mais pungentes do estudo contemporâneo de William Goodell sobre os códigos escravistas da América do Norte dá expressão precisa às torturas e instrumentos do cativo. Relatando um exemplo das observações de Jonathan Edwards sobre as torturas da escravização, Goodell narra: “O golpe do chicote está o dia todo nos ouvidos de quem está na plantação ou nas vizinhanças, e é usado com tamanha destreza e severidade não apenas para lacerar a pele, mas também para arrancar pequenas porções da carne em quase todas as etapas.”<sup>9</sup> As especificações anatômicas da ruptura, do tecido humano alterado, assumem a descrição objetiva de uma prosa de laboratório – olhos destruídos pelo espancamento, braços, costas, crânios marcados e identificados com ferro em brasa, uma mandíbula esquerda, um tornozelo direito, perfurados; dentes faltando, conforme o trabalho calculado de ferro, chicotes, correntes, facas, da patrulha canina, da bala.

Essas marcas indecifráveis no corpo cativo geram uma espécie de hieróglifos da carne cujas severas disjunções passam a ser ocultadas da visão cultural por meio da cor da pele. Podemos perguntar se esse fenômeno de marcação e identificação realmente “se transfere” de uma geração para outra, encontrando suas várias *substituições simbólicas* em uma eficácia de significados que repetem os momentos iniciais? Como Elaine Scarry descreve os mecanismos de tortura,<sup>10</sup> essas lacerações, feridas, fissuras, rasgos, cicatrizes, aberturas, rupturas, lesões, rasgos, perfurações da carne criam a distância entre o que eu designaria de *vestibularidade* cultural e a *cultura*, cujo aparato estatal, incluindo juizes, advogados, “proprietários”, “condutores de almas” [*soul drivers*], “capatazes” e “homens de Deus”, aparentemente está em conluio com um protocolo de “busca e destruição”. Este corpo, cuja carne leva a mulher e o homem às fronteiras da sobrevivência, suporta pessoalmente as marcas de um texto cultural cujo interior foi virado ao avesso.

<sup>9</sup> W. Goodell, *The American Slave Code in Theory and Practice Shown by Its Statutes, Judicial Decisions, and Illustrative Facts*, p. 221.

<sup>10</sup> E. Scarry, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, p. 27-59.

A carne é a concentração de “etnicidade” que os discursos críticos contemporâneos não reconhecem nem refutam. É essa entidade de “carne e sangue”, no vestibulo (ou na “pré-visualização”) de uma América do Norte colonizada, que é essencialmente ejetada do “Corpo Feminino na Cultura Ocidental,”<sup>11</sup> mas produz uma boa teoria, ou uma “história dela”<sup>12</sup> comemorativa para querer “esquecer”, ou para dizer não perceber, que o sujeito africano feminino, sob essas condições históricas, não é apenas alvo de estupro – em certo sentido, uma violação interiorizada do corpo e da mente –, mas também o tema de atos especificamente *externalizados* de tortura e prostração que imaginamos como o domínio peculiar da brutalidade *masculina* e da tortura infligida por outros homens. Um corpo feminino pendurado no galho de uma árvore ou com o seio sangrando em um dia qualquer de trabalho no campo porque o “capataz”, a uma chicotada de distância, arrebentou e arregaçou sua carne adiciona uma dimensão lexical e viva às narrativas das mulheres na cultura e na sociedade.<sup>13</sup> Esta cena materializada da carne feminina desprotegida – da carne feminina “*desgenerificada*” – oferece uma práxis e uma teoria, um texto para viver e para morrer, e um método para ler a ambos através de suas diversas mediações.

Entre a miríade de usos em que a comunidade escravizada foi colocada, Goodell identifica seu valor para a pesquisa médica: “Sortimentos de Negres doentes, *danificados* e deficientes, consideradas incuráveis e de outra forma sem valor são *comprades*, ao que parece (...), por instituições médicas, para serem experimentadas e operadas, para fins de ‘educação médica’ e para o interesse da ciência médica”.<sup>14</sup> Do *Charleston Mercury* de 12 de outubro de 1838, Goodell nota este anúncio:

Para agricultores e outros. – Procuram-se cinquenta Negres, qualquer pessoa tendo Negres doentes, consideradas incuráveis por seus respectivos médicos,

e que desejam se desfazer deles, o Dr. S. pagará em dinheiro por Negres afetados com escrófula, ou mal do rei, hipocondriasmio confirmado, apoplexia, doenças do fígado, rins, baço, estômago e intestinos, bexiga e seus apêndices, diarreia, disenteria etc. O maior preço à vista será pago no pedido conforme acima em Church Street, nº 110, Charleston.<sup>15</sup>

Essa lucrativa “atomização” do corpo cativo fornece outro ponto de vista sobre a carne dividida: perdemos qualquer indício ou sugestão de uma dimensão da ética, de relação entre a personalidade humana e suas características anatômicas, entre uma personalidade humana e outra, entre a personalidade humana e as instituições culturais. Nessa medida, os procedimentos adotados para a carne cativa demarcam uma objetificação total, pois toda a comunidade cativa torna-se um laboratório vivo.

O corpo cativo, então, traz ao foco uma reunião de realidades sociais, bem como uma metáfora para o *valor*, tão completamente entrelaçadas em suas ênfases literais e figurativas que as distinções entre elas são praticamente inúteis. Mesmo que a carne/corpo cativa tenha sido “liberada”, e ninguém precisa fingir que até as aspas não *importam*, a atividade simbólica dominante, a episteme dirigente, que emite a dinâmica de nomeação e avaliação, permanece baseada nas metáforas originárias do cativo e da mutilação, de modo que é como se nem o tempo, nem a história, nem a historiografia e seus tópicos mostrassem movimento enquanto o sujeito humano é “assassinado” de novo e de novo pelas paixões de um arcaísmo sem sangue e anônimo, mostrando-se em disfarces sem fim. O jovem Chick Mallison, de Faulkner em *The Mansion*, chama “isso” por outros nomes – “o antigo medo subterrâneo atávico (...)”.<sup>16</sup> E eu chamaria de a Grande e Longa Vergonha Nacional. Mas as pessoas não falam mais dessa forma – é “constrangedor”, assim como a recuperação de corpos femininos mutilados provavelmente será “um retrocesso” para algumas pessoas. Nem a cara envergonhada constrangida nem o não-olhar-para-trás auto-

<sup>11</sup> Ver S. R. Suleiman, *The Female Body in Western Culture*.

<sup>12</sup> A autora utiliza “herstory”, termo usado para designar uma história escrita de um ponto de vista feminista ou com atenção às experiências de mulheres. (N.E.)

<sup>13</sup> A. Y. Davis, *Women, Race, and Class*, p. 9.

<sup>14</sup> W. Goodell, *op. cit.*, p. 86, 87; ênfases de Goodell.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 87; ênfases de Goodell.

<sup>16</sup> W. Faulkner, *The Mansion*, p. 227.

confiante são de muito interesse para nós e não ajudarão em nada se o rigor for o nosso sonho. Podemos admitir, no mínimo, que paus e tijolos *podem* quebrar nossos ossos, mas as palavras certamente nos *matarão*.

A ordem simbólica que desejo traçar nesta escrita, chamando-a de uma “gramática estadunidense”, começa do “começo”, que é realmente uma ruptura e um tipo radicalmente diferente de continuação cultural. As mudanças demográficas massivas, a formação violenta de uma consciência africana moderna, que ocorrem no continente subsaariano durante os ataques iniciais que abrem o Tráfico de Escravos Atlântico no século XV do nosso Cristo, interromperam centenas de anos da cultura preta africana. Escrevemos e pensamos, então, sobre um resultado de aspectos da vida afro-americana nos Estados Unidos sob a pressão desses eventos. Posso também acrescentar que a familiaridade desta narrativa não faz nada para aplacar a fome de memória gravada; nem a persistência do repetido rouba esses eventos, bem conhecidos e frequentemente contados, de seu poder de, até hoje, alarmar. Em um sentido muito real, cada escrita como revisão faz a “descoberta” mais uma vez.

## 2

As narrativas de pessoas africanas e de seus descendentes, embora não tão numerosas naqueles primeiros séculos do “tráfico execrável” como a pesquisadora gostaria, sugerem, em sua rara ocorrência, que as ondas de choque visual disparadas quando africanos e europeus “se encontraram” reverberaram em ambos os lados do encontro. A narrativa de *Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African. Written by Himself*, publicada pela primeira vez em Londres em 1789, deixa bem claro que os primeiros europeus que Equiano observou, no que hoje é solo nigeriano, eram tão irreais para ele quanto ele e os outros devem ter sido para os captores europeus. A crueldade desses “brancos de aparências horríveis, rostos vermelhos e cabelos longos”, desses “espíritos”, como diria o narrador, ocupa várias páginas da atenção de Equiano, ao lado de um relato em primeira mão

da vida íntima nigeriana.<sup>17</sup> Temos justificativa para considerar o resultado da experiência de Equiano da mesma maneira que ele mesmo pode ter considerado – como uma “queda”, como uma verdadeira descida à perda de força comunicativa.

Se, como Todorov aponta, os povos maia e asteca “perderam o controle da comunicação”<sup>18</sup> à luz da intervenção espanhola, podemos observar, da mesma forma, que Vassa acaba entre homens cuja linguagem não é apenas estranha para ele, mas cujos hábitos e práticas lhe parecem “espantosos”:

[O mar, o navio negreiro] me encheram de espanto, que logo se converteu em terror, quando eu fui carregado a bordo. Fui imediatamente tocado e revirado dos pés à cabeça para ver se estava sadio, por alguns membros da equipe; e agora estava convencido de que havia entrado em um mundo de maus espíritos e que eles iriam me matar. Suas compleições, também, diferindo muito da nossa, seus cabelos longos e a língua que falavam (que era diferente de qualquer uma que eu já tivesse ouvido) uniram-se para me confirmar nesta crença.<sup>19</sup>

A parte capturadora não só “adquire” o direito de dispor do corpo cativo como bem entender, mas ganha, consequentemente, o direito de nomear e “nomeá-lo”: Equiano, por exemplo, identifica pelo menos três nomes diferentes que lhe são dados nas inúmeras passagens entre sua terra natal no Benin e a colônia de Virgínia, esta última e a Inglaterra – “Michael”, “Jacob”, “Gustavus Vassa”.<sup>20</sup>

Os apelidos pelos quais as mulheres afro-estadunidenses foram chamadas, vistas ou imaginadas na cena do Novo Mundo – as linhas iniciais deste ensaio fornecem exemplos – demonstram os poderes de distorção que a comunidade dominante apreende como sua prerrogativa ilegítima. A “Família Negra” de Moynihan, então, pega emprestado suas energias

17 O. Equiano, “The Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, The African, Written by Himself”, in *Great Slave Narratives*, p. 27 e seguintes.

18 T. Todorov, *The Conquest of America: The Question of the Other*, p. 61.

19 O. Equiano, op. cit., p. 27.

20 Ibid., p. 35-36.

narrativas da grade de associações, das dobras semânticas e icônicas enterradas profundamente no passado coletivo, que vêm cercar e significar a pessoa cativa. Embora não haja um ponto absoluto de iniciação cronológica, podemos repetir certos pontos de impressão familiares que dão forma ao negócio da nomeação desumanizada. Esperando encontrar uma referência direta e ampliada às mulheres africanas durante os anos iniciais do Tráfico, quem observa sempre desaponta-se com o fato de que esta temática cultural esteja escondida sob os poderosos destroços do relato detalhado, nas entrelinhas dos enormes registros de empreitadas comerciais que ultrapassam o senso de clareza que nós acreditávamos ter ganhado com relação a essa humilhação coletiva. A enorme documentação de quatro volumes de Elizabeth Donnan<sup>21</sup> se torna um exemplo disso.

Voltando-nos diretamente para esta fonte, descobrimos o que não esperávamos encontrar – que este aspecto da pesquisa se torna problemático e que as observações de um campo de costumes e suas sociometrias relacionadas são uma consequência da indústria do “outro exterior”,<sup>22</sup> chamada mais tarde de “antropologia”. Os homens europeus que lideraram e capitanearam essas galés e que policiaram e encurralaram, por três séculos de vida humana, esses seres humanos em centenas de navios, de Liverpool a Elmina ou à Jamaica; das Ilhas Cayenne aos portos de Charleston e Salem, não tinham curiosidade por esta “carga” que sangrava, embalada como tantas sardinhas vivas entre os objetos imóveis. Essa cegueira obscena inveterada pode ser negada, categoricamente, como uma possibilidade por *qualquer pessoa*, exceto que nós sabemos que isso aconteceu.

21 A historiadora estadunidense Elizabeth Donnan coletou documentos referentes ao tráfico de pessoas africanas escravizadas, agrupando-os em quatro volumes. Os materiais consideram a escravidão do século XV ao XVII, e abarcam o todo do empreendimento europeu de escravização, considerando a participação de portugueses, espanhóis, ingleses, franceses e holandeses no tráfico de escravizadas. *Documents Illustrative of the History of the Slave Trade to America* é dividido em 4 volumes: Volume I - 1441-1700; Volume II - The Eighteenth Century; Volume III - New England and the Middle Colonies; Volume IV - The Border Colonies and Southern Colonies. E. Donnan, *Documents Illustrative of the History of the Slave Trade to America*, vol. 4. (N.E.)

22 T. Todorov, op. cit., p. 3.

O primeiro volume de Donnan cobre três séculos de “descoberta” e “conquista” europeia, começando cinquenta anos antes do devoto Cristóvão, *Christum Ferens*, o portador de Cristo, reivindicar o que ele pensava serem as “Índias”. Da “Crônica da Descoberta e Conquista da Guiné, 1441-1448” de Gomes Eanes de Azurara,<sup>23</sup> aprendemos que os portugueses provavelmente ganharam a distinção duvidosa de terem introduzido pessoas africanas negras ao mercado europeu de servidão. Também somos lembrados de que “Geografia” não é um dom divino. Muito pelo contrário, suas fronteiras foram alteradas durante a “Era da Conquista” europeia em um desespero vertiginoso, de acordo com os ditames dos exércitos conquistadores, os ditos dos preladados, a miopia peculiar da mente cristã medieval. Procurar pelo “rio Nilo”, por exemplo, segundo a noção portuguesa do século XV, é uma brincadeira de alguém. Por tudo o que os “exploradores” pré-colombianos sabiam sobre as ciências da navegação e geografia, surpreende-nos que mais partes deles não tenham acabado por “descobrir” a Europa. Talvez, de um certo ângulo, isso seja precisamente tudo o que eles encontraram – uma leitura alternativa do ego. Portugueses, sem saberem para onde corria o Nilo, pelo menos compreenderam de imediato que havia homens e mulheres mais escuras que eles, mas não eram especificamente bem informados, ou engenhosos, a respeito das várias famílias e grupos representados por essas pessoas. De Azurara<sup>24</sup> registra encontros com “mouros”, “mouras”, “mulatas” e pessoas “pretas como etíopes”,<sup>25</sup> mas parece que a “Terra da Guiné”, ou de “Homens Pretos” ou de “Negres”,<sup>26</sup> estava localizada em qualquer lugar ao sudeste de Cabo Verde, das Canárias e do rio Senegal, olhando para uma versão europeia do século XVIII do continente subsaariano ao longo da costa da África Ocidental.<sup>27</sup>

23 E. Donnan, op. cit., vol. 1, p. 18-41.

24 Gomes Eanes de Azurara foi o cronista régio durante o período do reinado de D. Afonso V, rei de Portugal e Algarves de 1438 a 1481. (N.E.)

25 G. E. De Azurara, “The Chronicle of the Discovery and Conquest of Guinea”, in *Documents Illustrative of the History of the Slave Trade to America*, vol. 1, p. 28.

26 G. E. De Azurara, op. cit., p. 35.

27 E. Donnan, op. cit., vol. 1, frontispício.

Três distinções genéticas estão à disposição do olho português, junto com os riffs de melanina na pele: em um campo de cativos, algumas pessoas observadas são “brancas o suficiente, bonitas de se ver e bem-proporcionadas”. Outras são menos “brancas, como mulates”, e ainda outras “pretas como etíopes, e tão feias, tanto nas feições quanto no corpo, que quase parecem (para quem as viu) as imagens de um hemisfério inferior”.<sup>28</sup> Por implicação, esse “terceiro tipo”, representando o fenótipo mais aberrante para o olho observador, incorpora a comunidade linguística mais desconhecida para os europeus. Os tradutores árabes entre os europeus poderiam pelo menos “falar” com “mouros” e instruí-los a se redimirem ou algo do tipo...

Tipicamente, há nesta gramática de descrição a perspectiva de “declinação”, não de simultaneidade, e seu ponto de iniciação é solipsista – começa com um eu [*self*] narrativo, em uma aparente unidade de sentimento, e ao contrário de Equiano, que também via “feio” quando olhava para fora, este eu [*self*] coletivo descobre os meios pelos quais subjugar o “código estrangeiro de consciência”, cuja diferença mais facilmente notável e irremediável é percebida na cor da pele. Na época da narrativa de De Azurara em meados do século XV e um século e meio antes do “velho bode preto” shakespeariano de um Oteló “acasalar com” aquela “ovelha branca” de uma Desdêmona, a magia da cor da pele já está instalada como fator decisivo nas transações humanas.

Na narrativa de De Azurara, observamos homens olhando para outros homens, já que “mulher” é aqui subsumido à categoria geral de estranhamento. Poucos lugares nestes trechos extraem um espaço feminino distinto, embora haja momentos de descrição que percebem as cativas nas implicações da função sociocultural. Quando o campo de pessoas cativas (referido acima) é dividido entre espoliadores, nenhuma atenção é dada as relações, pois os pais são separados dos filhos, os maridos das esposas, os irmãos das irmãs e irmãos, as mães dos filhos – homens e mulheres. Parece claro que o programa político do cristianismo europeu promove essa visão hierárquica entre os homens, embora permaneça intrigante para nós exatamente

43  
como essa versão do cristianismo transforma o “pagão” também no “feio”. Parece que os seres humanos surgiram com graus de “justo” e depois o “horrrível”, com seus sobretons de bestialidade como o oposto de “justo”, todos por si só, sem direção de cena, embora haja a curiosa e ardente exceção do Sócrates de Nietzsche, que era o mais feio, sábio e melhor cidadão de Atenas. A coreografia intimista que o narrador português coloca entre o “infiel” e o “feio” transforma uma parceria de dançarinos numa única figura. Uma vez que “infiéis”, indiscriminados das três escalas portuguesas de cor da pele, são transportados para a Europa, eles se tornam um fator humano *alterado*:

E assim seu destino agora era totalmente contrário ao que tinha sido, já que antes viviam na perdição da alma e do corpo; de suas almas, visto que ainda eram pagãos, sem a clareza e a luz da Santa Fé; e de seus corpos, visto que viviam como bestas, sem qualquer costume de seres razoáveis – porque não tinham conhecimento de pão e vinho e estavam sem cobertura de roupas ou alojamento de casas; e pior do que tudo, pela grande ignorância que possuíam, em que não tinham compreensão do bem, mas apenas sabiam viver na preguiça bestial.<sup>29</sup>

O fator humano alterado proporciona uma alteridade do ego europeu, uma invenção ou “descoberta” tão decisiva em toda a sua gama de implicações sociais como o nascimento de um recém-nascido. De acordo com os alinhamentos semânticos da passagem extraída, a pessoalidade, para esse observador europeu, localiza uma determinação imediatamente externa e superficial, medida por categorias *especulares* e opostas arbitrariamente: o fato de que esses “pagãos” não tivessem “pão” e “vinho” não significava que não tivessem banquetes, como Equiano observa sobre a dieta do Benin, em 1745, na província de Essaka:



Nossa maneira de viver é totalmente simples; pois os nativos ainda não estão familiarizados com os refinamentos da culinária que corrompem o gosto; novilhos, cabras e aves fornecem a maior parte de sua comida. (Estes constituem igualmente a principal riqueza do país e os artigos principais de seu comércio). A carne é geralmente cozida em uma panela; para torná-la saborosa, às vezes usamos pimenta e outros temperos, e temos sal feito de cinzas de madeira. Nossos vegetais são principalmente bananas, inhames, feijão e milho indiano. O chefe da família costuma comer sozinho; suas esposas e escravos também têm suas mesas separadas.<sup>30</sup>

Assim como *fufu* serve à dieta ganense hoje como um substituto de amido e pão, o vinho de palma (um item com o mesmo nome no paladar do século XVIII da comunidade do Benin) não precisa ser um vinho caríssimo e vice-versa para imaginar que uma convidada, digamos, tenha gostado. O fato de os arranjos habitacionais africanos do século XV não se assemelharem ao que era familiar ao narrador de De Azurara não significa necessariamente que as comunidades africanas que ele encontrou não tinham moradias. Mais uma vez, a narrativa de Equiano sugere que, pelo menos em meados do século XVIII, os padrões africanos de vida não eram apenas bastante distintos em suas implicações sociométricas, mas também sua arquitetura refletia com precisão o clima e a disponibilidade de recursos nas circunstâncias locais: "Essas casas nunca ultrapassam um andar de altura; são sempre construídas de madeira ou estacas cravadas no solo, cruzadas com barbilhões e cuidadosamente rebocadas por dentro e por fora".<sup>31</sup> O impulso hierárquico em ambas as narrativas de De Azurara e Equiano traduz todas as diferenças percebidas como uma degradação ou transcendência fundamental, mas, pelo menos no caso de Equiano, as práticas culturais não são observadas em qualquer conexão íntima com a cor da pele. Para todos os efeitos, a política da melanina, não

45  
isolada em seus estranhos poderes dos imperativos de uma economia mercantil e competitiva dos Estados-nação europeus, fará da "transcendência" e da "degradação" a base de uma violência histórica que reescreverá as histórias da Europa moderna e da África preta. Esses elementos nominativos mutuamente excludentes acabam apoiando-se na mesma semântica dominante – o a-histórico ou os sintomas do "sagrado".

Em agosto de 1518, Francisco de Los Cobos, secretário do rei espanhol, sob a égide de uma poderosa negação, pôde ordenar que "4 mil escravos negros, machos e fêmeas, fossem levados, desde que fossem cristãos", para o Caribe, para "as ilhas e o continente do mar oceano já descoberto ou a ser descoberto".<sup>32</sup> Embora a conhecida "Passagem do Meio" ["Middle Passage"] pareça a quem investiga um vasto pano de fundo sem fronteiras no tempo e no espaço, ela é relacionada nos relatos de Donnan à abertura de todo o hemisfério ocidental para os fins específicos de escravização e colonização. A narrativa de De Azurara pertence, então, a um discurso de apropriação cujas estratégias serão fatais para as comunidades ao longo da costa da África Ocidental, estendendo-se, segundo Olaudah Equiano, por "3 400 milhas, do Senegal a Angola, e [incluirá] uma variedade de reinos".<sup>33</sup>

As condições da "Passagem do Meio" estão entre as narrativas mais incríveis disponíveis para quem estuda, pois ainda não é facilmente imaginável. Mais tarde, nas crônicas do tráfico de escravos no Atlântico, o parlamento britânico considerou discussões sobre possíveis "regulamentos" para navios negreiros. Um capitão chamado Perry visitou o porto de Liverpool, e entre os navios que inspecionou estava "The Brookes", provavelmente a imagem mais conhecida da galé de escravos com sua representativa *personae* gravada em desenho como tantas figuras caricatas. O segundo volume de Elizabeth Donnan traz o "Plano Brookes", junto com uma delineação elaborada de suas dimensões a partir do relato investigativo do próprio Perry: "Vamos supor agora (...) que cada homem escravo deva ter um espaço de 1,8 m por 40 cm, cada mulher 1,77 m por 40 cm, cada menino

30 O. Equiano, op. cit., p. 8

31 O. Equiano, op. cit., p. 9.

32 E. Donnan, op. cit., vol. 1, p. 42.

33 O. Equiano, op. cit., p. 5.

1,52 m por 35 cm e cada menina de 1,4 metros por 30 cm (...).<sup>34</sup> O proprietário do "The Brookes", James Jones, recomendou que "cinco mulheres fossem calculadas como quatro homens, e três meninos ou meninas como iguais a duas pessoas adultas".<sup>35</sup> Essas desigualdades em escala complementam os termos dominantes do projeto desumanizador, desgenerificador e desfigurador de pessoas africanas que o narrador de *De Azurara* pode ter reconhecido. Foi-me apontado que essas medidas revelam a aplicação da regra de gênero às condições materiais da Passagem, mas eu sugeriria que "generificar" ocorre dentro dos limites do doméstico, uma metáfora essencial que então espalha seus tentáculos para o sujeito masculino e feminino sobre um campo mais amplo de propósitos humanos e sociais. A domesticidade parece ganhar força por meio de uma origem comum de ficções culturais que se alicerçam na especificidade dos nomes próprios, mais precisamente de um patronímico, que, por sua vez, situa essas pessoas "cobertas" por ele em um determinado lugar. Ao contrário, a carga de um navio pode não ser considerada como um elemento doméstico, embora a embarcação que a transporta seja, às vezes, romanticamente (ironicamente?) personificada como "ela". A carga humana de um navio negreiro – no apagamento e na remissão fundamentais da família africana e dos nomes próprios – oferece uma *contra*-narrativa às noções do doméstico.

Essas pessoas africanas na "Passagem do Meio" foram literalmente suspensas no "oceânico", se pensarmos neste último em sua orientação freudiana como uma analogia para a identidade indiferenciada: removidas da terra e da cultura nativa, e ainda não "estadunidenses", essas pessoas cativas, sem nomes que seus captores reconhecessem, estavam em movimento através do Atlântico, mas também não estavam em lugar algum. Visto que, em qualquer dia, podemos imaginar que as personalidades cativas não sabiam onde estavam, poderíamos dizer que foram culturalmente "desfeitas", jogadas no meio de uma escuridão figurativa que "expôs" seus destinos a um curso desconhecido. Muitas vezes, para os capitães dessas galés, a ciência

da navegação da época não era suficiente para garantir o destino pretendido. Podemos dizer que o navio negreiro, sua tripulação e sua carga humana representam uma riqueza selvagem e devoluta de *possibilidades* que é não interrompida, não "contada"/"contabilizada" ou diferenciada até que seu movimento ganhe a terra a milhares de milhas de distância do ponto de partida. Sob essas condições, não se é nem mulher nem homem, pois ambos os sujeitos são "contabilizados" como *quantidades*. A mulher na "Passagem do Meio", como a massa física aparentemente menor, ocupa "menos espaço" em uma economia monetária diretamente traduzível, mas ela é quantificável pelas mesmas regras de contabilidade que sua contrapartida masculina.

Não é apenas difícil para quem estuda encontrar a "mulher" na "Passagem do Meio", mas também, como observa Herbert S. Klein, "o número de mulheres africanas no tráfico de escravos do Atlântico em nada era parecido com o número de homens africanos. Em todas as idades, os homens superavam as mulheres nos navios negreiros vindos da África com destino à América".<sup>36</sup> Embora essa observação não mude a realidade do cativo e da servidão das mulheres africanas nas comunidades do Novo Mundo, ela oferece uma perspectiva a partir da qual se pode contemplar o comércio *interno* de escravos africanos, que, segundo os africanistas, continuou sendo um mercado predominantemente *feminino*. Klein, no entanto, afirma que as mulheres forçadas ao tráfico foram segregadas "dos homens para fins de policiamento".<sup>37</sup> Ele afirma que ambos "receberam o mesmo espaço entre os conveses... e ambos foram alimentados com a mesma comida".<sup>38</sup> Não está totalmente claro nas observações de Klein *para quem* a "polícia" mantinha vigilância. É certamente conhecido a partir de evidências apresentadas no terceiro volume de Donnan ("New England and the Middle Colonies") que insurreições eram frequentes e temidas na passagem, e ainda não encontramos muitas evidências para apoiar a tese de que mulheres cativas participavam de atividades insur-

34 H. S. Klein, "African Women in the Atlantic Slave Trade", in *Women and Slavery in Africa*, p. 29.

37 *Ibid.*, p. 35.

38 *Idem.*

34 E. Donnan, *op. cit.*, vol. 2, p. 502.

35 *Idem.*

regionais.<sup>39</sup> Porque era a regra, no entanto, e não a exceção, que a mulher africana, tanto nas culturas africanas nativas quanto no que se torna seu “lar”, realizasse tarefas de trabalho físico pesado – a ponto de que o “escravo” quintessencial *não* seja um homem mas uma mulher –, nos admiramos com a aparente docilidade do sujeito, garantindo-lhe uma “feminização” que a escravidão mantinha sob controle. Na verdade, em toda a torrente de discurso que examinei para este escrito, os atos de escravização e as respostas a ela compreendem um engajamento mais ou menos agonístico de hostilidades confrontacionais entre homens. As evidências visuais e históricas revelam que o discurso dominante sobre o assunto é incompleto, assim como as *contra*-evidências são inadequadas: a violação sexual das cativas e sua própria raiva expressa contra seus opressores não constituíam eventos que os capitães e suas tripulações se apressassem em registrar em cartas às empresas patrocinadoras, ou os filhos a bordo em cartas para suas mães em New England.

Suspeita-se que há várias maneiras de capturar um pássaro, de modo que a insurreição pode ter envolvido, de vez em quando, meios bem mais sutis que o motim no “Felicity”,<sup>40</sup> por exemplo. De qualquer forma, temos pouquíssima noção no registro escrito da vida de mulheres, crianças e bebês na “Passagem do Meio”, e nenhuma ideia do destino da grávida cativa e do nascituro, cuja temática alarmante bell hooks aborda no capítulo de abertura de seu trabalho precursor.<sup>41</sup> Com a condução de hooks, entretanto, podemos supor que a “reprodução da maternidade” nesta instância histórica traz poucos dos benefícios de um gênero feminino *patriarcalizado*, que, de um ponto de vista, é o *único* gênero feminino que existe.

O relativo silêncio do registro sobre esse ponto constitui uma porção das lacunas inquietantes que a investigação feminista busca preencher. Tal silêncio é o apelido da distorção, do desconhecido fator humano que um discurso público revisado desfaría e revelaria. Esta temática cultural inscreve-se histo-

ricamente como anonimato/anomia em vários documentos públicos das (des)venturas europeu-americanas, desde o português De Azurara em meados do século XV, ao Henry Laurens da Carolina do Sul no século XVIII.

O que confunde e enriquece a imagem é precisamente a mesmice do retrato anônimo que se adere tenazmente por toda a divisão de gênero. Nas colunas verticais de relatos e livros-fiscais que compreendem o trabalho de Donnan, os termos “Negros” e “Escravos” denotam um status comum. Por exemplo, as entradas em uma conta, de setembro de 1700 a setembro de 1702, são especificamente descritivas dos nomes dos navios e dos comerciantes privados em Barbados que receberão as mercadorias estipuladas, mas o “Número de negros” e a “Soma vendida por cabeça” são tão aritméticos que é como se essas adições e multiplicações pertencessem ao outro lado de uma equação.<sup>42</sup> Impressionamo-nos com os detalhes e a precisão que caracterizam esses relatos, como uma narrativa ou história, sempre implícita no *nome* de um homem ou mulher: “Wm. Webster”, “John Dunn”, “Thos. Brownbill”, “Robt. Knowles”. Mas o “outro” lado da página, por assim dizer, igualmente preciso, não mostra nenhum *rostro*. Parece que nada quebra a uniformidade desse disfarce. Se de nenhuma outra forma, a destruição do nome africano, dos parentescos, das conexões linguísticas e rituais é tão óbvia na folha de estatísticas vitais que tendemos a ignorá-la. Muito naturalmente, o traficante não está interessado, em nenhum sentido *semântico*, nessa “bagagem” que ele deve entregar, mas que ele não esteja é mais uma razão para pesquisar as implicações metafóricas de *nomear* como uma das principais fontes de uma amarga americanização para as pessoas africanas.

A perda do nome e da terra nativos fornece uma metáfora de deslocamento para outras características e relações humanas e culturais, incluindo o deslocamento da genitália, o desejo feminino e masculino que engendra o futuro. O fato de o acesso da pessoa escravizada a questões de seu próprio corpo não estar totalmente claro nesse período histórico coloca em crise todos os aspectos das relações de sangue, pois os captores

42 E. Donnan, op. cit., vol. 2, p. 25.

39 Ver D. G. White, *Ar'n't I A Woman? Female Slaves in the Plantation South*, p. 63-64.

40 Navio que traficou pessoas escravizadas para o Novo Mundo no século XVIII, no qual houve um levante contra os captores. (N.E.)

41 Ver b. hooks, *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*, p. 15-49.

aparentemente não se sentiam na obrigação de reconhecê-las. Na verdade, tentar entender como funcionavam as confusões de consanguinidade torna-se o projeto, pois o resultado vai longe para explicar a regra de gênero e sua aplicação à africana em cativeiro.

### 3

Embora os ensaios em *Women and Slavery in Africa* de Claire C. Robertson e Martin A. Klein tenham especificamente a ver com aspectos do comércio interno de escravos africanos, algumas de suas observações lançam luz sobre os cativos da diáspora. Pelo menos essas observações têm o benefício de alterar o tipo de perguntas que podemos fazer a esses capítulos silenciosos. Por exemplo, o ensaio de Robertson, que abre o volume, discute o termo “escravidão” em uma ampla variedade de relacionamentos. A pessoa escravizada como *propriedade* identifica o elemento mais familiar de uma proposição mais surpreendente. Mas sobrepor o *status de não ter parentesco* às exigências da propriedade pode ampliar nossa visão das condições de escravização. Olhando especificamente para documentos das sociedades de Songai e Daomé na África Ocidental, Claude Meillassoux elabora várias características da constelação propriedade/ausência de parentesco que são altamente sugestivas para nossos próprios propósitos, bastante diferentes.

Meillassoux argumenta que “a escravidão cria um agente econômico e social cuja virtude reside em estar fora do sistema de parentesco”.<sup>43</sup> Como o comércio atlântico envolveu formações sociais e étnicas heterogêneas em uma relação de poder explícita, certamente não podemos nos referir a “sistema de parentesco” exatamente da mesma forma que Meillassoux observa em funcionamento dentro do intrincado cálculo de descendência entre as sociedades da África Ocidental. No entanto a ideia se torna útil como um ponto de contemplação quando tentamos aguçar nosso próprio senso dos usos reprodutivos da mulher africana dentro do empreendimento diaspórico de es-

43 C. Meillassoux, “Female Slavery”, in *Women and Slavery in Africa*, p. 50.

cravização e da reprodução genética dos escravizados. Com efeito, em condições de cativeiro, a prole da mulher não “pertence” à Mãe nem é “aparentada” com o “proprietário”, embora este último a “possua” e, no caso afro-estadunidense por exemplo, muitas vezes a tenha gerado e, frequentemente, sem qualquer benefício de patrimônio. No traçado social que Meillassoux persegue, descendentes dos escravos, “estando desaparentados tanto de suas genitoras quanto de seus donos (...), encontram-se na situação de orfandade”.<sup>44</sup>

No contexto dos Estados Unidos, não poderíamos dizer que a descendência escravizada foi “feita órfã”, mas a criança de fato se torna órfã sob a pressão de uma ordem patronímica, patrifocal, patrilinear e patriarcal, homem/mulher na fronteira, cujo status humano e familiar, muito pela própria natureza do caso, ainda não havia sido definido. Eu chamaria esse forçado estado de violação de outra instância de formação cultural vestibular na qual o “parentesco” perde sentido, *uma vez que pode ser invadido a qualquer momento dado e arbitrário pelas relações de propriedade*. Certamente não quero dizer que os povos africanos no Novo Mundo não mantivessem os poderosos laços de sangue que unem as relações consanguíneas em uma rede de sentimento, de continuidade. É precisamente *essa* relação – não costumeiramente reconhecida pelo código da escravidão – que historiadores há muito identificam como a inviolável “Família Negra” e ainda sugerem que esta estrutura continua sendo uma das conquistas sociais afro-estadunidenses supremas em condições de escravização.<sup>45</sup>

Na verdade, o *reexame* da “Família Negra” na escravidão engendrou uma tradição de escritos historiográficos e sociológicos mais antiga do que geralmente pensamos. Ironicamente, *Negro Family in the United States*, de E. Franklin Frazier, provavelmente fornece a narrativa *contemporânea* mais próxima de conceitualização para o *Relatório Moynihan*. Originalmente publicado em 1939, o trabalho de Frazier foi submetido a duas revisões, em 1948 e 1966. Embora a perspectiva de Frazier sobre

44 Idem.

45 Ver J. Blassingame, *The Slave Community: Plantation Life in the Antebellum South*, p. 79.

essa conjunção familiar permanece basicamente sanguínea, eu apóiamos a leitura crítica de Angela Davis do "Matriarcado Negro" de Frazier: "Exceção no que diz respeito à vontade do senhor de escravos", afirma Frazier, esta figura matriarcal "desenvolveu um espírito de independência e um senso aguçado de seus direitos pessoais".<sup>46</sup> A "exceção" nesse caso tende a ser avassaladora, à medida que o "domínio" e a "força" da mulher afro-estadunidense passam a ser interpretados pelas gerações posteriores - tanto pretas quanto brancas, curiosamente - como uma "patologia", como um instrumento de castração. O ponto principal de Frazier, podemos supor, é que as afro-estadunidenses terem desenvolvido tal engenhosidade sob condições de cativeiro faz com que a "família" deva ser considerada uma de suas realizações sociais formidáveis. Essa linha de interpretação é seguida por Blassingame e Eugene Genovese,<sup>47</sup> entre outros historiadores dos EUA, e de fato assume uma centralidade de foco em nosso próprio pensamento sobre o impacto e o resultado do cativeiro.

Parece claro, no entanto, que "Família", como a praticamos e entendemos "no Ocidente" - a transferência *vertical* de uma linhagem, de um patronímico, de títulos e direitos, de bens imóveis e as prerrogativas de "dinheiro vivo", de *pais para filhos* e na suposta troca livre de laços afetivos entre um homem e uma mulher de *sua* escolha -, torna-se o privilégio miticamente reverenciado de uma comunidade livre e liberta. Nesse sentido, os povos africanos na diáspora histórica nada tinham a provar, se se tratasse de que não eram capazes de constituir "família" (leia-se "civilização"), visto que é espantosamente evidente, na narrativa de Equiano, por exemplo, que os africanos não apenas eram capazes do conceito e da prática de "família", incluindo "escravos", mas também de modos de elaboração e nomeação que eram pelo menos tão complexos quanto os da "família nuclear" "no Ocidente".

46 A. Y. Davis, *Women, Race, and Class*, p. 14.

47 E. F. Frazier, *The Negro Family in the United States*, p. 47, grifo meu.

48 E. Genovese, *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*, p. 70-75.

Decidir ou não se os sistemas de apoio que as pessoas afro-estadunidenses derivaram em condições de cativeiro devem ser chamadas de "família" ou de outra coisa me parece extremamente impertinente. A questão que permanece é que as pessoas cativas foram *forçadas* a padrões de *dispersão*, começando com o próprio tráfico, a um relacionamento *horizontal* de grupos de linguagem, formações de discurso, linhagens, nomes e propriedades pelos arranjos legais de escravização. É verdade que o mais "bem-intencionado" dos "senhores" (e deve ter havido *alguns*) *não alterou, e nem poderia*, os mandatos *ideológicos* e hegemônicos de dominação. Deve-se reconhecer que pessoas afro-estadunidenses, sob a pressão de uma ordem patriarcal hostil e compulsória, compelida e determinada a destruí-las ou preservá-las apenas a serviço e a mando da classe "mestra", exerceram um grau de coragem e vontade de sobreviver que assustam a imaginação até hoje. Embora crie uma boa história revisionista ler esse conto *liberalmente*, é provavelmente mais verdadeiro do que sabemos a esta distância (e mais verdadeiro do que a prática social contemporânea na comunidade poderia sugerir na ocasião) que a pessoa cativa desenvolveu, repetidamente, certos aspectos éticos e traços sentimentais que a ligavam, *através* da paisagem, a outros, muitas vezes vendidas de mão em mão, do mesmo e diferente sangue em um tecido comum de memória e inspiração.

Podemos escolher chamar essa conectividade de "família" ou "estrutura de apoio", mas esse é um caso bem diferente dos movimentos de uma ordem simbólica dominante, comprometida em manter a supremacia da raça. É essa ordem que força a "família" a se modificar quando não significa família do "senhor" ou enclave dominante. É esse movimento retórico e simbólico que declara primazia sobre qualquer outra reivindicação humana e social, e, nessa ordem política das coisas, "parentes", assim como a formação de gênero, não têm eficácia jurídica ou social decisiva.

Voltamos frequentemente às elaborações cuidadosas de Frederick Douglass sobre os arranjos de cativeiro e surpreendemo-nos a cada leitura com duas representações familiares dispersas, embora pungentemente relacionadas, que sugerem uma conexão entre "parentesco" e "propriedade". Douglass nos conta no início do capítulo de abertura de *Narrative of the Life of Frederick*

Douglass, *an American Slave*, de 1845, que foi separado na infância de sua mãe: "Por que essa separação é feita, eu não sei, a menos que seja para impedir o desenvolvimento da afeição da criança pela mãe e destruir a afeição natural da mãe pela criança. Esse é o resultado inevitável."<sup>49</sup>

Talvez uma das declarações que Meillassoux avança a respeito das formações nativas africanas de escravização possa ser colocada como uma questão contra a perspectiva do testemunho de Douglass: a reprodução genética do escravo e o reconhecimento dos direitos sobre sua prole seriam um freio à *lucratividade* da escravidão? E de que forma, em caso afirmativo? Vemos vagamente o caminho para formular uma resposta, especialmente para a segunda metade da pergunta e talvez para a primeira: não se deve permitir que a pessoa escravizada perceba que tem quaisquer direitos humanos que importem. Certamente, se o "parentesco" fosse possível, as relações de propriedade seriam prejudicadas, uma vez que a descendência então "pertenceria" a uma mãe e a um pai. No sistema que Douglass articula, a reprodução genética torna-se, então, não uma elaboração do princípio de vida em sua sobreposição cultural, mas uma extensão das fronteiras de propriedades proliferantes. Meillassoux chega a argumentar que "a escravidão existe onde a classe escrava é reproduzida por meio do aparato institucional: guerra e mercado".<sup>50</sup> Uma vez que, nos Estados Unidos, o mercado da escravidão identificava o principal meio institucional para manter uma classe de trabalho servil forçado, parece que a reprodução biológica dos escravos não era, por si só, suficiente para reforçar o *estado* de escravidão. Se, como Meillassoux afirma, "a feminilidade perde sua sacralidade na escravidão",<sup>51</sup> então o mesmo acontece com a "maternidade" como rito de sangue/direito feminino. Nessa medida, o corpo feminino em cativeiro localiza precisamente um momento de convergência de vetores políticos e sociais que marcam a carne como uma mercadoria primária de troca. Embora essa proposição esteja aberta para uma exploração mais aprofundada, basta dizer agora que

49 F. Douglass, *Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave*, p. 22.

50 C. Meillassoux, op. cit., p. 50.

51 *Ibid.*, p. 64.

55  
essa troca aberta de corpos femininos em estado bruto oferece uma espécie de texto primordial para a dinâmica de significação e representação que o feminino generificado desvendaria.

Para Douglass, a perda de sua mãe culmina na alienação de seu irmão e irmãs, que moram na mesma casa com ele: "A separação precoce de nossa mãe havia quase apagado o fato do nosso relacionamento da memória."<sup>52</sup> O que isso significa? A proximidade *física* dos irmãos sobrevive à morte da mãe. Eles entendem sua conexão no sentido físico, mas Douglass parece se referir a um laço *psicológico* cujo sucesso exige a presença da *mãe*. Poderíamos dizer, então, que *sentir* o parentesco *não* é inevitável? Que isso descreve um relacionamento que parece "natural", mas deve ser "cultivado" sob as condições materiais reais? Se a humanidade da criança se espelha inicialmente nos olhos de sua mãe ou na função materna, então podemos ser capazes de adivinhar que o sujeito social apreende toda a dinâmica de semelhança e parentesco por meio da mesma fonte.

Há uma sinonímia temática incrível nesse ponto entre aspectos de *Narrative* de Douglass e *The Autobiography of Malcolm X* de Malcolm El-Hajj Malik El-Shabazz.<sup>53</sup> Através da perda da mãe, neste exemplo contemporâneo, para a instituição de "insanidade" e do Estado – um século inteiro após a escrita de Douglass e sob condições sociais que podem ser designadas como uma neoescravidão pós-emancipação –, Malcolm e seus irmãos, despojados do pai ativista em uma emboscada semelhante às da Ku Klux Klan, não estão apenas amplamente dispersos em um terreno social improvisado, mas também apresentam sintomas de alienação e "desmemoriamto" que requerem muitos anos para serem curados, e mesmo assim, apenas por meio da ordem de prisão de Malcolm se transformaram, eventualmente, em uma ocorrência redentora.

A perda destrutiva da mãe natural, cuja relação biológica/genética com a criança permanece única e inequívoca, expõe o jovem escravizado à ambiguidade social e ao caos: à ambiguidade de sua paternidade e a uma estrutura de outros elementos relacionais, agora ameaçados, que declarariam a conexão de

52 F. Douglass, op. cit., p. 45.

53 M. El-Hajj Malik El-Shabazz, *Autobiography of Malcolm X*, p. 21 e seguintes.

jovens com um futuro genético e histórico por meio de seus próprios irmãos e irmãs. O fato de que o pai no caso de Douglass era provavelmente o “senhor”, de forma alguma especial para Douglass, envolve um paradoxo hediondo. A paternidade, na melhor das hipóteses uma suprema cortesia cultural, atenua-se aqui por um lado, ainda que sob um monstruoso acúmulo de poder sobre o outro. Alguém foi “feito” e “comprado” por moedas dispare, vinculando-se a uma origem comum de troca e dominação. O vínculo genético negado torna-se a principal estratégia de uma posse não negada, como se a interrogação sobre a identidade do pai – o espaço em branco onde seu nome próprio caberia – fosse respondida pelo fato, *de jure*, de uma posse material. “Isso é feito”, afirma Douglass, “obviamente para atender à sua luxúria [dos senhores] e gratificar seus desejos perversos lucrativos bem como prazerosos”.<sup>54</sup>

Se a mulher cativa e/ou seu opressor sexual obtinham “prazer” de suas seduções e casamentos não é uma pergunta que podemos fazer educadamente. Se o “prazer” é ou não possível sob condições que eu declararia como ausência de liberdade para ambas ou qualquer uma das partes, isso ainda não foi decidido. Na verdade, poderíamos ir tão longe a ponto de cogitar a possibilidade muito real de que “sexualidade”, como um termo de relacionamento e desejo implícito, seja algo duvidosamente apropriado, administrável ou preciso para *qualquer* um dos arranjos familiares sob um sistema de escravização, da família do senhor ao enclave cativo. Sob esses arranjos, o léxico habitual da sexualidade, incluindo “reprodução”, “maternidade”, “prazer” e “desejo”, é lançado em uma crise inconsolável.

Ao se acreditar no testemunho de Linda Brent/Harriet Jacobs, as amantes oficiais dos “senhores” de escravos constituem uma classe privilegiada de atormentadas, se tal contradição puder ser cogitada.<sup>55</sup> Linda Brent/Harriet Jacobs narra no decorrer de sua narrativa cenas de um “psicodrama”, opondo a si mesma e a “Sra. Flint” no que passamos a considerar o alinhamento clássico entre uma mulher cativa e uma mulher livre. Suspeitando que seu marido, Dr. Flint, tenha intenções sexuais

<sup>54</sup> F. Douglass, op. cit., p. 23.

<sup>55</sup> L. Brent, *Incidents in the Life of a Slave Girl*, p. 29-35.

57  
com a jovem Linda (e o médico é quase humoristicamente incompetente nisso, de acordo com o enredo), a Sra. Flint assume o papel de um pesadelo ambulante que visita a mulher cativa no espírito de uma sedução velada. A Sra. Flint imita o íncubo que “cavalga” sua vítima a fim de exigir confissão, expiação e qualquer outra coisa que o poder imaterial possa desejar. (*Corregidora* de Gayl Jones, de 1975, tece uma situação ficcional contemporânea em torno do motivo histórico das sexualidades femininas emaranhadas.) Esta cena narrativa da obra de Brent, ditada a Lydia Maria Child, fornece um exemplo de uma sequência repetida, supostamente baseada na vida “real”. Mas a cena em questão parece mesclar seus sinais com o fictício, com narrativas de livros de casos da psicanálise, aos quais temos a certeza de que a narradora tem acesso em um momento explosivo da história do Novo Mundo/EUA que a investigação feminista está começando a desvendar. A narradora lembra:

Às vezes, eu acordava e a encontrava curvada sobre mim. Outras vezes, ela sussurrava em meu ouvido, como se fosse seu marido quem estava falando comigo, e prestava atenção para ouvir o que eu responderia. Se ela me assustasse, em tal ocasião, ela deslizaria furtivamente para longe; e na manhã seguinte me diria que eu estava falando durante o sono e perguntaria com quem eu estava falando. Enfim, comecei a temer pela minha vida.<sup>56</sup>

A “senhora ciumenta” aqui (mas “com ciúmes” de quem?) forma uma analogia com o “senhor” na medida em que os modos dominantes masculinos dão ao homem os meios materiais para representar plenamente o que a mulher só pode *desejar*. A senhora, no caso da narrativa de Brent, torna-se uma metáfora para a loucura *dele* que surge no êxtase de um poder descontrolado. A Sra. Flint encena um álibi masculino e movimento protético que é mobilizado *à noite*, no local material da obra do sonho. Em ambas as instâncias, masculina e feminina, o sujeito tenta *inculcar* sua vontade no corpo exorbitante e vulnerável.

<sup>56</sup> L. Brent, op. cit., p. 33.

Embora mal seja insinuado na superfície do texto, podemos dizer que Brent, nas entrelinhas de sua narrativa, demarca uma sexualidade neutra, na medida em que representa uma vulnerabilidade aberta a um gigantesco repertório sexualizado que pode ser alternadamente expresso como masculino/feminino. Visto que a mulher generificada *existe para* o homem, podemos sugerir que a mulher desgenerificada – em um golpe incrível de potencial pansexual – pode ser invadida/atacada por outra mulher ou homem.

Se *Incidents in the Life of a Slave Girl* fosse um romance, e não as memórias de uma cativa fugida, poderíamos dizer que a “Sra. Flint” é também a projeção do narrador, sua criação, de modo que, apesar de todo seu ressentimento piedoso e correto em relação ao ultraje de seu cativo, algum aspecto de Linda Brent é liberado em uma crise de repetição múltipla que a esposa do médico vem para substituir. No caso de uma ficção imaginada e da narrativa que temos de Brent/Jacobs/Child, publicada apenas quatro anos antes das proclamações oficiais de Liberdade, poderíamos dizer que a comunidade de mulheres afro-estadunidenses e a comunidade de mulheres anglo-estadunidenses, sob certas condições culturais, eram as gêmeas atuantes em uma paisagem psíquica comum, estavam sujeitas ao mesmo tecido de pavor e humilhação. Nenhuma das duas poderia reivindicar seu corpo e suas várias produções – embora por razões bem diferentes – como de si próprias, e, no caso da esposa do médico, *ela* parece não ter desejado *seu* corpo, mas desejado entrar no corpo de outra pessoa, especificamente no de Linda Brent, em um exemplo aparentemente clássico de “ciúme/inveja” e apropriação sexuais. Na verdade, de um ponto de vista, não podemos desvendar a narrativa de uma mulher da outra, não podemos decifrar uma sem tropeçar na outra. Nesse sentido, esses “fios fortes” de uma genealogia incestuosa e interracial revelam a escravidão nos Estados Unidos como uma das mais ricas exibições das dimensões psicanalíticas da cultura antes que a ciência da psicanálise europeia se firmasse.

#### 4

Assim como consideramos devidamente as semelhanças entre as condições de vida das mulheres estadunidenses – cativas e livres –, também devemos observar esses contrastes e diferenças inegáveis tão decisivos que a reivindicação histórica da mulher afro-estadunidense ao território do feminino e da “feminilidade” ainda tende a se apoiar solidamente nas calibrações sutis e inconstantes de uma ideologia liberal. A leitura de Valerie Smith<sup>57</sup> do conto de Linda Brent como um conto do “sótão” permite nossa noção de que o gênero feminino para a comunidade de mulheres cativas é o conto escrito nas entrelinhas e não exatamente nos espaços de uma domesticidade estadunidense. É esse conto que tentamos deixar mais claro ou, mantendo a metáfora, “alinhar”.

Se a questão é que as condições históricas das mulheres afro-estadunidenses podem ser lidas como uma ocorrência sem precedentes no contexto nacional, então o gênero e os arranjos de gênero são cruciais e evasivos. Mantendo, no entanto, uma leitura especializada do gênero feminino como *desenlace* de certo empoderamento político e sociocultural dentro do contexto dos Estados Unidos, considerariamos a desapropriação como a *perda* de gênero ou como um dos principais elementos em uma leitura distinta de gênero: “As mulheres não têm valor, *a menos que* aumentem continuamente o estoque de seus donos. Elas foram colocadas em pé de igualdade com os animais.”<sup>58</sup> O testemunho de Linda Brent parece contradizer o que eu diria, mas estou sugerindo que, embora a mulher escravizada reproduzisse outras pessoas escravizadas, nós não lemos o “nascimento” neste caso como uma reprodução da maternidade precisamente porque a mulher, assim como o homem, foi roubada do direito parental, da função parental. Damos um passo em um terreno

57 V. Smith, “Loopholes of Retreat: Architecture and Ideology in Harriet Jacob’s *Incidents in the Life of a Slave Girl*”, Trabalho apresentado na reunião da American Studies Association em 1985. Ver H. L. Gates, Jr, “What’s Love Got to Do with It?”, p. 360.

58 L. Brent, op. cit., p. 49; grifo meu.



perigoso ao sugerir uma equação entre gênero feminino e maternidade; de fato, a investigação/práxis feminista e o atual cotidiano vivido por inúmeras mulheres estadunidenses – pretas e brancas – avançaram bastante para romper com o fascínio de uma posição-de-sujeito feminina para a situação teórica e atual da maternidade. Nossa tarefa aqui seria consideravelmente aliviada se pudéssemos simplesmente passar por cima do poderoso “Não”, a exceção significativa. Na formação histórica para a qual aponto, no entanto, a maternidade e o feminino generificado/desgenerificado aparecem tão intimamente alinhados que parecem falar a mesma linguagem. Pelo menos é plausível dizer que a maternidade, embora não esgote a problemática do gênero feminino, oferece uma linha proeminente de abordagem a ela. Eu iria mais longe: como as mulheres afro-estadunidenses vivenciaram a incerteza em relação à vida de seus bebês na situação histórica, generificar, em sua referência coetânea às mulheres afro-estadunidenses, *insinua* um quebra-cabeça implícito e não resolvido tanto no discurso feminista atual quanto nessas comunidades discursivas que investigam toda a problemática da cultura. Estamos enganados em suspeitar que a história – pelo menos neste caso – se repete mais uma vez?

Todas as características de diferenciação social e humana desaparecem nos discursos públicos sobre a pessoa afro-americana à medida que encontramos nos códigos jurídicos da escravidão a personalidade reificada. O estudo de William Goodell não apenas demonstra as paixões retóricas e morais do projeto abolicionista, mas também fornece uma visão sobre o corpus da lei que subscreve a escravidão. Se “escravo” é percebido como a essência da quietude (uma versão inicial de “etnicidade”) ou de um estado humano não dinâmico, fixado no tempo e no espaço, então a lei articula essa impossibilidade como sua característica inerente: “Os escravos devem ser julgados, vendidos, tomados, reputados e adjudgados legalmente como *bens móveis pessoais*, nas mãos de seus proprietários e possuidores, e seus executores, administradores e cessionários, para todos os intentos, construções e finalidades de qualquer natureza.”<sup>59</sup>

59 W. Goodell, op. cit., p. 23, ênfase de Goodell.

Mesmo que tendamos a parodiar e simplificar as coisas para agirmos como se os vários códigos civis dos Estados Unidos escravistas fossem monoliticamente informados, unificados e executados em sua aplicação, ou que o próprio “código” fosse gerado espontaneamente em um momento histórico indivisível, nós o vemos, no entanto, exatamente como isso – *os pontos altos*, os traços salientes e característicos de um procedimento humano e social que evolui ao longo de uma sequência histórica natural e que representa, conseqüentemente, a *abreviação* narrativa de uma transação que é crivada, *na prática*, com contradições, acidente e surpresa. Poderíamos supor que as codificações legais da escravidão representam o caso estatisticamente habitual, que o código legal fornece *os tópicos* de um projeto cada vez mais ameaçado e autoconsciente. Talvez não seja por acaso que as leis relativas à escravidão pareçam se cristalizar no exato momento em que a agitação contra o arranjo se articula em certas comunidades europeias e do Novo Mundo. Portanto os códigos escravos que Goodell descreve são eles próprios uma instância do texto contrário e isolado que procura silenciar as contradições e antíteses por ele engendradas. Por exemplo, aspectos do Artigo 461 do Código Civil da Carolina do Sul chamam a atenção para o tipo de caráter oximorônico desconfortável que a “instituição peculiar” tenta sustentar ao transformar *personalidade* em *propriedade*.

(1) O “escravo” é móvel por natureza, mas “imóvel pela operação da lei”.<sup>60</sup> Ao lermos isso, a própria lei é forçada a um ponto de saturação, ou um grau zero reverso, além do qual não pode se mover em favor dos escravos ou dos livres. Lembremos, também, que o “senhor”, sob essas perversões do poder judiciário, é impelido a *tratar* os escravos como propriedade e não como pessoa. Essas leis representam o tipo de formulação social que as forças armadas ajudarão a eliminar de um contexto de vida nas campanhas de guerra civil. Elas também incorporam o relacionamento humano insustentável que Henry David Thoreau acreditava ocasionar atos de “desobediência civil”, a filosofia moral que Martin Luther King Jr. subscreveria na segunda metade do século XX.

60 Ibid., p. 24.

(2) Os escravos devem ser *reputados e considerados* bens imóveis, “podendo ser hipotecados, segundo as regras da lei”.<sup>61</sup> Enfatizo “reputado” e “considerado” como adjetivos predicativos que chamam a atenção porque denotam um *artifício*, não um intransitivo “é” ou a transferência de propriedade nominativa de um ponto sintático para outro por meio de uma copulativa enfraquecida. O status do “reputado” pode mudar, como mudará significativamente antes do final do século XIX. O ânimo aqui – o “será” – é nitidamente subjuntivo, ou a situação a ser devotamente desejada. A classe escravista é forçada, com o tempo, a pensar, e fazer alguma coisa a mais é a narrativa da violência que a própria escravização vem preparando há alguns séculos.

Os códigos escritos da Louisiana e da Carolina do Sul oferecem um paradigma para a práxis nos casos em que um texto escrito está faltando. Nesse caso, o “princípio dos bens móveis (...) foi afirmado e mantido pelos tribunais e envolvido em atos legislativos”.<sup>62</sup> Em Maryland, uma promulgação legislativa de 1794 mostra uma sinonímia tão forte de motivos entre ramos de governança comparável que é inútil traçar uma linha entre funções “judiciais” e “legislativas”: “No caso de a propriedade pessoal de um departamento consistir em artigos específicos, como escravos, feras trabalhadoras, animais de qualquer tipo, ações, móveis, pratos, livros e assim por diante, o Tribunal, se julgar vantajoso para a tutela, pode a qualquer momento emitir uma ordem de venda dos mesmos”.<sup>63</sup> Esta propriedade inanimada e corporativa – o distrito eleitoral de um departamento – é aqui considerada, ou pode ser, um único homem escravocrata nas determinações relativas a propriedade.

A atenção se detém, contudo, não tanto nas disposições desta promulgação, mas nos detalhes de seu delineamento. Em todos os lugares do documento descritivo, ficamos surpreendidos com a simultaneidade de itens díspares em uma série gramatical: “Escravo” aparece no mesmo contexto com animais de carga, todos e quaisquer animais, vários rebanhos e uma profusão virtualmente infinita de conteúdos domésticos, de

61. *Ibidem*.

62. W. Caudell, *op. cit.*, p. 25.

63. W. Caudell, *op. cit.*, p. 67.

itens culinários a livros. Ao contrário da taxonomia de “certa enciclopédia chinesa” de Borges, cuja contemplação abre *As Palavras e as Coisas*, de Foucault, esses itens de certa enciclopédia estadunidense não sustentam “poderes de contágio” discretos e localizados, tampouco a base de sua concatenação foi dessecada sob eles. Essa uniformidade imposta compreende o choque de que, de alguma forma, essa mistura de coisas nomeadas, vivas e inanimadas, colapsadas por contiguidade ao mesmo texto de “realismo”, carrega um item de deslocamento perturbadoramente proeminente. Nessa medida, o projeto de libertação para os afro-estadunidenses encontrou urgência em duas motivações apaixonadas que são gêmeas – 1) para separar, romper violentamente as leis do comportamento estadunidense que tornam essa *sintaxe* possível; 2) introduzir um novo campo/dobra *semântica* mais apropriada ao seu próprio movimento histórico. Considero essa compulsão gêmea como momentos distintos, embora relacionados, do mesmíssimo processo narrativo que pode aparecer como uma concentração ou uma dispersão. As narrativas de Linda Brent, Frederick Douglass e Malcolm El-Hajj Malik El-Shabazz (dos quais alguns aspectos são examinados neste ensaio) representam ambas as ambições narrativas conforme ocorrem sob os auspícios de “autore”.

Da mesma forma, podemos interpretar toda a carreira de afro-estadunidenses, um fator decisivo na vida política nacional desde meados do século XVII, à luz do conto *intermediário, intrusivo*, ou do conto – como o espaço “sótão” de Brent – “entre as linhas”, que já estão inseridos como *metáfora* da gestão social e cultural. De acordo com essa leitura, gênero ou atribuição de papel sexual, ou a clara diferenciação de assuntos sexuais, sustentada em outro lugar na cultura, não surge para a mulher afro-estadunidense nesta instância histórica, exceto indiretamente, exceto como uma forma de reforçar, através do processo de nascimento, “a reprodução das relações de produção” que envolve “a reprodução dos valores e padrões de comportamento necessários para manter o sistema de hierarquia em seus vários aspectos de gênero, classe e raça ou etnicidade”.<sup>64</sup>

64. M. Strobel, “Slavery and Reproductive Labor in Mombasa”, in *Women and Slavery in Africa*, p. 121.

Seguindo o exemplo de Strobel, eu sugeriria que a declaração anterior identifica uma das três categorias de trabalho reprodutivo que as mulheres afro-estadunidenses realizam sob o regime de cativo. Mas essa replicação da ideologia nunca é simples no caso das posições de sujeito femininas e parece adquirir uma camada mais espessa de motivos no caso das mulheres afro-estadunidenses.

Se pudermos explicar uma narrativa originária e um princípio jurídico que pode ter engendrado um *Relatório Moynihan*, já muitos anos no século XX, não podemos fazer muito melhor do que olhar para a leitura de Goodell do *partus sequitur ventrem*: a condição da mãe escrava está “para sempre vinculada a toda a sua posteridade mais remota”. Esta máxima do direito civil, na opinião de Goodell, o “princípio genuíno e degradante da escravidão, na medida em que coloca o escravo no mesmo nível dos animais brutos, prevalece universalmente nos estados escravistas”.<sup>65</sup> Mas qual é a “condição” da mãe? É a “condição” de escravização a que o escritor se refere? Ou ele se refere à “marca” e ao “conhecimento” da mãe sobre a criança que aqui se traduz em algo culturalmente proibido e impuro? Numa elisão de termos, “mãe” e “escravização” são categorias indistintas do ilegítimo, na medida em que cada um desses elementos sinônimos define, com efeito, uma situação cultural *carente de pai*. Goodell, que não apenas relata essa máxima do direito como um aspecto de sua própria factualidade, mas também a considera, como Douglass, como uma degradação fundamental, supõe a descendência e a identidade através da linhagem feminina como comparáveis a uma animalidade bruta. Sabendo já que existem comunidades humanas que alinham o procedimento reprodutivo social de acordo com a linhagem da mãe, e o próprio Goodell pode ter sabido disso alguns anos depois, só podemos concluir que as disposições do patriarcado, aqui exacerbadas pelos poderes preponderantes de uma classe escravizadora, declaram o Direito Materno, por definição, uma característica negadora da comunidade humana.

Mesmo que não falemos de nenhuma das características matriarcais da produção/reprodução social – matri-focalidade, matrilinearidade, matriarcado – quando falamos da pessoa escravizada, percebemos que a cultura dominante, em um mal-entendido fatal, atribui um valor matriarquista onde ele não cabe; na verdade, *nomeia incorretamente* o poder da mulher em relação à comunidade escravizada. Tal nomeação é falsa porque a mulher não poderia, de fato, reivindicar seu filho, e falsa, mais uma vez, porque a “maternidade” não é percebida no clima social vigente como um procedimento legítimo de herança cultural.

O homem afro-estadunidense foi tocado, portanto, pela *mãe*, *entregue* por ela de maneiras que não pode escapar, e de maneiras que o homem estadunidense branco tem permissão para temporizar por um adiamento paternal. Este desenvolvimento humano e histórico – o texto que se inscreveu no obscuro coração do continente – leva-nos ao centro de uma diferença inexorável nas profundezas da comunidade feminina estadunidense: a mulher afro-estadunidense, a mãe, a filha torna-se historicamente a evocação poderosa e sombria de uma síntese cultural há muito evaporada – a lei da Mãe – apenas e precisamente porque a escravização legal removeu o homem afro-estadunidense não tanto da vista quanto da visão *mimética* como um parceiro na ficção social prevalecente do nome do Pai, a lei do Pai.

Portanto o feminino, nesta ordem de coisas, invade a imaginação com uma força que marca tanto uma negação quanto uma “ilegitimidade”. Por causa dessa negação peculiar estadunidense, o homem preto estadunidense corporifica a *única* comunidade estadunidense de homens que teve a ocasião específica de aprender *quem* é a mulher dentro de si, a criança que carrega a vida contra o jogo que poderia ser fatídico, contra as chances de pulverização e assassinato, incluindo ela própria. É a herança da *mãe* que o homem afro-estadunidense deve reconquistar como um aspecto de sua própria personalidade – o poder do “sim” à “mulher” interior.

Esse texto cultural diferente reconfigura, na verdade, no discurso historicamente ordenado, certas potencialidades *representacionais* para afro-estadunidenses: 1) a maternidade como rito de sangue feminino é ultrajada, negada, ao *mesmo tempo* que se torna o termo fundador de uma atuação humana e social; 2) uma dupla paternidade é posta em movimento, composta pelo nome e corpo *banidos* do pai africano e pela presença zombeteira do pai captor. Nesse jogo de paradoxo, apenas a mulher permanece *na carne*, ao mesmo tempo mãe e despossuída de mãe. Essa problematização do gênero a coloca, a meu ver, *fora* dos símbolos tradicionais do gênero feminino, e é nossa tarefa dar lugar a esse sujeito social diferente. Ao fazer isso, estamos menos interessadas em ingressar nas fileiras da feminilidade de gênero do que em ganhar o terreno *insurgente* como sujeito social feminino. Na verdade, *reivindicando* a monstruosidade (de uma mulher com potencial para “nomear”), que sua cultura impõe na cegueira, “Sapphire” pode reescrever, afinal, um texto radicalmente diferente para um empoderamento feminino.