

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS (MESTRADO)

CÉLIA REGINA LESSA ALEIXO

**RACISMO E RESISTÊNCIA: A MEMÓRIA EM *FRUIT OF THE LEMON* (1999), DE  
ANDREA LEVY**

MARINGÁ - PR  
2011

CÉLIA REGINA LESSA ALEIXO

**RACISMO E RESISTÊNCIA: A MEMÓRIA EM *FRUIT OF THE LEMON* (1999), DE  
ANDREA LEVY**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação (Mestrado) em Letras, da Universidade Estadual de Maringá-PR (UEM), como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Letras;

Área de Concentração: Estudos Literários;

Linha de Pesquisa: Literatura: teorias críticas e história.

Orientador: Prof. Dr. THOMAS BONNICI

MARINGÁ  
2011

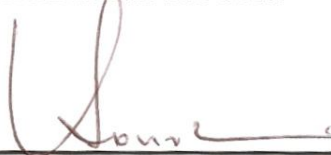
CÉLIA REGINA LESSA ALEIXO

**RACISMO E RESISTÊNCIA: A MEMÓRIA EM *FRUIT OF THE LEMON* (1999),  
DE ANDREA LEVY**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras (Mestrado), da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Letras, área de concentração: Estudos Literários.

Aprovado em **15 de março de 2011**.

BANCA EXAMINADORA



---

Prof. Dr. Thomas Bonnici  
Universidade Estadual de Maringá – UEM  
- Presidente -



---

Prof.ª Dr.ª Marisa Corrêa Silva  
Universidade Estadual de Maringá – UEM



---

Prof.ª Dr.ª Cleide Antonia Rapucci  
Universidade Estadual Paulista – Unesp/Assis-SP

A minha família, meu porto seguro,  
A minha filha Melina, pela felicidade maior

## **AGRADECIMENTOS**

A Deus, força maior que sempre me acompanha;

A minha mãe, Neide, pela paciência e pelos cafezinhos cheios de amor;

Ao meu pai, Carlos, por encher minha vida de flores-afeto;

A Melina, por ser Melina;

Ao meu irmão, pelos cafés compartilhados;

A minha irmã, pelo incentivo;

A Gi, ao Léo e ao Edu, por estarem sempre presentes;

Aos funcionários e professores do Programa de Pós-Graduação da Universidade Estadual de Maringá;

Ao meu orientador, Professor Thomas Bonnici, por dividir seus conhecimentos através de apontamentos atentos, precisos e preciosos.

## RESUMO

O binômio inclusão/exclusão tem marcado a relação entre brancos e negros no Reino Unido desde a chegada dos primeiros imigrantes de suas ex-colônias. Apesar de ser uma sociedade multicultural, o Reino Unido mostra um racismo tão arraigado que continua sendo fator limitante da conquista de agência para os imigrantes negros e seus descendentes. Esse fato é representado no romance *Fruit of the Lemon* (1999), de Andrea Levy, aqui analisado à luz da teoria pós-colonial. Com enfoque nas teorias do racismo, resistência e da memória, objetiva-se analisar a representação do racismo no contexto da Inglaterra da década de 1980, bem como a influência da recuperação da memória coletiva do povo caribenho na identidade da protagonista negra, Faith Jackson. A metodologia dessa pesquisa se fundamenta nos estudos de Fanon (2008), Halbwachs (2006), Hall (2006), Hofbauer (2006), Malik (2008) e Schwarcz (1993), entre outros. Conclui-se que a noção de pertencimento à sociedade inglesa continua permeada pelo binarismo branco/negro. Nota-se ainda que a recuperação da memória é fator determinante para o reconhecimento da identidade híbrida e para a recuperação de agência do sujeito diaspórico.

**Palavras-chave:** racismo, descendente de imigrantes, Andrea Levy, memória, resistência.

## ABSTRACT

The binomial inclusion/exclusion has marked the relationship between black and white people in the United Kingdom since the first immigrants arrived from the former colonies. In spite of being a multicultural society, the U.K. is so rooted in racism that the latter is still a barrier for the conquest of agency for the black immigrants and their descendents. This fact is represented in the novel *Fruit of the Lemon* (1999), by Andrea Levy, analyzed here under the perspective of the post-colonial theory. Focusing on theories of racism, resistance and memory, the aim of this research is to analyze the representation of racism in the context of England in the 1980s, as well as the influence of the recovery of the collective memory of Caribbean people in the identity of the black protagonist, Faith Jackson. The methodology of this research is based on studies by Fanon (2008), Halbwachs (2006), Hall (2006), Hofbauer (2006), Malik (2008) and Schwarcz (1993), among others. Results show that the idea of belonging to British society is still ruled by the black/white binary scheme. Moreover, the recovery of memory is essential for the recognition of the hybrid identity and the recovery of agency in the diasporic subject.

**Keywords:** racism, immigrant descendent, Andrea Levy, memory, resistance.

## SUMÁRIO

1	<b>FATORES INTRODUTÓRIOS A <i>FRUIT OF THE LEMON</i></b> .....	10
1.1	PROBLEMATIZAÇÃO.....	10
1.2	O ESTATUTO DA LITERATURA NEGRA BRITÂNICA.....	15
1.3	ANDREA LEVY: VIDA E OBRA.....	22
1.4	A FÁBULA DE <i>FRUIT OF THE LEMON</i> .....	28
1.5	A RECEPÇÃO DE <i>FRUIT OF THE LEMON</i> PELA CRÍTICA INTERNACIONAL E NACIONAL.....	30
2	<b>TEORIA DE RAÇA E RACISMO</b> .....	35
2.1	RAÇA E RACISMO – UM PERCURSO HISTÓRICO.....	35
2.2	RESISTÊNCIA.....	60
2.2.1	<b>Resistência implica violência?</b> .....	61
2.2.2	<b>Estratégias discursivas como formas de resistência – Mímica, Paródia e Cortesia Dissimulada</b> .....	67
2.2.3	<b>Resistência Literária – ab-rogação e apropriação, reescrita e releitura</b> .....	70
2.2.4	<b>Memória como resistência</b> .....	73
3	<b>A REPRESENTAÇÃO DO RACISMO EM <i>FRUIT OF THE LEMON</i></b> ....	78
3.1	INTRODUÇÃO.....	78
3.2	EDUCAÇÃO E RACISMO.....	79
3.3	RACISMO NO MERCADO DE TRABALHO.....	87
3.4	RACISMO NAS RELAÇÕES INTERPESSOAIS.....	99
3.5	O DESPERTAR DE FAITH.....	109
4	<b>MEMÓRIA E IDENTIDADE</b> .....	121
4.1	INTRODUÇÃO.....	121
4.2	A CHEGADA À JAMAICA: ESTEREÓTIPOS ARRAIGADOS.....	129
4.3	PROTÓTIPOS FAMILIARES.....	134
4.3.1	<b>A história de Coral e a subversão dos estereótipos do negro</b> .....	134
4.3.2	<b>A história de Eunice – protótipo da persistência do sujeito diaspórico</b> .....	140
4.3.3	<b>A história de Grace e a influência do discurso hegemônico</b> .....	143
4.3.4	<b>A história de William e os resquícios do colonialismo em solo jamaicano</b> ...	148
4.3.5	<b>A história de Cecelia – protótipo da miscigenação na Jamaica</b> .....	153



4.3.6	<b>A história de Wade – o complexo sistema de estratificação da sociedade jamaicana .....</b>	161
4.3.7	<b>A história de Constance e as extensões hereditária.....</b>	168
4.3.8	<b>A catarse operada em Faith pelas histórias familiares.....</b>	181
5	<b>RESULTADOS E CONCLUSÃO.....</b>	184
5.1	<b>RESULTADOS.....</b>	184
5.2	<b>PERSPECTIVAS.....</b>	190
	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	192

## CAPÍTULO I

### FATORES INTRODUTÓRIOS A *FRUIT OF THE LEMON*

#### 1.1 PROBLEMATIZAÇÃO

Ao longo da história, a colonização foi um processo que deixou marcas profundas nas sociedades dominadas. O binômio império-colônia faz parte das sociedades desde a antiguidade, com os fenícios, gregos, persas e romanos, passando pela Idade Média, quando houve a colonização do norte da África e da Península Ibérica pelos árabes, a invasão do Oriente Médio pelas potências europeias (as Cruzadas) e a dominação da China por Genghis Khan. Com a Modernidade, vemos surgir um novo tipo de dominação – a colonização capitalista – a exemplo do que aconteceu com a invasão europeia na África, Ásia e América, devastando culturas de muitos povos, substituindo-as por uma cultura eurocêntrica cristã. A expansão colonial europeia no contexto em que o capitalismo moderno se desenvolvia resultou numa relação de hierarquia que estabelecia a superioridade do colonizador europeu, num sistema onde as trocas econômicas culturais e sociais jamais foram igualitárias.

No processo de colonização, a suposta superioridade do europeu branco foi um construto baseado na noção de ‘raça’ como fator de diferenciação entre as pessoas. O conceito darwiniano da evolução das espécies foi, portanto, apropriado pelo imperialismo para justificar a escravização de pessoas, “O mundo colonial baseava-se na ideia de um povo intrinsecamente pré-determinado à inferioridade” (ASHCROFT et al.1998, p. 47).

Empreendimento devastador, a colonização extrapolou os limites da invasão territorial, com a dominação de seus povos, submetidos a um processo de desculturação nos níveis político e religioso, na língua e na cultura, deixando marcas profundas, que nem mesmo a posterior independência política conseguiu apagar. Para entender a extensão da influência do colonialismo na vida dos povos que, direta ou indiretamente, sofreram seus efeitos ao redor do globo, surge a partir dos anos 1970 a crítica pós-colonialista, uma abordagem alternativa que levanta questionamentos sobre as relações entre imperialismo e cultura, permitindo esclarecimentos sobre as estratégias utilizadas pelo colonizador para calar a voz dos colonizados e as estratégias por eles desenvolvidas para tentar sair dessa posição subalterna.

A teoria pós-colonial é empregada na análise das manifestações culturais e literárias que emergiram da experiência da colonização. Ashcroft (1991, p. 2) define a literatura pós-colonial como toda literatura inserida no contexto cultural “sob a influência do processo imperial desde o momento da colonização até o presente”. A teoria e literatura pós-coloniais são campos férteis para reflexões acerca dos conflitos resultantes do encontro do europeu com os povos das colônias. Desde seu surgimento na década de 1970, a crítica pós-colonial tem se preocupado com os seguintes pontos:

[...] a preservação e documentação da literatura produzida pelos povos degradados como “selvagens”, “primitivos” e “incultos” pelo imperialismo; com a recuperação das fontes alternativas da força cultural de povos colonizados; com o reconhecimento das distorções produzidas pelo imperialismo e mantidas pelo sistema capitalista atual (BONNICI, 2000, p.11-12).

A produção literária dos povos colonizados pelas potências europeias pode ser dividida em três etapas. A primeira etapa constitui-se de textos produzidos por representantes do poder colonizador incumbidos de registrar detalhes do ambiente e dos costumes locais, reportando-os à colônia, são textos permeados pela visão do colonizador. A segunda etapa constitui-se de textos escritos na língua do europeu por nativos que receberam educação formal nas escolas da metrópole e que, portanto, se encaixavam nos critérios canônicos eurocêntricos, sob a supervisão e censura da metrópole. A terceira etapa caracteriza-se por textos de autoria de sujeitos coloniais que apresentam um variado grau de diferenciação com relação à metrópole, até a total ruptura com os padrões eurocêntricos.

As discussões levantadas pela teoria pós-colonial analisam as estratégias usadas pelo europeu no processo de dominação territorial que fez com que a Europa chegasse a dominar grande extensão do globo. A crítica pós-colonial traz à tona a forma como se deu o encontro entre o europeu e os povos colonizados, marcado não somente pela violência física, empreendida nas sociedades invadidas, mas também pela violência moral com que os colonizadores impunham suas leis, sua língua e sua cultura, em nome de uma suposta superioridade racial do europeu branco em detrimento do negro colonizado levando-o a desenvolver estratégias de resistência contra o poderio colonial.

[...] a crítica pós-colonial permite uma investigação abrangente das relações de poder em múltiplos contextos. A formação do império, o impacto da colonização na história da ex-colônia, a economia, a ciência, a cultura, as produções culturais de sociedades colonizadas, o feminismo, a autonomia para pessoas marginalizadas, e o estado pós-colonial nos contextos

econômicos e culturais contemporâneos são alguns tópicos de investigação nesse campo (BONNICI, 2009, p. 25).

Os romances pós-coloniais escritos nas últimas décadas por escritores das ex-colônias britânicas têm abordado as novas identidades que emergiram no contexto pós-colonial com a partida dos colonizadores e com a migração dos povos das colônias para a pátria-mãe em busca de melhores condições de sobrevivência. Esses novos contextos abriram espaço na literatura para a abordagem de temas como a diáspora, a transculturação, o multiculturalismo, as identidades híbridas e as novas formas de racismo que imperam na contemporaneidade.

O status do romance escrito por autores caribenhos e descendentes no contexto pós-colonial é peculiar, haja vista a dupla invasão que caracterizou seu processo de colonização, diferentemente do que aconteceu nas colônias invadidas e nas colônias de assentamento. No caso do Caribe, sua população indígena original foi praticamente aniquilada e substituída por escravos trazidos da África nos séculos XVI e XIX e por trabalhadores asiáticos contratados no século XIX, num sistema denominado *indentured labour*. O romance pós-colonial caribenho na contemporaneidade abre ao leitor a abrangência da forma de colonização a que o Caribe foi submetido, bem como os posteriores deslocamentos migratórios, que levaram à pátria-mãe os filhos da colônia na crença de que seriam, juntamente com seus futuros descendentes, aceitos e integrados àquela sociedade.

A literatura pós-colonial tem representado os problemas enfrentados pelos imigrantes e seus descendentes, através da abordagem de questões relativas ao hibridismo, identidade, multiculturalismo e racismo, entre outras. Dentro dessa perspectiva, o romance *Fruit of the Lemon* (1999), identifica-se com a literatura pós-colonial pelas discussões que levanta a respeito da noção de pertencimento enfrentada pela segunda geração caribenha na Londres da década de 1980, e do racismo que permeia as relações entre britânicos brancos e negros naquela sociedade dita multicultural. O romance é dividido em quatro sessões: prólogo; primeira parte, ambientada na Inglaterra, terra natal da protagonista do romance, constitui-se de dezesseis capítulos; a segunda parte, ambientada na Jamaica, para onde a protagonista viaja em busca de sua história familiar, divide-se em dez capítulos e a terceira parte, último capítulo, uma espécie de epílogo, que retrata o retorno da protagonista para a Inglaterra.

Esta pesquisa aborda o problema do racismo enfrentado pela segunda geração de imigrantes caribenhos na Inglaterra e seu impacto na noção de identidade dessas pessoas que, apesar de terem nascido no Reino Unido, não desfrutam da mesma condição dos britânicos brancos, sendo a cor dérmica o principal fator de discriminação. A percepção da existência da discriminação, muitas vezes velada, abala a noção de pertencimento desses indivíduos que,

acreditando-se parte da cultura nacional britânica, muitas vezes nem tomam conhecimento de suas origens caribenhas.

Esse trabalho tem por objetivo principal analisar, à luz da teoria pós-colonial, a representação e resistência ao racismo em *Fruit of the Lemon* (1999), de Andrea Levy. Num âmbito mais específico, outros objetivos dessa análise são: analisar a condição do britânico negro na sociedade londrina; verificar o racismo velado que permeia as relações entre o britânico branco e o negro; investigar a crise de identidade do negro britânico deflagrada pela tomada de consciência da existência do racismo; analisar o papel da recuperação da memória na identidade cultural e as estratégias usadas pelos negros para resistir à marginalização e reconstruir sua identidade.

As obras da autora Andrea Levy fazem parte do crescente conjunto de obras literárias escritas por autores cujas origens remetem, direta ou indiretamente, às antigas colônias europeias cujo mote principal é a reflexão pós-colonialista. Seu trabalho merece destaque por abordar, sob diferentes perspectivas, os problemas enfrentados pelos negros caribenhos que imigraram para a Inglaterra, e por seus descendentes. Em *Fruit of the Lemon* (1999), ambientado na Inglaterra e na Jamaica, a autora explora a maneira como a noção de identidade familiar difere para os povos colonizados e seus descendentes que, mesmo nascidos na Inglaterra, não são aceitos como parte da mítica identidade nacional britânica em função de sua cor dérmica.

A análise do texto de Levy justifica-se por sua representação literária de conflitos raciais que permeiam o relacionamento entre negros e brancos na sociedade inglesa. Seu texto, portanto, pode ser visto como uma denúncia desses conflitos sociais que na contemporaneidade assumiram nova roupagem, mas que ainda subjazem as relações entre negros e brancos naquela sociedade. Diante disso, justifica-se o uso da teoria pós-colonial como uma abordagem alternativa para compreender, através da análise do texto literário, os reflexos da influência do imperialismo na contemporaneidade, as estratégias utilizadas pelos britânicos brancos para subjugar os negros e as formas de resistência por eles encontradas. As questões levantadas nesse trabalho mantêm acesas as discussões acadêmicas em torno de conflitos raciais velados, mas nem por isso menos violentos.

A escolha de um romance cuja autora é negra, britânica e descendente de caribenhos nos coloca diante de uma perspectiva peculiar da situação enfrentada naquele país pelos negros que compartilham sua condição. A escritora adota a perspectiva de uma mulher negra de origem caribenha, a protagonista Faith Jackson, e é sob seu ponto de vista que temos acesso ao resto da sociedade. Mesmo não tendo sido traduzido para o português, o romance

*Fruit of the Lemon* nos fornece um campo fértil para a análise de questões como preconceito, identidade e hibridismo, assuntos pouco abordados na literatura brasileira como um todo, quicá sob o ponto de vista de uma protagonista negra que narra sua própria história.

Apesar de o Brasil ter sido colonizado por Portugal e de a escravidão ter deixado marcas profundas em nossa história, percebe-se no âmbito da literatura brasileira uma lacuna no que concerne à representação do negro e os conflitos por ele enfrentados. A reflexão teórica pós-colonial, segundo Bonnici:

[...] não parece ter chegado nem à teoria literária praticada no Brasil [...] poucos são os livros em português (e todos em tradução) sobre o assunto. [...] raras são as revistas brasileiras de crítica literária, inclusive de pós-graduação, que dedicaram algum número especial à teoria pós-colonial ou à literatura brasileira vista sob essa perspectiva (BONNICI, 2000, p.264-265).

Na área acadêmica, porém, percebe-se o despontar de pesquisas com enfoque pós-colonialista em nosso país. Destacam-se nesse campo, as obras *As Marcas da Escravidão: O Negro e o Discurso Oitocentista no Brasil e nos Estados Unidos* (1994) e *O Negro e o Romantismo Brasileiro* (1988), de autoria de Heloísa Toller Gomes, Professora Adjunta da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Em um ensaio publicado na *Revista Z Cultural*, periódico produzido pelo Programa Avançado de Cultura Contemporânea da UFRJ (PACC/UFRJ), Gomes chama a atenção para as semelhanças e dissonâncias entre o colonialismo inglês e o colonialismo português:

Estudos comparativos têm exposto marcantes diferenças entre o colonialismo português e os dos países ricos [...] Análises recentes do colonialismo comparativo vêm sendo empreendidas em nosso país por um crescente número de pesquisadores. Essa crítica clama pela elaboração de um pensamento pós-colonial que, a exemplo das ciências sociais desde a década de 1930, aprofunde a questão da formação social brasileira e de suas vinculações internacionais através da utilização inteligente da moderna crítica nacional sem eurocentrismos fascinados (GOMES, online, 2010).

Assim, o uso da teoria pós-colonial na análise da obra de Levy justifica-se por esclarecer lacunas no entendimento de questões raciais que permeiam as relações humanas no contexto britânico, mas que podem despertar mais pesquisas, nesse âmbito no campo da literatura brasileira. As histórias narradas à protagonista pelos seus familiares na Jamaica nos fornecem um panorama riquíssimo para o entendimento do cruel legado da escravidão e do racismo que divide seres humanos de forma desumana, utilizando o fator dérmico como um dos principais elementos discriminatórios.

Os conceitos de racismo e identidade constituem-se o alicerce teórico dessa dissertação que se divide em quatro capítulos. No primeiro capítulo traçamos um breve panorama do estatuto da literatura negra britânica e da vida e obra de Andrea Levy dentro desse contexto, além de algumas considerações acerca da recepção da obra *Fruit of the Lemon*, pela crítica literária nacional e internacional. O segundo capítulo aborda as teorias sobre racismo, que serão aplicadas na análise da obra, esclarecendo questões acerca de suas origens e conseqüências e suas novas roupagens na contemporaneidade, além da questão da identidade do negro britânico através do estudo de teóricos como Hofbauer (2006), Van Dijk (2008), Hall (2006), Shohat (1994), Schwarcz (1993), entre outros.

Após a exposição dos aspectos teóricos, far-se-á uma análise do texto através da aplicação das teorias sobre eventos de racismo e de identidade no romance. Analisamos de que forma o negro britânico, filho de imigrantes caribenhos, luta para conquistar agência numa sociedade que o inferioriza, em função de um racismo ali arraigado há séculos. No último capítulo, traçamos algumas conclusões com base nos resultados obtidos na pesquisa.

Devido ao fato de o romance *Fruit of the Lemon* ainda não ter sido traduzido para a língua portuguesa, todas as citações de excertos da obra, bem como das demais fontes teóricas escritas em língua inglesa são de responsabilidade da autora desse trabalho.

## 1.2 O ESTATUTO DA LITERATURA NEGRA BRITÂNICA

Desde os movimentos migratórios que, no século XX, levaram milhares de povos das ex-colônias à Inglaterra, a diversidade étnica e cultural tem provocado profundas transformações no Reino Unido. Tais mudanças se refletem no campo das artes, destacando-se uma riquíssima produção literária que tem chamado a atenção pelo olhar peculiar que lança sobre essas transformações. Sob o termo ‘Literatura Negra Britânica’, reúnem-se as obras escritas em inglês por autores oriundos de ex-colônias britânicas (caribenhos, asiáticos, africanos, entre outros) que começaram a dar voz às histórias vividas por eles no seio de uma sociedade europeia de maioria branca. Embora enfatizemos nessa pesquisa a literatura escrita por caribenhos e seus descendentes, é necessário ressaltar o trabalho feito pelos escritores oriundos de outras colônias britânicas espalhadas no mundo – indianos, paquistaneses, nigerianos, entre outros, que denunciaram os abusos ocorridos durante o colonialismo.

A origem de tais escritos é relativamente antiga, aparecendo na forma de discursos, cartas e textos literários que abordam as relações sociais, econômicas, culturais e políticas existentes no contexto colonial. A primeira publicação de um africano no Reino Unido é de

autoria de Ukawsaw Gronniosaw intitulada *A Narrative of the Most Remarkable Particulars in the Life of James Albert Ukawsaw Gronniosaw, an African Prince, as Related by Himself*. O texto autobiográfico, publicado em 1770, é um relato da vida do autor, abordando sua captura na África, sua escravização e sua vida pobre na Inglaterra. Outro texto autobiográfico, *The Letter of the Late Ignatius Sancho, an African*, consta como um dos primeiros relatos da escravidão africana escritos por um ex-escravo. Nascido em 1729 em um navio negroiro, Sancho foi levado para a Inglaterra, onde se tornaria o primeiro afro-britânico a votar em uma eleição naquele país, tornando-se um símbolo para os abolicionistas do século XVIII.

Outro nome de destaque foi Olaudah Equiano (1745-1797), autor da autobiografia *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African*, publicada em 1789, na qual descreve os horrores da escravidão, numa narrativa rica em imagens e descrições. A obra tem importância por sua contribuição para o crescimento do movimento anti-escravagista na Inglaterra, bem como sua influência na mudança das leis britânicas para abolir o comércio de escravos – o chamado *Slave Trade Act.*, de 1807.

Outro autor de importância na conquista de espaço para os relatos dos problemas advindos da escravidão foi o africano Quobna Ottobah Cugoano (1757 - ?), um abolicionista muito ativo na Inglaterra na segunda metade do século XVIII. Vendido como escravo aos treze anos de idade foi enviado a Granada, onde trabalhou em fazendas, antes de ir para a Inglaterra, em 1792. Batizado como John Stuart, trabalhou para o artista Richard Cosway, período em que escreveu o livro *Thoughts and Sentiments on the Evil and Wicked Traffic of the Commerce of the Human Species*, publicado em 1787, obra que pregava a abolição da escravidão e a emancipação dos escravos.

O livro *The History of Mary Prince, A West Indian Slave*, publicado em 1831, consta como o primeiro relato de uma mulher negra publicado na Inglaterra. Nascida filha de escravos nas Bermudas, Mary Prince (1788-1833) foi comprada e vendida várias vezes antes de ir para a Inglaterra onde, após as intempéries do trabalho escravo ao qual teve que se submeter, mesmo com a escravidão sendo proibida naquele país, trabalhou com um escritor abolicionista e foi secretária da Sociedade Anti-Escravagista.

Esses autores fazem parte dos milhões de africanos e seus descendentes que, durante o longo período de expansão do Império Britânico foram capturados e transportados, através do Atlântico, para as Américas e para a Europa. Suas obras são marcos de suma importância por serem precursoras do movimento abolicionista, configurando como uma luta pelo reconhecimento do negro enquanto sujeito agente, através da voz de autores que denunciaram, em primeira pessoa, os absurdos advindos da escravidão. Há que se ressaltar que, apesar de



sua importância, esses textos não se constituem como literatura ficcional negra britânica que começou efetivamente a partir de 1950.

Uma comparação entre essas primeiras narrativas e a Literatura Negra Britânica escrita depois da chegada do *SS Empire Windrush* em 1948, marco das transformações sofridas pela Inglaterra no século XX, nos mostra que em ambos os casos temos relatos da experiência de autores que, por razões diversas, migraram para a Inglaterra. O traço comum dessas narrativas consiste, segundo Stein, (2004, p.4) “no fato de seus autores registrarem tanto o confronto entre seus protagonistas e a Inglaterra, suas instituições, seu povo, como algumas das estratégias empregadas nessa situação”.

Stein (2004) pondera ainda que, após a guerra, a necessidade de mão de obra fez com que a Inglaterra facilitasse a entrada de imigrantes das ex-colônias. A chegada do navio transporte *SS Empire Windrush* trazendo para solo britânico imigrantes da Jamaica, Guiana e Trinidad foi um marco na história do país. Apesar de terem passaporte inglês, e de muitos terem lutado ao lado da Inglaterra na Segunda Guerra, esses imigrantes, que viam a ida para o Reino Unido como um retorno à pátria-mãe, se depararam com uma realidade bastante diversa do que haviam imaginado – péssimas condições de moradia e trabalho e discriminação.

A presença desses homens e mulheres das colônias provocou transformações nas cidades britânicas, em especial Londres, que passou a ser o lar de identidades múltiplas e conflitantes. Londres era agora uma ex-colônia que ‘abrigava’ populações diaspóricas com suas diferentes culturas, línguas e tradições, tendo que lidar com o racismo e o preconceito que emergiu no seio dessa diversidade.

Além das oportunidades econômicas, oportunidades culturais também atraíram intelectuais que viam na metrópole a possibilidade de estudar e publicar seus trabalhos, ganhando uma visibilidade que não seria possível se permanecessem nas colônias. Segundo Wambu (online, 2009), o poeta jamaicano James Berry foi um dos primeiros escritores a desembarcarem na Inglaterra em 1948 em busca de tais oportunidades, com as mesmas expectativas que os demais imigrantes: “Eu tinha certeza de que me adaptaria a Londres e ela a mim. Londres tinha livros e bibliotecas acessíveis” (WAMBU, online, 2009).

Antes de James Berry, outros intelectuais já haviam desembarcado na Inglaterra na década de 1930, entre eles CLR James (1901 – 1989) autor do romance *Minty Alley* (1936) e de *Black Jacobins* (1938), relato histórico da revolta de escravos em San Domingo (atual Haiti), escritos que contribuíram para chamar a atenção para o movimento pela independência do Caribe que marcava aquele período.

Na década de 1940, outros escritores de destaque vieram para a Inglaterra, entre eles, os trinidadianos V.S Naipul e Sam Selvon, os barbadianos Edward Kamau Brathwaite e George Lamming, os jamaicanos Andrew Salkey e Stuart Hall e os guianeses Wilson Harris e Edgar Mettleholzer, além de autores originários da África e Ásia, como Kamala Markandaya, Attia Hosain, Wole Soyinka, H.S. Bhabra, e Ambalavaner Sivanandan. Esses escritores, segundo Wambu (online, 2009),

A exemplo dos outros migrantes, estavam voltando para a ‘pátria-mãe’ como ‘estranhos familiares’- familiarizados com a paisagem inglesa, com os costumes e a cultura ingleses que dominaram o imaginário de seus países através dos trabalhos de escritores e poetas como William Shakespeare [...] Mas estavam familiarizados também com uma fonte mais concreta e útil – o programa de radio da rede BBC *Caribbean Voices*.

Programa de vinte minutos apresentado semanalmente na BBC, *Caribbean Voices* foi uma importante fonte de divulgação dos contos, peças, poemas e textos de crítica literária produzidos por caribenhos. Além de lançar autores que ganhariam destaque na literatura negra britânica, o programa também os ajudou quando de sua chegada ao país, com oportunidades de trabalho e no contato com editoras.

George Lamming foi um dos tantos autores cuja carreira foi lançada pelo programa. Seu romance *In the Castle of my Skin* (1953) foi um dos trabalhos mais importantes depois de *Minty Alley*, de CLR James. A obra autobiográfica narra a história de um jovem negro de Barbados e suas reflexões sobre o problema dos negros que tentam conquistar agência em um mundo onde os brancos os rejeitam. As outras obras de Lamming, *Of Age and Innocence* (1958) e *Season of Adventure* (1960), juntamente com as obras de Samuel Savon *A Brighter Sun* (1952) e de VS Naipaul *Miguel Street* (1959) e *A House for Mr Biswas* (1961), abordam o tema da independência e da liberdade como parte do sonho dos protagonistas.

Outras obras como *The Palace of the Peacock* (1960), de Wilson Harris e *A Quality of Violence* (1959), de Andrew Salkey, lançaram um olhar sobre as influências dos ameríndios e africanos como fontes fecundas que influenciaram a formação da identidade desses novos países. A obra de C.L.R. James *Beyond a Boundary* (1963) examina a luta com a herança britânica e a necessidade de forjar novas identidades no mundo pós-colonial. Todas essas obras guardam em comum o fato de seus autores lançarem um olhar crítico sobre seus países de origem. A partir da década de 1950, as preocupações com os desafios encontrados pelos imigrantes no Reino Unido começaram a ser o foco desses escritores que passaram a abordar o problema da precariedade de moradia, falta de trabalho e o racismo.

Os romances *The Emigrants* (1954), de George Lamming, publicado em 1954, e *Lonely Londoners* (1957), de Samuel Selvon, são referências na abordagem das experiências dos imigrantes que se desapontam com a realidade encontrada na Inglaterra. Ainda na década de 1950, a publicação de *Things Fall Apart* (1958), do nigeriano Chinua Achebe é referência nos estudos pós-coloniais, pela forma como aborda a influência do colonialismo britânico e dos missionários cristãos numa tradicional aldeia nigeriana cujas ausências de marcações temporais nos fazem crer que seja ambientado no final do século XIX ou início do século XX.

Wambu (online, 2009) pondera que no final da década de 1950 e início da década de 1960 a chegada de imigrantes vindos do Paquistão e do Caribe aumentou as tensões entre brancos e negros culminando com os tumultos ocorridos em Notting Hill em 1958. Os imigrantes negros começaram a perceber a necessidade de lutarem contra a intolerância racial em prol de seus direitos civis. As obras de ER Braithwaite *To Sir with Love* (1959) e *Paid Servant* (1962) refletem essa mudança de atitude, através da representação das frustrações do autor como professor e funcionário público na década de 1950.

A década de 1960 foi marcada pela produção de obras daqueles autores que, já estabelecidos na Inglaterra, viajaram ao Caribe, terra natal de seus ancestrais, onde puderam contemplar a natureza de sua diáspora, representando em suas obras as ligações remanescentes entre a metrópole e suas ex-colônias. As obras de VS Naipaul *The Middle Passage* (1962), *An Area of Darkness* (1964), *The Loss of El Dorado* (1969), *Overcrowded Barracoon* (1972), e *In a Free State*, vencedor do prêmio *Booker McConnell* em 1971, são produções posteriores a suas viagens ao Caribe, Índia e África.

O Movimento Artístico Caribenho é emblemático desse período por sua luta em prol da identidade artística e política dos povos caribenhos, como também por sua preocupação em consolidar uma aliança entre os povos do ‘terceiro mundo’. Esse movimento também foi responsável pela fundação de editoras que se interessaram pela publicação das obras desses novos escritores.

Em agosto de 1966, a *New Beacon Books*, primeira editora especializada na publicação e venda de livros de autores caribenhos, foi fundada pelo ativista político e escritor John La Rose, que juntamente com Edward Kamau Brathwaite e Andrew Salkey fundou o Movimento Artístico Caribenho. Em 1968 Jessica e Eric Huntley fundaram a *Bogle L'Ouverture*, editora responsável pela publicação das obras *The Groundings with my Brothers* (1969) e *How Europe Underdeveloped Africa* (1973), de Walter Rodney, que vendeu mais de quarenta mil cópias. Além de Rodney, a editora também publicou obras de Andrew Salkey e Linton Kwesi Johnson. Além dessas editoras, merece destaque, por sua abordagem de temas

relacionados aos negros, o periódico *Race Today* que teve seu primeiro número publicado em 1969 e o último em 1988.

A década de 1970 testemunhou o surgimento das vozes femininas, entre elas a nigeriana Buchi Emecheta autora da autobiografia *In the Ditch* (1972) e do romance *Second Class Citizen* (1976), Beryl Gilroy, com o livro *Black Teacher* (1976) e a indiana Farrukh Dhondy autora dos livros *East End at your Feet* (1976) e *Come to Mecca* (1978). Nessa década começam a chegar no Reino Unido outros autores vindos de ex-colônias britânicas, entre eles, o nigeriano Ben Okri, os poetas guianeses John Agard e Grace Nichols e o jamaicano Jean Binta Breeze.

Esse período destaca-se também pelo surgimento de obras da geração de autores que migraram muito jovens ou que nasceram no Reino Unido. Suas obras refletem a situação dos primeiros sujeitos diaspóricos, cuja relação com a terra natal dos pais é bastante tênue. Dentro dessa abordagem destacam-se, no campo da dramaturgia, as peças *Strange Fruit* (1981), de Caryl Philips, *Borderline* (1981) e *Birds of Passage* (1983), de Hanif Kureishi, autores que mais tarde seriam reconhecidos pelos romances premiados que escreveram.

A premiação da obra *Midnight's Children* de Salman Rushdie, vencedora do prêmio *Booker McConnell*, em 1981, é um marco dessa nova literatura 'negra' britânica, que firmaria uma posição de destaque no cânone inglês.

Essa nova literatura não seria marginalizada como 'Negra', 'Commonwealth' ou qualquer outro tipo de literatura colocada à margem. Seria uma literatura madura fazendo parte do amplo leque de obras britânicas. Esses novos escritores faziam suas críticas como britânicos, não como estrangeiros, e tinham mudado a Inglaterra da posição pós-colonial para a multicultural (WAMBU, online, 2009).

Como consequência da reação das comunidades negras às tensões raciais que ocorreram em Brixton no ano de 1981, o Reino Unido começou a se abrir para discutir as questões relacionadas aos negros britânicos. As reações provocadas por esse incidente, entre elas um artigo publicado por Lord Scarman, o juiz que presidiu o caso e que apontou a polícia inglesa como culpada, foram fundamentais para chamar a atenção dos legisladores para a causa dos negros britânicos. O governo começou a investir mais recursos nas comunidades negras, apoiando instituições a elas ligadas e apoiando sua arte. Como resultado, uma nova onda de escritores e poetas começou a escrever e várias outras editoras foram abertas no intuito de promover aqueles novos talentos que então floresciam.

Na segunda metade da profícua década de 1980, a publicação das obras *Satanic Verses* (1988), do indiano Salman Rushdie, *The Final Passage* (1985), de Caryl Philips e *The Enigma of Arrival* (1987), de V.S. Naipaul confirmariam a posição consolidada que seus autores já haviam atingido no cenário da literatura inglesa. Outro nome de destaque nessa década foi o sul africano J.M. Coetzee com a publicação do romance *Foe* (1986), uma reescrita de *Robinson Crusoe* (1719), de Daniel Defoe, narrado pela perspectiva da naufraga Susan Barton. Essa obra juntamente com *Wide Sargasso Sea* (1966), da escritora dominicana Jean Rhys, releitura do romance *Jane Eyre* (1847), de Charlotte Bronte, e *Indigo* (1992), de Marina Warner, uma releitura de *The Tempest*, de William Shakespeare, fazem uso da prática da reescrita. Essa prática discursiva, segundo Bonnici (2005, p. 52), “interroga o texto canônico através de questionamentos, subversões, rebates a preconceitos e revide feminino”, fazendo surgir um novo texto que dá voz ao marginalizado.

A partir dos anos 1990 percebe-se uma mudança nos contornos da literatura negra britânica, em função da complexidade que a identidade negra adquiriu. Apesar de continuarem classificados sob a denominação ‘Literatura Negra Britânica’, esses textos não são homogêneos, como a sociedade na qual seus autores estão inseridos também não o é. As discussões abordadas nesses escritos saem dos limites do binômio negro-branco, passando a incluir questões de gênero e diferentes noções de sexualidade. “A nova geração de escritores está abandonando os limites da narrativa biográfica abrangendo vários gêneros ficcionais para poder captar esta nova complexidade” (WAMBU, online, 2009).

Andrea Levy, autora de *Fruit of the Lemon*, objeto de análise desse estudo, tem se destacado no cenário britânico e internacional por sua abordagem da experiência dos caribenhos e seus descendentes em solo britânico e o preconceito que permeia as relações sociais naquele contexto.

Os prêmios literários britânicos concedidos à Salman Rushdie, J.M. Coetzee, Ben Okri, Andrea Levy, Zadie Smith e o prêmio Nobel que agraciou Nadine Gordimer (1991), Derek Walcott (1992), V.S. Naipaul (2001), J. M. Coetzee (2003) atestam a importância desses autores que tem em comum o fato de serem descendentes dos vários povos que viveram sob o domínio britânico no período colonial. “A voz da diáspora na Inglaterra é uma ameaça particular à cultura dominante porque não é simplesmente o reverso da colonização, não é somente a voz do outro, é também a voz do hibridismo” (WILLIAMS, online, 2009).

### 1.3 ANDREA LEVY: VIDA E OBRA

A vida e obra de Andrea Levy devem ser compreendidas no contexto da diáspora caribenha e da independência política de vários países do ‘*Commonwealth*’ inglês. O período após o final da Segunda Guerra foi marcado pela independência política de várias nações colonizadas e pelo fluxo migratório de um grande número de pessoas que se deslocaram das ex-colônias para as metrópoles a procura de melhores condições de vida. Como exemplo desses movimentos, podemos mencionar os movimentos migratórios que têm transformado política e culturalmente o Reino Unido desde a década de 1950. Em cidades como Londres, por exemplo, esses deslocamentos têm provocado uma mudança no panorama da cidade, haja vista as muitas comunidades que se concentram em determinados bairros que ficaram conhecidos em função dos migrantes que lá habitam, a exemplo de *Brixton*, bairro de imigrantes caribenhos, trinidadianos e guianeses e *Hampstead*, onde se concentram imigrantes sul africanos. De acordo com McLeod (2004, p. 5) “estima-se que 300 línguas diferentes sejam faladas dentro dos limites da capital inglesa”.

Embora a sociedade que recebe o imigrante quase sempre o oprima e marginalize, essa concentração de populações de origem semelhante em ‘guetos’ pode ser vista como uma estratégia de resistência que lhes permite manter sua identidade cultural, tentando resistir à hegemonia da sociedade majoritária onde está inserido. A questão da resistência no contexto diaspórico, contudo, é mais complicada do que aparenta e requer cautela ao se analisar as estratégias por eles utilizadas. Inseridos em um contexto cuja cultura e costumes são diversos aos seus, os imigrantes sofrem discriminação por conta de diferenças físicas e culturais que, aliadas aos estereótipos enraizados dos povos provenientes de ex-colônias como inferiores, os colocam sempre em desvantagem em relação aos ‘nativos’ do país, mesmo que a situação do imigrante seja legalizada.

A dificuldade do povo inglês em entender a ‘diferença’ entre eles e os não britânicos foi determinante em suas relações. Desde a chegada dos primeiros imigrantes caribenhos, em 1948, no navio transporte SS *Empire Windrush*, os baixos salários, a negação da capacidade intelectual e o preconceito racial foram as formas de exclusão exercidas pelos britânicos sobre os ‘irmãos caribenhos’ que desembarcavam na Pátria-mãe, que os via como problema.

Nesse contexto, nasce em 1956, na cidade de Londres, a escritora Andrea Levy, descendente de pais caribenhos que migraram para a Inglaterra no navio SS *Empire Windrush*. A bordo desse navio transporte, e de outros posteriores, vieram para a ‘pátria-mãe’ milhares de ex-soldados jamaicanos que haviam lutado ao lado dos ingleses na Segunda Guerra

mundial, além de outros homens e mulheres caribenhos que para lá embarcaram em busca de melhores condições de vida. A geração do *Windrush* é emblemática por ser o marco do início de um intenso processo de imigração que transformaria a Inglaterra na sociedade multicultural que é hoje.

Como tantos outros jamaicanos, o pai de Andrea Levy embarcou primeiro para a Inglaterra, com seu passaporte britânico, acreditando que quando lá chegasse seria reconhecido como tal. Sua mãe juntou-se a ele seis meses depois, logo percebendo que os ditos bons modos britânicos não se aplicavam ao trato dispensado aos negros. Na terra natal, a diferença de cor também dividia os jamaicanos em grupos: brancos, negros e ‘de cor’, ‘escala’ que colocava os pais de Andrea na última categoria, pela proximidade maior com os brancos, o que lhes conferia um maior *status* naquela sociedade. Com essa mentalidade rumaram para a Inglaterra, acreditando que lá usufruiriam do mesmo *status*, ilusão que caiu por terra ao perceberem que na Inglaterra havia dois grupos hierarquizados: negros e brancos.

A família enfrentou condições de moradia precárias e ofertas de trabalho aquém de sua qualificação, seu pai tornou-se funcionário dos correios e a mãe, professora graduada na Jamaica, não teve sua formação reconhecida, tendo que trabalhar como costureira para que ambos pudessem sustentar a família. Andrea e os irmãos passaram a infância em Highbury, bairro ao norte de Londres onde a sua era a única família de negros e onde foram educados sem muitas informações sobre suas origens.

Ao terminar o ensino médio, Levy cursou design têxtil na Middlesex Polytechnic School e, antes de iniciar a carreira literária, trabalhou em lojas e nos departamento de guardarroupas da rede BBC de Londres e na Royal Opera House. Seu interesse pela leitura foi despertado por volta dos vinte anos quando descobriu o trabalho de autoras negras americanas como Maya Angelou, Toni Morrison e Alice Walker, e percebeu que na literatura britânica não havia trabalhos nessa mesma linha. Tal interesse pela leitura a levou a participar de *workshops* sobre escrita no *City Literature Institute*, com o objetivo de aprimorar-se para poder compor as obras que desejava ler na literatura britânica – romances que refletissem sobre a experiência dos negros britânicos, um olhar sobre as mudanças ocorridas na sociedade inglesa e as íntimas ligações entre a história da Inglaterra e do Caribe.

Sua carreira como escritora só começou por volta de seus trinta anos e, de início, enfrentou certa resistência das editoras que temiam que suas obras despertassem o interesse de um público muito restrito, como se a literatura negra britânica só interessasse ao público negro que não era considerado afeito à leitura. Vencida a resistência, Levy se define como

uma “mulher negra escritora, porque a condição de ser ‘negra’ e ‘mulher’ são as duas lentes pelas quais explora a si mesma e o resto das pessoas” (GREER, online, 2009).

Londres, sua cidade natal, é também cenário de seus quatro primeiros romances e sua condição de descendente de caribenhos, embora nascida na Inglaterra, a fez experimentar na pele, e em função da cor da pele, uma frágil noção de pertencimento a uma ‘pátria-mãe’ que não a reconhece como filha legítima. “Em cada um de seus romances ela lança luz sobre essa realidade dupla [...] o velho país e o novo, as duas noções de lar, o fato de ser a filha e a órfã do Império” (GREER, online, 2009).

Andrea Levy é autora de cinco romances: *Every Light in the House Burnin’* (1994), *Never Far From Nowhere* (1996), *Fruit of the Lemon* (1999), *Small Island* (2004) e *The Long Song* (2010), dentre os quais *Small Island* foi traduzido para a língua portuguesa por Fernanda Abreu, publicado pela Editora Nova Fronteira em 2008, sob o título *A Pequena Ilha*. Levy também é autora de alguns contos, entre eles, *The Diary* (1994), *Deborah* (1998), *That Polite Way That English People Have* (1998) e *Loose Change* (2004), além de um artigo publicado em 2000 no jornal inglês *The Guardian*, intitulado *This is my England*. A escritora também participou da comissão julgadora dos prêmios *Saga Prize* (1997), *Orange Prize Fiction* e o *Orange Prize Futures*, ambos em 2001.

Em seus três primeiros romances a autora aborda os problemas enfrentados pelos negros ingleses descendentes de imigrantes caribenhos: “Cada um deles aborda a jornada de uma mulher negra ao encontro de sua identidade, numa terra que nem sempre reconhece sua existência” (GREER, online, 2009).

*Every Light in the House Burnin’* (1994), primeiro romance da autora, é ambientado na cidade de Londres na década de 1960 e conta da história de uma família de caribenhos que migrou para Londres em 1948, através do olhar da narradora protagonista, Angela Jacob, a filha mais nova do casal de imigrantes. Vinte anos depois de sua chegada a capital inglesa, o patriarca da família está gravemente doente e é Angela quem ajuda a mãe nos cuidados a ele dispensados. Ao lado da cama do enfermo, Angela alterna as memórias de sua infância, vivida no subúrbio de Highbury, com os cuidados com o pai, equilibrando a comicidade das lembranças com a tragicidade da doença e suas consequências. Levy traça um retrato refinado das experiências das duas gerações, cada uma a sua maneira, tendo que se adaptar a uma sociedade em constante mudança. A crítica foi bastante receptiva à obra de Levy. De acordo com a crítica do *Times Literary Supplement*, *Every light in the House Burnin’* “é um romance forte, uma estreia surpreendente e promissora” (TSL, online, 2010). O escritor irlandês, Ferdia Mac Anna, autor do livro *The Last of the High Kings*, considera a obra “uma



estrela refinada – engraçada, lúcida, peculiar e tocante, prendeu minha atenção até a última página. Andrea Levy desponta como uma voz nova e estimulante” (MAC ANNA, online, 2010).

*Never Far From Nowhere*, publicado em 1996, é o segundo romance de Levy e conta a história das irmãs Vivien e Olive, descendentes de pais caribenhos, nascidas e criadas num subúrbio de Londres, à semelhança da narradora de seu primeiro livro. A história é narrada sob o ponto de vista das duas irmãs, cujas histórias são alternadas em diferentes capítulos, com uma linguagem bastante realista do que é a condição do negro naquela sociedade. As duas irmãs têm visões diferentes a respeito de suas identidades. Por ter a pele mais escura, Olive se identifica com os negros e expressa o desejo de voltar para a Jamaica. Vivien, por ter a pele mais clara, nega sua identidade negra e luta para ser aceita pelos brancos. Através da narrativa das duas irmãs, a autora levanta questões relacionadas à identidade e à noção de pertencimento. A crítica foi bastante favorável ao estilo da narrativa e aos temas abordados por Levy na obra que foi indicada para receber *Orange Prize* do ano de 1996. Segundo críticos do jornal *The Times*,

A narrativa é bem elaborada, não se esquivava da complexidade e soa verdadeira enquanto relato do medo e da confusão experimentados pela primeira geração de ingleses negros há vinte anos. Sobretudo, Andrea Levy alcança êxito em expor a maneira como as pessoas respondem a uma identidade que lhes é imposta por outros (THE TIMES, online, 2010).

O terceiro romance da autora, *Fruit of the Lemon*, objeto de estudo dessa dissertação, foi lançado em 1999 e conta a história de Faith Jackson, jovem nascida na Inglaterra onde, alheia às suas raízes caribenhas, tenta viver como se não tivesse a marca de suas origens na cor dérmica e como se o racismo ali não existisse. A crítica e o público foram bastante receptivos com relação à maneira que a autora aborda a delicada questão do racismo na Inglaterra multicultural da década de 1980: “Um comentário reflexivo sobre o racismo e a importância de se saber de onde vem” (THE SUNDAY TIMES, online, 2010).

Com seu quarto romance, *Small Island*, Andrea Levy ganhou projeção internacional e recebeu vários prêmios, colocando-a como uma das maiores escritoras inglesas da contemporaneidade: *Orange Prize* (2004), *Whitbread Novel Award* (2004), *Whitbread Book of the Year* (2004), *Commonwealth Writer’s Prize Best Book* (2005) e o *Orange Prize ‘Best of Best’* (2005), além de ser indicado, nos Estados Unidos, para os prêmios *National Book Critics Circle* e *Romantic Novelist of the Year*. O livro foi traduzido para vinte e duas línguas, inclusive o português, tornando-se um *best-seller* no Reino Unido e Canadá.

*Small Island* conta a história da chegada dos imigrantes jamaicanos em Londres na década de 1940 a bordo do navio transporte *SS Empire Windrush*, e o impacto neles causado pela percepção de que aquele país, que imaginavam acolhedor, é bem menos receptivo do que pensavam. O livro é narrado por quatro personagens: o casal jamaicano Hortense e Gilbert e o casal britânico Queenie e Bernard, cuja convivência no Reino Unido faz emergir, além dos conflitos entre britânicos e jamaicanos, questões sobre diáspora e ‘inglesidade’. A autora pondera sobre o motivo do sucesso do quarto romance que a colocou ao lado de grandes nomes do cânone, contribuindo para o despertar das pessoas para as questões relacionadas aos imigrantes:

Eu ainda estou confusa com o sucesso de *Small Island*. Eu ainda fico imaginando o que significa tudo isso. Fui aceita para pertencer ao cânone. Quando ganhei o prêmio *Whitbread* eu pude perceber que estava indo além do sempre imaginara possível. Homens brancos mais velhos interessados por artilheiros da RAF estavam comprando meus livros e estavam gostando deles – pessoas que não liam minhas obras anteriores. Eu fico pensando se foi devido a recente imigração maciça de leste europeus ou se pelo fato de encontrarem um certo conforto em olhar para as imigrações passadas com sentimento de nostalgia (YOUNGE, online, 2010)

A crítica aclamou o livro que foi recentemente adaptado para uma série de TV no canal britânico BBC – “É um trabalho de alto poder imaginativo, que pode ser colocado ao lado das obras *Lonely Londoners*, de Sam Selvon, *The Emmigrants* do autor George Lamming e *The Final Passage*, de Caryl Philips” (PROCTER, online, 2010).

Em *The Long Song*, seu último livro, lançado no início de 2010, Andrea Levy não aborda a experiência da segunda geração de caribenhos, como anteriormente, mas fala da herança que o tráfico de escravos deixou no Caribe onde, por trezentos anos, milhares de pessoas foram compradas e vendidas, nasceram e morreram dentro da escravidão. O livro é ambientado no século XIX, numa fazenda de escravos na Jamaica chamada Amity. Apesar de ser ambientado no período da escravidão e nos anos imediatamente subsequentes, o tema do romance não é a escravidão propriamente dita, mas a vida de uma pessoa, representante das vozes que se perderam na história. O livro nos introduz ao mundo de July, uma senhora cheia de vida, escrevendo sua história. Nascida escrava, filha ilegítima de uma mulher negra com um feitor de escravos numa fazenda de cana na Jamaica, durante os tumultuados anos das rebeliões de escravos, a protagonista July, uma escrava da casa da fazenda, narra sua história pessoal entrelaçada com suas relações com sua mãe, seu pai, seu dono, seu amante e seus

filhos. Em seu site oficial, a autora esclarece alguns pontos da produção desse livro, fruto de uma pesquisa histórica intensa, mas sem pretensões de ser um registro histórico de fatos.

Através de tudo o que li sobre os escravos do Caribe percebo um fio tênue, mas constante, de atos corajosos de rebeldia [...] Em circunstâncias onde sua humanidade era negada [...] essas pessoas criaram uma linguagem vibrante infundida em nosso discurso moderno, uma rica fusão de histórias orais; complexos festivais de dança e costumes que ecoam em nossas ruas hoje; uma tradição musical que tem se espalhado ao redor do globo; inovações no âmbito religioso; uma culinária fabulosa [...] um cânone literário fortíssimo. Saí da experiência da escrita desse livro com um senso de respeito àqueles milhões de pessoas que viveram como escravos [...] eles fizeram mais que sobreviver, construíram uma cultura que resistiu ao tempo. Suas vidas são parte da história da Inglaterra. *The Long Song* é meu tributo à eles, espero, uma história inspiradora não somente para seus descendentes, mas para todos nós (LEVY, online, 2010).

A crítica literária, agora mais exigente pelas inevitáveis comparações com as obras anteriores, foi bastante positiva, confirmando a importância da autora no cenário da Literatura Negra Britânica: “Levy traz sua leveza peculiar ao abordar um assunto que ainda provoca tensões [...] O romance é belamente escrito e a autora é astuta na construção de relações pessoais convincentes sobre o selvagem pano de fundo das fazendas jamaicanas” (THE TIMES, online, 2010).

A autora sempre afirma, em entrevistas, que seus escritos são uma maneira de tentar entender sua herança cultural, preenchendo o vazio que a falta de informação sobre suas raízes deixara. Seus livros, porém, têm demonstrado que ela vai além, contribuindo para o crescente número de obras que trazem à tona questões raciais e étnicas que antes, se abordadas em literatura, o eram pelo ponto de vista do opressor e não através das vozes dos oprimidos, como ela e tantos outros autores tem feito através dos escritos que hoje compõem a chamada Literatura Negra Britânica.

Com o reconhecimento de Levy no cenário literário, as histórias de opressão dos caribenhos na colônia e de seus descendentes na metrópole, se fazem ouvir através de seus escritos: “A Inglaterra, finalmente, está começando a juntar suas vozes mais distantes e a ouvir as ricas histórias que eles tem para contar, histórias que são tão importantes para a Inglaterra e para literatura inglesa quanto àquelas com as quais estamos mais familiarizados” (ALLARDICE, online, 2010).

#### 1.4 A FÁBULA DE *FRUIT OF THE LEMON*

*Fruit of the Lemon*, o terceiro livro de Andrea Levy, publicado em 1999, aborda a dificuldade enfrentada pelos negros britânicos, descendentes das ex-colônias em terem sua identidade inglesa reconhecida numa sociedade racista que ainda tem dificuldade em reconhecer, como parte de sua mítica identidade, seus filhos que fogem do estereótipo do europeu branco. Tal dificuldade não poderia ser explicada pela lógica, pois se sabe que a relação entre caribenhos e ingleses não começou com os imigrantes que navegaram no *SS Empire Windrush*, mas muito antes, com o tráfico de escravos que enriqueceu muitas famílias aristocráticas inglesas e que financiou a construção de cidades como Bristol e Liverpool.

Essa ligação da história da Inglaterra com o tráfico de escravos, certamente revelaria, em qualquer pesquisa da genealogia familiar, ancestrais brancos em famílias negras e vice-versa, o que torna a questão de identidade bastante complicada. Esse é o grande questionamento levantado em *Fruit of the Lemon*, cuja protagonista Faith Jackson tem uma noção de pertencimento bastante frágil.

Ambientado em Londres e na Jamaica, na década de 1980, o romance é narrado pela voz da protagonista Faith, jovem negra, cujos pais, Mildred e Wade, deixaram a Jamaica em busca de melhores perspectivas de vida na Inglaterra. Faith e o irmão Carl foram educados em Londres sem que os pais lhes informassem a respeito das motivações que os levaram a migrar para a pátria-mãe, nem sobre o destino do restante da família que permanecera na Jamaica, com os quais o único fio de ligação era uma caixa de presentes que chegava à casa todo Natal. Para os dois irmãos a árvore genealógica da família consistia em quatro pessoas: Mildred, Wade, Faith e o irmão Carl. A ausência de tradição oral na família deixava lacunas nos questionamentos de Faith sobre suas origens, os quais os pais respondiam de maneira reticente.

O livro é dividido em três partes, Inglaterra, Jamaica e Inglaterra, de acordo com o local em que a história narrada é ambientada. A narrativa se inicia com Faith, já adulta, graduada em Moda, lembrando fatos de sua infância na escola primária quando os colegas a provocavam dizendo que os pais haviam migrado para a Inglaterra num barco que carregava bananas, e o choque da confirmação do fato pela mãe num dos raros momentos de relato sobre a chegada do casal a Londres. As condições precárias de moradia e as poucas oportunidades de trabalho dificultaram a vida do casal que demorou a se estabelecer, sua mãe como enfermeira e o pai como profissional liberal no ramo de pintura e decoração, profissão mais tarde seguida pelo irmão Carl.

Contrariando as expectativas dos pais que sonharam para a filha um casamento com um noivo jamaicano, Faith deixa a casa da família para morar com os amigos Marion, Mick e Simon, todos eles de pele clara, como pondera o pai na primeira visita a filha em sua nova casa. No relacionamento com os colegas e seus familiares, temos indícios do racismo velado que permeia as relações sociais naquele contexto, através de comentários racistas, logo corrigidos, toda vez que se dão conta da presença de Faith.

Apesar do acesso à educação formal, Faith não consegue uma colocação no mercado de trabalho condizente com sua formação, o que nos é revelado através dos relatos de suas três oportunidades de trabalho, nas quais seus superiores fingem aceitá-la, mas a mantém no anonimato, sem que ela possa explorar seu talento e conhecimento, revelando-nos que a suposta inclusão social na Londres multicultural da época é na verdade um engodo. As experiências de trabalho operam em Faith uma conscientização gradativa da realidade que a cerca, e da qual houvera sido poupada pelos pais. Não se reconhecendo negra até esse momento, os três episódios a chamam para a realidade, fazendo com que uma voz dentro dela a desperte para sua condição e para a necessidade de lutar para conseguir agência.

O frágil senso de identidade da protagonista é ameaçado ao testemunhar um ataque racista a uma mulher negra numa livraria especializada em livros que discutem a problemática das minorias, fazendo-a perceber que a preconizada tolerância às diferenças é um construto tão delicado quanto a flor de um limoeiro e que provar de seu fruto pode deixar, naqueles que tem na pele a diferença de cor, um gosto amargo.

Faith se dá conta de que compartilha com a vítima a condição de ser negra, motivação do ataque do grupo racista *National Front*. Tal fato aliado à interpretação da polícia e de Mike, o amigo que também testemunhara o episódio, como simples ato de vandalismo desencadeia em Faith uma crise de identidade. As conotações do ataque vão além de violência gratuita, constituindo uma reviravolta na narrativa, alertando a protagonista para a realidade que ela insistia em negar – a discriminação sempre fora fato em sua vida e as lacunas de suas origens precisavam ser preenchidas.

Os pais da protagonista, que sempre planejaram voltar para Jamaica quando os filhos tivessem se estabelecido, fato metaforizado pelos inúmeros baús que insistem em guardar para uma futura mudança, percebem ter chegado a hora de Faith conhecer suas origens. O casal sugere então que a moça vá para a Jamaica, onde a segunda parte da narrativa é ambientada. Contrariada, visto não entender o propósito de tal ideia, Faith desembarca no desorganizado aeroporto de Kingston e logo recebe a notícia de que sua bagagem havia se perdido. Irritada com a situação e sentindo-se perdida naquele lugar com o qual não se identifica, Faith é

avistada pelo primo Vincent e pela tia Coral, irmã de sua mãe, em cuja casa se hospedaria. A recepção calorosa e a conversa amena travada no trajeto não sensibilizam a moça que quer voltar para Londres o quanto antes.

A chegada à casa da tia, porém, marca o início do processo de identificação, através da percepção de elos entre ela e as pessoas, tanto pela semelhança física entre a tia e sua mãe e entre o primo e seu irmão Carl, quanto por traços do comportamento da tia que lembravam-lhe a mãe. Além das pessoas, o ambiente também lhe começa parecer familiar, primeiramente, pela grata surpresa de não se deparar com uma casa paupérrima, estereótipo presente no imaginário de muitas pessoas quando se referem a países do terceiro mundo e, segundo, por perceber que muitos dos objetos ali presentes lembravam-lhe a casa dos pais.

A temporada na casa da tia é reveladora para Faith, que toma conhecimento de sua história familiar, através dos relatos orais de sua tia Coral e de outros familiares, com quem divide a narrativa. São esses relatos que lhe permitem reconstruir não somente sua árvore genealógica, antes formada pelos quatro componentes de sua família nuclear, mas também sua autoimagem. As narrativas familiares lhe revelam ascendentes escoceses, cubanos, escravos, filhos ilegítimos, reiterando o fato de que um dos legados do imperialismo é o hibridismo resultante da miscigenação provocada pelo tráfico de escravos.

A ida à Jamaica e os relatos orais de seus parentes fortalecem Faith que volta à Inglaterra, onde se dá a terceira parte da narrativa, ciente de que sua ‘inglesidade’ não exclui o fato de ter ascendência jamaicana em sua árvore genealógica, voltando mais preparada para lutar por sua agência. A dita identidade britânica não pode ser atrelada às questões étnicas excludentes, nas palavras de Levy, em seu artigo *This is my England*: “Ser inglesa, não significa que eu queira ser assimilada, tomando como parâmetro a cultura branca em detrimento de todas as outras [...] ser inglesa não me impedirá de lutar para viver em um país livre do racismo e da divisão social” (LEVY, online, 2010).

## 1.5 A RECEPÇÃO DE *FRUIT OF THE LEMON* PELA CRÍTICA INTERNACIONAL E NACIONAL

A íntima ligação entre a vida pessoal de Levy e sua obra é característica de seus escritos. Levy mesma afirma, em entrevista a Bonnie Greer do jornal *The Guardian*, que muitas das descobertas para a escrita de *Fruit of the Lemon* foram frutos de longas conversas com a mãe a respeito de suas origens, assunto antes não abordado em sua casa. Segundo Greer (online, 2010), de certa forma seus pais sempre estão presentes em seus livros,

representados em *Fruit of the Lemon* pelas personagens Mildred e Wade, trabalhadores esforçados, para os quais a vida na Inglaterra foi traumática deixando-os confusos com uma realidade muito diferente daquela deixada da Jamaica, o verdadeiro lar para onde gostariam de retornar.

Questionada por Maggie O'Farrell do jornal britânico *Independent* à respeito da relação autobiográfica entre ela e Faith, Levy responde:

Não quero dizer que 'não' e nem que 'sim'. Realmente trabalhei na BBC. Trabalhei no departamento de trajes. O comentário sobre eu andar muito lentamente realmente foi feito [Faith é criticada por isso numa entrevista de emprego]. O problema sobre essas coisas é que você não sabe se elas configuram racismo. Você tem um indício, mas não a certeza porque na verdade ninguém te chama de 'preto' na cara. A história familiar descoberta por Faith em sua viagem à Jamaica é frouxamente ligada à história de minha família, tão frouxamente ao ponto de eu não lembrar o que inventei. Minha fonte de pesquisa consistiu em sentar minha mãe numa cadeira e dizer: 'Me diga o que você sabe'. Eu não sabia nada sobre a Jamaica antes de começar. Esse tipo de coisa não é ensinada na escola. Foi uma verdadeira viagem de descoberta para mim. (O'FARRELL, online, 2010)

Autobiográfico ou não, esse não é o principal referencial de *Fruit of the Lemon*, um dos pontos que a crítica destaca na obra de Levy é o trato que ela dá a temática do racismo, abordada de forma polêmica em função do contexto em que a história se desenrola. Falar em racismo na época da escravidão, quando se tentava justificá-lo com teorias científicas que mais tarde provariam não ter fundamento, ou mesmo na época da imigração caribenha em massa quando negros e brancos passaram a dividir os mesmos espaços, numa pátria-mãe cujos filhos brancos não reconheciam seus irmãos negros como iguais, parece algo bastante distante. Se distante, fácil depositar a culpa nos 'preconceituosos que viveram naquela época' Culpemos a eles, essa culpa não é nossa! Porém o racismo de que fala Levy é diferente, ela aborda o racismo atual, afinal a década de 1980 em termos de tempo histórico não parece tão distante assim. Racismo velado que diminui o negro quer seja por meio de piadas de cunho preconceituoso, quer por meio da negação ao acesso a cargos profissionais condizentes com sua qualificação, entre outras manifestações preconceituosas.

O livro venceu o prêmio *Arts Council Writers*, em 1998, marcando o começo do reconhecimento do talento literário de Levy que culminaria com a publicação de seu quarto livro *Small Island*, ganhador de diversos prêmios internacionais. A crítica foi bastante receptiva com a obra, como aponta o seguinte excerto do jornal *Financial Times*:

[*Fruit of the Lemon*] reforça a reputação de Levy com uma observadora astuta da vida britânica moderna. Em um tempo em que a questão racial nunca esteve tão em voga na ordem do dia no âmbito político, a descrição fidedigna que Levy faz da vida das pessoas de sua geração assume um significado bastante amplo [...] esses delicados relatos ficcionais são uma valiosa contribuição para o debate nacional atual (FINANCIAL TIMES, online, 2010).

Além de trazer para as pautas de discussão a questão do racismo, Levy também destaca a questão do pertencimento. O que é ser inglês em meio à pluralidade cultural em que a Inglaterra, e outras metrópoles, tem se transformado na modernidade tardia? Será ainda possível ter uma identidade definida em meio a tantas possibilidades que esse novo panorama nos oferece? É possível para os descendentes de imigrantes, como a protagonista de Levy, definir-se jamaicano ou inglês?

Levy não é polêmica; ela não precisa ser. Ela descreve as diferentes sociedades, da Inglaterra e da Jamaica, com iguais medidas de sentimento e crítica, resistindo a tentação de colocá-los frente a frente em oposição ... Ela entende que para caminhar adiante, você deve saber de onde vem (TSL, online, 2010).

Há dez anos, quando publicou *Fruit of the Lemon*, Levy era considerada uma voz marginal que começava a se fazer ouvir, pois as editoras temiam a não aceitação de sua literatura, achando que ela só despertaria o interesse da minoria que tematizava. Sua persistência e a recepção pela crítica provaram o contrário. A força que os escritos pós-coloniais tem atingido também é mérito da voz de Levy, que junto a autoras como a premiada Zadie Smith e Monica Ali, todas filhas de imigrantes de ex-colônias britânicas ganharam reconhecimento, sendo comparada às escritoras americanas cujos escritos a inspiraram: “Uma ‘tomada’ inglesa das narrativas picarescas feministas das escritoras americanas, como Alice Walker. Andrea Levy [...] é perfeitamente capaz de se colocar em tal companhia [...] corajoso, tocante, engraçado” (PUBLISHING NEWS, online, 2010).

Na área acadêmica, o periódico *Anthurium: A Caribbean Studies Journal*, uma publicação da University of Miami, traz dois artigos sobre a obra de Levy. O primeiro, publicado em 2005 intitula-se *Home(land) or ‘Motherland’: Transnational Identities in Andrea Levy’s Fruit of the Lemon*, de Sebnem Toplu, professor assistente de Língua Inglesa e Literatura na Faculdade de Letras da Ege University, na Turquia. O artigo aborda a questão do pertencimento na identidade híbrida da protagonista Faith. Na mesma revista também foi publicado, em 2006, *Bittersweet (Be)longing: Filling the Void of History in Andrea Levy’s Fruit of the Lemon*, de autoria da professora doutora Elena Machado Sáez, da Florida Atlantic



University. O tema do artigo é a ligação entre a crise de identidade da protagonista e efeitos da globalização na sociedade inglesa onde o multiculturalismo não se traduz em tolerância racial.

Uma dissertação de mestrado de autoria de Helena Kostohryzová, intitulada *The Immigrant's Search for National Identity in Novels by Andrea Levy and Zadie Smith*, foi defendida, em 2007, na Masariky University, na República Tcheca. Em seu trabalho Kostohryzová discute a identidade multicultural e a imigração com base nos romances supracitados de Levy e Smith.

Observamos que o reconhecimento do talento de Levy após a publicação do premiado *Small Island* em 2004, parece ter despertado o interesse por seus escritos anteriores, haja vista os artigos e a dissertação previamente elencados terem sido publicados a partir de 2005. Embora a autora aborde em *Fruit of the Lemon* um tema tão instigante e atual, não encontramos referências a essa obra de Levy no Brasil, o que é bastante surpreendente, haja vista nosso país também ter sofrido a experiência da colonização.

Apesar do reconhecimento internacional, a crítica literária brasileira pouco tem se manifestado a respeito dos escritos de Andrea Levy. As premiações recebidas por *Small Island*, única obra da autora traduzida para a língua portuguesa, começou a despertar o interesse dos leitores e críticos brasileiros, o que se percebe pelas referências que alguns jornais online fizeram a ela quando das premiações.

Com relação a *Fruit of the Lemon*, não encontramos nenhuma menção da crítica literária nas revistas e jornais de circulação nacional que fizessem referência ao valor dessa obra em específico. No meio acadêmico, *Fruit of the Lemon* foi objeto de análise do artigo *Para uma Tipologia da Representação Feminina na Literatura Pós-colonial em Inglês*, no qual o autor traça uma “tipologia da representação feminina em romances pós-coloniais, escritos em inglês, através da análise das personagens femininas e suas respostas aos eventos do ‘Império’ (BONNICI, 2006, p.1). Entre as personagens femininas analisadas pelo autor, figura Faith Jackson a protagonista de *Fruit of the Lemon*. Na mesma linha destaca-se também o artigo *Pós-colonialismo e Representação Feminina na Literatura Pós-colonial em Inglês*, no qual Bonnici verifica se “no *status quo* do feminismo contemporâneo há traços comuns e diferenças significativas na representação da mulher feita por autores oriundos de várias comunidades pós-coloniais, que se destacam na literatura pós-colonial escrita em inglês” (BONNICI, 2006, p. 13).

Do mesmo autor, o artigo *Levy's Fruit of the Lemon (1999) and the construction of identity*, aborda o uso que a autora faz da oratura para causar o processo de subjetificação em Faith Jackson. O autor pondera que

o romance denuncia a amnésia dos imigrantes como prática e como política e rechaça o mito da sociedade multirracial britânica que aceita sem discussão e dificuldades os sujeitos ex-coloniais. A autora demonstra que a lembrança através da oratura é um meio poderoso de subjetificação e de identidade, além de ser um antídoto contra a sociedade racializada (BONNICI, 2009, p.1).

Surpreende-nos o fato de revistas de circulação nacional que possuem sessões dedicadas à publicação de resenhas críticas de livros nacionais e internacionais não façam nenhuma menção ao trabalho da Levy, principalmente pelo fato de a abordagem pós-colonial dos escritos da autora guardar estreita relação com a realidade brasileira.

Somos um país colonizado por europeus que dizimaram a população indígena que aqui habitava, a língua tupi foi extinta, substituída pela língua dos colonizadores portugueses e a escravidão marcou profundamente nossa cultura. Durante mais de trezentos anos a escravidão marcou a sociedade brasileira, que foi a última nação da América a aboli-la oficialmente. Num país de pouco mais de quinhentos anos falar em tal proporção matemática levaria ao fato estarrecedor de que a escravidão imperou no Brasil por mais de metade de sua existência, marcada historicamente após a ‘descoberta’ pelos portugueses.

Também é curioso que com todo esse histórico de escravidão e com os ecos que ela deixou, através de um racismo velado que ainda subjaz a relação entre brancos e negros no Brasil, ainda não tenham emergido na literatura brasileira obras que abordem tais questões, dando voz ao negro. A análise da obra de Levy, portanto, pode contribuir para a divulgação da abordagem pós-colonial, despertando maior interesse para a posição marginal do negro em nossa sociedade.

A questão da posição do negro na sociedade brasileira tem vindo à baila através da polêmica discussão da política de cotas nas universidades públicas que divide opiniões ao redor do país, gerando manifestações por vezes preconceituosas. Dado esse contexto de luta por agência, admira-nos o fato de as vozes das minorias não terem representatividade no campo da literatura.

## CAPÍTULO II

### TEORIA DE RAÇA E RACISMO

#### 2.1 RAÇA E RACISMO – UM PERCURSO HISTÓRICO

Embora as teorias raciais tenham perdido força, pela comprovada falta de embasamento científico que justifique a superioridade de determinados seres humanos em detrimento de outros com base em características físicas, o ambivalente termo ‘raça’ ainda permeia os debates acerca da discriminação de grupos em função da cor dérmica. Na teoria pós-colonial, ‘raça’ e racismo são noções fundamentais para as análises literárias, haja vista o fato de a divisão dos seres humanos em grupos ‘raciais’ superiores e inferiores ter servido de pretexto para justificar as atrocidades do período colonial e neocolonial. Apesar de tal hierarquização da humanidade não ter surgido com o colonialismo, percebe-se que o racismo foi um seu aliado e produto parcial.

As vítimas mais óbvias do racismo são aqueles cujas identidades foram forjadas no caldeirão colonial: os africanos, os asiáticos e os povos nativos das Américas, assim como aqueles que foram deslocados pelo colonialismo, como é o caso dos asiáticos e dos caribenhos na Grã-Bretanha ou dos árabes na França. A cultura colonialista construiu um sentimento de superioridade ontológica da Europa em relação às “raças inferiores degradadas” (SHOHAT & STAM, 1994, p. 45).

A conquista territorial e a submissão dos povos nativos aos desmandos da colônia, foi legitimada por um suposto sentimento de superioridade física, econômica, militar e moral. Na definição de Memmi (1968, p. 186), o racismo é “a atribuição generalizada de valor a diferenças reais ou imaginárias para o benefício do acusador sobre a vítima, com a finalidade de justificar o privilégio e a agressão do primeiro”.

A distinção dos diferentes grupos humanos de acordo com características físicas e biológicas, transmitidas geneticamente através das gerações, era a base do conceito de ‘raça’ que imperava no meio científico na época do colonialismo. De acordo com suas peculiaridades físicas, a humanidade foi dividida em ‘grupos raciais’ distintos e imutáveis, cujos comportamentos e personalidades também passaram a ser definidos em função de suas origens.

Esse conceito de ‘raça’ tornou-se pilar de sustentação do empreendimento colonial, pois ambos eram movidos pela divisão binária e hierarquizante da humanidade em seres ‘civilizados’ e ‘primitivos’. Segundo Ashcroft et al (1998, p. 199) a lógica do pensamento racista

[...] considera que as características físicas imutáveis de um grupo estão ligadas de forma direta e causal às suas características psicológicas e intelectuais, que servem de base para distinção entre grupos raciais ‘superiores’ e ‘inferiores’.

O pensamento racista, portanto, é a razão da existência do conceito de ‘raça’, pois não houvesse o desejo de hierarquização dos homens, o conceito não teria sido criado e se integrado à nossa sociedade como uma escala de valor classificatória de seres humanos, incorporando-se ao imaginário cultural como se fosse real. A transição do pensamento teológico para o pensamento científico foi fundamental para a perpetuação da ideologia racista e para o entendimento de como os homens brancos passaram a crer na inferioridade biológica dos homens negros. Segundo Myrdal (2009, p. 120), “tão logo se espalhou a ideia de que o homem pertencia a um universo biológico, a conclusão de que o homem negro era *biologicamente* inferior passou a ser natural”. A descoberta do pertencimento do homem ao universo biológico foi subvertida, levando a dedução errônea de que a inferioridade do homem negro era de natureza biológica. No contexto do mundo colonial, africanos e índios estavam na última escala classificatória, o que implicava que eles eram racialmente identificados como naturalmente pertencentes à classe dos trabalhadores, o que justificava sua exploração. Essa visão de mundo através de lentes raciais se impregnou de tal forma no imaginário popular que se chegou a pensar que todas as sociedades de todos os tempos também o fizeram. Contudo, as diferenças detectadas entre as variedades de tipos humanos nem sempre foi fator de exclusão, sendo que as diferentes concepções de mundo ao longo da história atribuíram valores diversos às variadas características fenotípicas humanas. Malik (2008, p. 68) pondera que o entendimento de “como as diferenças humanas eram vistas nas sociedades que não possuíam noção de ‘raça’ pode nos ajudar a entender como tais diferenças tornaram-se racializadas”.

Os gregos, por exemplo, apesar de reconhecerem a óbvia variedade de peculiaridades físicas entre as populações, não as viam como diferenças raciais. A escravidão, crueldade, perseguição e opressão faziam parte daquela sociedade, mas tais divisões não se pautavam na premissa da ‘raça’. “Os gregos possuíam escravos e viam os não gregos como ‘bárbaros’. Eles

também classificavam as pessoas de acordo com a cor da pele, porém, acreditavam que tais diferenças eram resultantes das variedades climáticas” (MALIK, 2008, p. 67). A distinção preponderante na Grécia Antiga era entre ‘civilizados’ e ‘bárbaros’, e sua concepção acerca de política e civilidade era baseada no pertencimento a sociedade grega e no domínio da língua grega.

A Idade Média foi um período pautado pelos dogmas religiosos cristãos que reduziam a realidade ao binarismo ‘bem’ e ‘mal’, sendo o pertencimento a religião cristã fator de inclusão ou exclusão dos homens. O universalismo cristão, fruto da ideologia paulina, que então imperava garantia aos homens a possibilidade de se converterem à fé cristã independentemente de suas características biológicas, sendo que a cor dérmica não tinha nenhuma carga depreciativa.

Um dos pilares da concepção de mundo no período medieval cristão baseava-se no dogma segundo o qual a humanidade descendia de um único par, Adão e Eva. A partir dessa visão, todos os seres humanos, mesmo os habitantes de terras longínquas, podiam ser considerados cristãos em potencial (HOFBAUER, 2006, p. 95).

Na Europa da Idade Média diferenças existiam e eram consideradas predestinadas - servos, escravos, artesãos, senhores e reis, todos tinham seu lugar na sociedade justificado pela vontade divina, por sua relação com a lei e com a fé cristãs. Os ideais religiosos eram critério tanto para a explicação de fatos da vida terrena e dos acontecimentos históricos, como para a justificativa das atrocidades que na época se cometiam em nome de Deus.

As conquistas territoriais empreendidas nos séculos XV e XVI e o contato com os habitantes do continente africano são marcos da percepção da cor da pele como fator de distinção entre europeus e africanos. A época das grandes viagens, portanto, “inaugura um momento específico na história ocidental, quando a percepção da diferença entre os homens torna-se tema constante de debate e reflexão” (SCHWARCZ, 1993, p. 44). As narrativas de viagem aliavam fantasia e realidade, pois os ‘nativos’ eram descritos como possuidores de costume e natureza diversos, sendo o centro europeu o parâmetro de comparação. A possibilidade de tornarem-se civilizados e convertidos ao cristianismo, e não as características fenotípicas, estava na pauta dos debates de então acerca dos não europeus.

[...] o que realmente distinguia os africanos era sua selvageria e ateísmo, o contraste entre as formas de governo conhecidas e o que parecia ser a barbárie, brutalidade e vício das sociedades africanas. Acima de tudo, as sociedades africanas pareciam não ter nenhuma base, como os Europeus enxergavam, de qualquer forma de civilização (MALIK, 2008, p. 71).

Um exemplo desse paradoxo é a barbárie espanhola no episódio da conquista do México, onde cidades e populações inteiras foram violentamente dizimadas para que o empreendimento colonial fosse possível. Relatos de viagem da época demonstram uma suposta simpatia pelo modo de vida dos astecas, reconhecidamente semelhante ao dos espanhóis, o que não impediu o conquistador de destruir a civilização e sociedade mexicanas. O Imperador e o Deus dos Espanhóis, portanto, eram, naquele contexto, superiores aos dos colonizados, o que garantiu o ‘direito’ e a liberdade de escravizarem e dizimarem os astecas.

Os índios não foram vistos como sujeitos, nas palavras de Todorov (1991, p. 126), “Quando Cortez deve dar sua opinião acerca da escravidão dos índios (ele o faz num relatório endereçado a Carlos V), encara o problema de um único ponto de vista: o da rentabilidade [...] nunca se leva em conta o que os índios poderiam querer (não são sujeitos, não tem querer)”.

Segundo Malik (2008), ao longo do século XVI, o debate acerca dos aspectos morais envolvidos no tratamento dispensado aos índios pelos espanhóis quando da conquista do México, foi bastante controverso. Destacam-se naquele contexto opiniões divergentes, como a do humanista Juan Gines de Sepúlveda e do padre dominicano, defensor dos índios, Bartolomé de Las Casas, ambos pautados na Bíblia como fonte de justificativa de seus pontos de vista acerca da exploração humana. Para o primeiro, os índios eram “bárbaros guiados por paixões, enquanto os homens civilizados eram guiados pela razão, portanto, era natural que suas terras fossem tomadas e que eles fossem escravizados” (MALIK, 2008, p. 72). Las Casas, ao contrário, via na ‘docilidade’ dos índios uma abertura para doutriná-los nos preceitos da fé cristã. Essas posições, mesmo que opostas, deixam claro que as questões relativas à lei e à fé, e não as características biológicas ou ‘raciais’, eram fatores distintivos entre os diversos povos.

O suporte da igreja católica foi essencial nas negociações que colocariam os recursos naturais e os povos nativos das terras colonizadas da América à mercê da exploração empreendida por Espanha e Portugal, as duas primeiras nações europeias a se lançarem no empreendimento da colonização – a exploração do trabalho escravo e conversão ao cristianismo serviram, portanto, aos propósitos financeiros e aos propósitos da cruz.

O tráfico de escravos foi simplesmente uma maneira de recrutar trabalho para os propósitos de exploração dos recursos naturais da América. Esse tráfico não se desenvolveu porque os índios e os negros tinham pele vermelha ou negra, ou em função do tamanho de seu crânio, mas porque eles eram os melhores trabalhadores à disposição para o trabalho pesado nas minas e plantações através do Atlântico (COX, 2009, p. 76).

As conotações relativas à cor dérmica assumem novas roupagens a partir do século XV, quando se tornou moda nas cortes europeias manter pajens africanos como símbolo de *status*. A cor da pele passou, no século seguinte, a ter ligação não somente com a moralidade, mas com as condições climáticas e geográficas. Em *Os Lusíadas* (1572), Camões já fazia uso da palavra ‘negro’ tanto como referência aos “vários povos que viviam perto do Equador quanto aos africanos e indianos. Em oposição a esses povos infiéis que habitavam terras inóspitas [...] valoriza a civilização cristã europeia” (HOFBAUER, 2006, p. 98).

Além da crença na influência da geografia e do clima como fatores determinantes da variação de cor dérmica, os pensadores da época especulavam a respeito da influência dos ventos, da umidade e da alimentação na tentativa de encontrar possíveis explicações para as diferenças de cor entre habitantes de uma mesma região. Hofbauer (2006) observa que as transformações sociais ocorridas na Idade Média, como a formação dos primeiros sinais de uma burguesia incipiente que se revoltava contra a predominância de judeus em cargos políticos e econômicos de relevância, bem como a crescente militarização do cristianismo, marcaram a discriminação dos povos não cristãos. Leis que adicionavam critérios genealógicos à argumentação religioso-moral de exclusão serviram de justificativa aos inquisidores – o batismo não era mais suficiente para apagar a mancha das outras religiões, e não garantia mais o estatuto de igualdade. Assim, em nome de uma suposta pureza sanguínea, mesmo que convertidos ao cristianismo, povos seguidores de outros credos não eram aceitos como cristãos de “primeira linha”.

A procura de registros do uso do termo ‘raça’ com uma denotação semelhante a que se desenvolveria no século XIX, apontam a importância das viagens de exploração, a partir do século XV, na exposição dos europeus à multiplicidade de tipos humanos que habitavam as terras que intentavam usurpar, porém essas diferenças não eram seu foco de atenção. Além dos relatos dos exploradores e dos missionários, a captura de ‘espécimes nativos’ para a exposição aos curiosos, contribuíram sobremaneira para povoar o imaginário dos europeus da época com estórias fantásticas de monstros que habitavam terras longínquas.

As expedições inglesas para as terras de África, a partir de 1550, tinham objetivo um pouco diverso das explorações espanholas e portuguesas. As primeiras descrições dessas expedições foram reportadas por comerciantes cujo interesse era exclusivamente financeiro, ao contrário de Espanha e Portugal com seu suposto interesse na conversão religiosa. Naquele contexto não havia um pré-julgamento do homem negro como escravo dos ingleses, porém, o impacto da diferença de cor, aparentemente a mais saliente de suas características,

estava sempre presente nas descrições, seguido das vestimentas e do comportamento bastante divergente dos ingleses.

A busca das origens da palavra ‘raça’ nos aponta que, até tornar-se referência conceitual para se pensar as diferenças humanas, o termo sofreu transformações semânticas ao longo dos tempos. Para Hofbauer (2006), a origem do substantivo é controversa, alguns autores o consideram derivado do termo latino *ratio* (razão), outros o consideram uma derivação da palavra árabe *ra's* (chefe do clã), que na cultura dos beduínos, além de indicar a ascendência do indivíduo, também era determinante de seu papel social. Inicialmente, o termo foi usado por portugueses e espanhóis para indicar sua origem, de maneira semelhante ao uso que dela faziam os árabes-beduínos. “Os primórdios da história da noção de raça, portanto, nada têm a ver com uma diferenciação de grupos humanos segundo cores de peles diferentes ou outros critérios fenotípicos” (HOFBAUER, 2006, p. 100). Foram as transformações políticas e econômicas que ao longo do tempo aproximaram o critério de cor com a categoria de raça, culminando com a valorização das características biológicas que ocorreria no decorrer do século XIX.

A abordagem da distinção de cor entre africanos e europeus se concretizou durante o século XVII, quando, segundo Jordan (2009, p. 38) “escritores começaram enfatizar a diferença de cor, em parte porque se compraziam em corrigir seus predecessores e em parte porque os Negros estavam sendo tomados como escravos”. Na Inglaterra o conceito de negritude era carregado de valores culturalmente arraigados, “Branco e Negro conotavam pureza e sujeira, virgindade e pecado, virtude e baixeza, beleza e feiúra, bem e mal, Deus e diabo” (JORDAN, 2009, p. 39). Essa oposição binária entre brancos e negros, tendo como centro os ingleses brancos, dos quais os negros se diferenciavam, despertou curiosidade por uma explicação plausível que fundamentasse tais diferenças. Ateísmo, primitivismo, lascívia, foram algumas das referências feitas aos negros na tentativa de justificar sua escravização.

A Bíblia, até então tida como modelo religioso e moral de comportamento, fonte de explicação dos atos e fatos humanos, colocava o pertencimento a fé cristã como principal critério de inclusão. Essa linha de pensamento foi perdendo terreno na Europa ao longo do século XVII, em função das transformações sociais que então se operavam – consolidação da burguesia mercantil, emergência da ideia de estado moderno (expressão da vontade coletiva) e a ideia do homem como parte integrante da natureza e do mundo. As características dos indivíduos e dos povos a que pertenciam precisavam, nesse novo panorama, de outros critérios que explicassem suas diferenças, a visão teocêntrica de mundo não era suficiente e os



filósofos do século XVII começaram a se voltar para a descoberta de princípios naturais responsáveis pela forma como o mundo se ordenava.

Os pensadores desse período acreditavam que o pensamento racional deveria ser levado adiante substituindo a visão teocêntrica que durante a Idade Média imperara na Europa. Segundo eles, as crenças religiosas e o misticismo bloqueavam a evolução do homem que deveria buscar respostas para a ordem das coisas na filosofia e na razão. O abandono da visão teocêntrica não se deu de forma abrupta, as especulações primeiras acerca da concepção da natureza como um ato contínuo de evolução eram ligadas aos dogmas da igreja – as explicações racionais acerca do universo eram atreladas a sabedoria divina.

A tentativa de rastrear o momento na história em que o termo ‘raça’ passou a ser usado de forma semelhante a denotação que ganharia no século XIX, nos remete ao artigo *Nouvelle division de la terre par les différentes espèces ou races qui l’habitent*, de autoria do médico francês François Bernier (1625-1688), que consta como primeiro registro de emprego do termo para o propósito de classificação dos seres humanos.

[...] segundo ele, as diferenças entre eles seriam tão notáveis que permitiriam uma nova divisão do mundo diferente da usual segundo regiões geográficas [...] o autor passa a aplicar [o conceito de raça] a grandes grupos humanos, atribuindo-lhes algumas poucas características que hoje qualificaríamos de ‘fenotípicas’[...] Bernier caracteriza os africanos como homens de lábios grossos, nariz achatado e cabelo do tipo ‘cães de estimação’ [...] a questão da cor dos habitantes da África é explicada com argumentos de outra natureza [...] conclui o autor que é preciso buscar a causa da cor de pele desses seres ‘na tessitura particular de seus corpos, ou nos germes, ou no sangue’ (HOFBAUER, 2006, p. 103-104)

A importância da classificação de Bernier não está na lista de tipos em si, mas no emprego do termo ‘raça’, o que lhe rendeu críticas pela ausência de distinção entre ‘raça’ e espécie, centro da preocupação de teóricos a ele subsequente. Apesar de algumas críticas, as categorias postuladas por Bernier, com sua ênfase em diferenças faciais e de cor da pele, serviram de base para aceitação da hierarquização de grupos humanos, com os europeus no topo da cadeia e os negros africanos na base, em função da imagem que deles tinham os europeus que os conheciam como escravos.

Na seara da filosofia, vários pensadores se preocuparam em expressar seus pontos de vista acerca das variedades humanas. Entre eles o alemão Immanuel Kant (1724 – 1804), em cuja obra *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* (1764), aparece o primeiro uso da expressão ‘raças da espécie humana’. Segundo Ashcroft et al. (1998, p. 200) esse texto

figura como “primeiro uso explícito do termo no sentido de estabelecer categorias físicas e biológicas distintivas dentro da espécie humana”. Em *Das diferentes raças humanas* (1775) o filósofo deixa claro sua crença na irreversibilidade das ‘raças’ que para ele eram consideradas desvios ou diferenças hereditárias entre animais pertencentes a uma única matriz original que se mantinham através das gerações e que também podiam gerar descendentes híbridos. Para Kant, ‘negros e brancos não eram diferentes espécies humanas, mas raças diferentes visto perpetuarem-se em todos os lugares, e poderem gerar descendentes híbridos (MALIK, 2008, p. 107).

Para o filósofo, dentre todas as características humanas, a cor da pele parecia ser transmitida invariavelmente através das gerações, se reproduzindo em união de pessoas da mesma cor de pele e criando misturas entre pessoas de cor dérmica distinta. Em sua opinião, o ambiente não exercia influência direta nas diferenças – ele cria ser a natureza meticulosa, dotando os seres humanos com ‘sementes’ que, em função de uma predisposição natural aliada à interferência do clima, poderiam ou não se desenvolver.

Outro filósofo que também se aventurou em especulações sobre as diferenças humanas foi o francês Voltaire (1694-1778). Em suas *Cartas Filosóficas*, publicadas em 1733, ele traça um paralelo entre a raça negra e a raça de cachorros *spaniel*, em função de uma suposta semelhança física. Colocando-se em um patamar de inteligência superior ao dos negros, Voltaire afirma terem eles uma compreensão das coisas inferior à dos brancos. Segundo Pena (2008, p.15), “o texto de Voltaire, escrito em 1733 e já de cunho gritantemente racista, apareceu 34 anos antes da divisão da humanidade feita por Linnaeus”.

Tal constatação nos mostra que o racismo, em verdade, precedeu a invenção das raças e tem uma ligação estreita com impacto econômico provocado pelo lucrativo tráfico de escravos da África para as colônias americanas. O nó górdio a ser desatado era a necessidade de conciliar as atrocidades do tráfico de escravos com a doutrina cristã que pregava a unidade da humanidade baseada na gênese a partir de Adão e Eva. Era necessário, então usar argumentos da própria religião para conciliar esses dois pontos divergentes. A solução, segundo pontua Pena (2008, p. 16) foi “a invenção de uma ideologia que relegava os africanos a um *status* biologicamente inferior, negando-lhes assim a plena humanidade”.

Duas vertentes principais se desenvolveram para conciliar a escravidão e a fé cristã. A primeira, segundo Pena (2008), consistiu em substituir a gênese a partir de Adão e Eva em uma divisão tricotômica com base nos filhos de Noé: Cam, Sem e Jafé, apresentada no livro do *Gênese*, na *Bíblia*. Conforme consta na escritura, Cam foi amaldiçoado e condenado à escravidão, juntamente com seus descendentes, por ter zombado do pai ao vê-lo bêbado e

despido e ter contado o fato aos irmãos. Esse episódio bíblico foi utilizado pelos escravocratas que associaram os escravos aos descendentes de Cam, embora não haja na Bíblia nenhuma referência a sua cor dérmica.

A segunda estratégia de cunho religioso justificava a escravidão com base no ateísmo dos africanos e que nem a conversão ao cristianismo os libertaria, pois mesmo convertidos, ainda continuavam sendo descendentes de ‘ateus’. Essa racionalização mudou os paradigmas que até então imperavam, “africanos passaram a ser considerados inferiores de maneira irreversível e hereditária [...] a transmissibilidade genética da inferioridade biológica tornou-se parte integral das doutrinas racistas” (PENA, 2008, p. 17).

O debate científico acerca da causa das diferenças entre os povos provocou questionamentos que levaram a diferentes teses – afinal, seriam todos os homens descendentes de uma única ‘matriz’, diferenciada ao longo das gerações por influência climática e por diferentes respostas ao que seu ambiente lhe impunha ou, ao contrário, seriam as diferenças explicadas pela origem dos homens a partir de várias ‘matrizes’?

O primeiro cientista a propor uma classificação sistemática dos seres humanos foi o biólogo sueco Carl Linnaeus (1707-1778), cuja obra *Systema Naturae* se tornaria referência para os trabalhos de sistematização em biologia. Linnaeus argumentava que o papel da história natural era estabelecer uma hierarquia das espécies baseada em suas características intrínsecas e imutáveis. O cientista substituiu a visão linear de classificação dos seres vivos por um sistema de categorização mais abrangente, dividindo-os em espécies, gêneros, famílias, ordens, classes, filos e reinos, onde cada organismo é definido por dois nomes, gênero e espécie, classificação usada até hoje nas ciências biológicas.

Em sua obra *Systema Naturae*, Linnaeus classificou os homens no gênero *Homo* e na espécie *sapiens*, subdividindo-os em quatro ‘raças’, correspondentes às quatro regiões do mundo conhecidas então e à teoria dos quatro humores, de acordo com a qual o humor predominante na pessoa determinava sua personalidade. Ao classificar os grupos humanos dentro de quatro ‘raças’, o cientista lhes atribuiu peculiaridades físicas e comportamentais fixas, além de juízo de valor, como segue: *Americanus rufus* (vermelho, mal humorado, violento), *Europaeus albus* (branco, sério, forte), *Asiaticus luridus* (amarelo, melancólico, avaro) e *Afer níger* (negro, impassível, preguiço). Curioso notar a distinção que ele fez entre os gêneros *Europaeus* e *Afer* classificando, como pontua Hofbauer (2006, p. 104), “o primeiro como o grupo governado por leis e o segundo governado pela vontade arbitrária de seus senhores.” Linnaeus deixou alguns pontos obscuros a respeito da classificação de seres

humanos com deficiências físicas, enquadrando-os nas subcategorias *Homo monstrosus* e *Homo ferus*. Pena (2008, p. 13) pondera que

[...] nesse paradigma o indivíduo não pode simplesmente ter a pele mais ou menos pigmentada, ou o cabelo mais ou menos crespo – ele tem de ser definido como ‘negro’ ou ‘branco’, rótulo determinante de sua identidade. A pigmentação da pele e outras características superficiais, em vez de serem corretamente percebidas como pouco relevantes, sinalizariam, então, profundas diferenças entre as pessoas.

Apesar de os biólogos do século XVIII elogiarem o árduo trabalho de classificação dos seres vivos, os métodos usados por Linnaeus foram alvo de crítica, por vários motivos. Entre eles, o fato de as raças serem vistas como sendo inerentes aos indivíduos, cuja classificação em grupos compartimentalizados, pressupunha uma homogeneidade interna dentro de cada ‘raça’ o que, certamente, não era verdadeiro. O cientista francês Buffon, em seu livro *Histoire naturelle generale er particuliere*, publicado em 1749, classificou a metodologia do cientista Linnaeus como arbitrária, argumentando que

a ciência não era feita de certezas, mas de probabilidades derivadas da imensa variedade de seres encontrados na natureza [...] mais que forçar a classificação da natureza em um número restrito de categorias, seria melhor descrever a variedade e os padrões complexos criados por tamanha diversidade [...] Buffon enfatizou a continuidade entre os diferentes grupos e a ausência de limites claros entre eles (MALIK, 2008, p. 81).

Para Buffon, o que diferenciava as espécies era a possibilidade de reprodução entre seus indivíduos, de maneira sucessiva e constante, através das gerações. A marca de separação entre as espécies seria, portanto, sua incapacidade de reprodução uns com os outros através de gerações sucessivas. Seu ponto de vista monogenista também pressupunha unidade e hierarquia dos grupos humanos que “mesmo apresentando diferenças são aptos à procriação originando descendentes férteis e, portanto, pertencem todos a mesma espécie”. (BERNASCONI, 2009, p. 89). Para ele as espécies eram fixas e constantes e as variações eram desvios. Tais proposições de classificação hierárquica dos seres eram antagônicas ao ideal de igualdade proposto por Jean Jacques Rousseau, cuja visão humanista pregava que todos os seres humanos possuíam uma capacidade de aperfeiçoamento a eles inerente, e que tal capacidade seria corrompida pela evolução social. Segundo Schwarcz (1993, p. 46), a exemplo de outros pensadores que corroboraram uma visão negativa dos povos habitantes dos territórios recém-descobertos, Buffon “personificou, com sua teoria uma ruptura com o

paraíso rousseauiano, passando a caracterizar o continente americano sob o signo da carência [...] tudo parecia corroborar a tese da debilidade e imaturidade dessa terra”.

Outra figura de destaque na proposição de classificações para os grupos humanos foi Johann Friedrich Blumenbach, discípulo de Linnaeus considerado o criador do conceito antropológico de raça de acordo com a distribuição geográfica, sem deixar, porém, de pontuar parâmetros morfológicos para descrição de cada uma delas. Seus estudos o levaram a rejeitar a classificação dos ‘monstros humanos’ (*monstrosus* e *ferus*) proposta por Linnaeus, concluindo que ambas as espécies eram humanos normais. Segundo Malik (2008, p. 82),

[...] os grandes símios não se assemelhavam aos humanos como Linnaeus propunha. Para Blumenbach, humanos eram desprovidos de instintos, enquanto animais eram desprovidos de razão. Razão e fala, ele argumentava, era o diferencial que tirava o *Homo sapiens* do domínio da bestialidade e o colocava no domínio da humanidade [...] a distinção entre variedades humanas tinha que ser entendida, em termos estritamente físicos sem considerar os aspectos culturais incluídos na categorização de Linnaeus.

Os resultados de suas pesquisas baseadas no tamanho e forma do crânio foram compilados na obra *De generis humani*, publicada em três edições a cada uma das quais acrescentou dados adicionais, frutos de seus estudos contínuos. Na terceira edição, publicada em 1795, Blumenbach propunha a divisão dos grupos humanos nas seguintes ‘raças’: caucasóide, mongolóide, etiópica, americana e malaia.

A ligação entre as proposições de Blumenbach e do filósofo Immanuel Kant são inevitáveis, haja vista o fato de serem contemporâneos e de o filósofo alemão ter publicado seu ensaio *Das diferentes raças humanas* (1775) meses antes da primeira edição da tese do antropólogo. Apesar de o sistema de classificação proposto por Blumenbach ser mais complexo que o de Kant, o qual se baseou exclusivamente nos aspectos da cor dérmica, o antropólogo reconheceu que Kant foi o primeiro a distinguir de forma precisa ‘raça’ e ‘variedade’.

Ao equacionar com clareza a distinção entre raça e variedade, onde raças são marcadas por características hereditárias inevitavelmente transmitidas aos descendentes, enquanto as marcas que distinguem as variedades nem sempre o são, Kant introduziu uma linguagem nova para articular diferenciações permanentes dentro da noção de espécies [...] Outro ponto de ligação entre Blumenbach e Kant pode ser encontrado na defesa da cor como critério de diferenciação das raças (BERNASCONI, 2009, p. 88).

A defesa da cor dérmica como critério de diferenciação entre as raças presente em ensaios escritos por Kant foi contestada por alguns cientistas de seu tempo, inclusive por

Blumenbach que chegou a abolir esse critério, afirmando muitos outros fatores contribuía para as diferenças entre os homens. Bernasconi (2009) pondera sobre a ironia desse fato visto tempos depois o antropólogo afirmar a cor dérmica como a mais constante característica na determinação das variedades humanas seguindo, portanto, os parâmetros que criticou em Kant. Apesar de Blumenbach ter baseado suas pesquisas em dados empíricos, o que lhe garantiu credibilidade no meio científico, a importância de Kant para o estabelecimento do conceito de ‘raça’ é inegável – “Foi através de Blumenbach que o conceito de raça proposto por Kant alcançou a comunidade científica de uma forma mais abrangente” (BERNASCONI, 2009, p. 89).

Ao final do século XVIII, cientistas já haviam elaborado uma taxonomia da natureza de forma consistente e que muitos estudiosos, como o historiador George Mosse, argumentam que a Europa do século XVIII foi o berço do racismo, que tem seu fundamento na ênfase da razão – a base do pensamento Iluminista. O autor afirma serem o desenvolvimento do conceito de razão e o desenvolvimento do método científico de observação e categorização as sementes que deram origem ao ‘monstro’ do conceito de raça. Os pensadores de então estavam mais interessados na distinção entre civilidade e primitivismo que nas classificações das diferenças biológicas em si. Há que se ressaltar que as tentativas de classificação dos diferentes tipos humanos não são a raiz do problema, mas sim as bases utilizadas para a categorização e as posteriores interpretações de tais diferenças.

A grande questão a ser respondida era como poderiam todos os seres humanos possuir uma natureza comum, se eram tão diversos nos aspectos físicos, sociais, culturais e intelectuais. Segundo Malik (2008, p. 93), “o típico argumento Iluminista colocava a civilização como produto do trabalho e dedicação, enquanto o primitivismo era consequência da indolência”. Percebe-se então que no contexto intelectual do século XVIII, novas perspectivas se destacaram.

De um lado, a visão humanista herdeira da Revolução Francesa, que naturalizava a igualdade humana; de outro, uma reflexão, ainda tímida, sobre as diferenças básicas existentes entre os homens. A partir do século XIX, será a segunda postura a mais influente, estabelecendo-se correlações rígidas entre patrimônio genético, aptidões intelectuais e inclinações morais (SCHWARCZ, 1993, p. 47).

O final do século XVIII foi marcado, portanto, pela emergência de conflitos entre a crença na plasticidade das variedades humanas e no reconhecimento das dificuldades de se erradicar diferenças sociais e intelectuais entre os seres humanos. Para Malik (2008, p. 109),

“a transformação das atitudes iluministas no decorrer do século XIX ajudou a mudar a discussão que permeou o século XVIII acerca das variedades humanas em uma obsessão com as diferenças raciais que caracterizou o século XIX”. No novo século, a ideia de ‘raça’ se desenvolveu como uma forma de explicar a persistência das desigualdades numa sociedade que se dizia igualitária – essa naturalização das desigualdades via o destino dos diferentes grupos moldado por características intrínsecas que seriam explicadas em termos científicos. Se lançarmos um olhar sobre as transformações ocorridas no modo de interpretar o mundo e o ‘outro’, percebemos que as transformações ocorridas nas esferas social, econômica e política, foram influenciadas, segundo Hofbauer (2006, p. 118), pela “crença na razão, a crença na força da natureza, pensada cada vez mais como ‘reino da biologia’, e a crença no progresso [...] como novas referências para pensar o mundo [...] e para avaliar diferenças humanas”.

Nesse panorama de mudanças em que se iniciou o século XIX, destacam-se o crescimento das cidades; a construção de estradas de ferro e dos sistemas de rede de esgoto; a criação de zonas industriais, com a automatização das fábricas; os avanços nas áreas científicas e tecnológicas, na arquitetura, nas artes e no pensamento filosófico. Foi no século XIX que o conceito de raça passou a enfatizar características como “pigmentação da pele, tipo facial, perfil craniano e quantidade, textura e cor dos cabelos [...] características superficiais com força persuasiva porque são fáceis de observar” (PENA, 2008, p. 22).

Destacam-se trabalhos de vários estudiosos, cujas teorias raciais ganharam destaque na época, entre eles, o anatomista francês Georges Cuvier que foi o primeiro a se pronunciar sobre a ideia da existência de características físicas permanentemente herdadas pelos vários grupos humanos. Para o teórico, a humanidade seria dividida em três raças principais – brancos, amarelos e negros – tipologia arbitrária, baseada numa hierarquização colocava o homem branco no patamar mais alto da escala e o negro no mais baixo.

A visão Iluminista de unidade da humanidade é desafiada por novos modelos de se pensar as origens dos homens, dividindo os cientistas da época em duas vertentes que, de diferentes modos, tentavam explicar a origem dos homens: visão monogenista e a visão poligenista. A visão monogenista compactuava com os preceitos bíblicos de unidade da humanidade. Com base na crença da origem de todos os homens a partir de uma única fonte comum, essa vertente via nas diferenças um desvio que tinha a perfeição edênica como centro a partir do qual os seres eram considerados mais ou menos perfeitos. A visão poligenista, que começou a ganhar força a partir da segunda metade do século XIX, explicava as diferenças raciais como originadas a partir de várias ‘matrizes’, contestando, dessa forma, os dogmas monogenistas da igreja.

A versão poligenista permitiria o fortalecimento de uma interpretação biológica na análise dos comportamentos humanos, que passam a ser crescentemente encarados como resultado imediato de leis biológicas e naturais [...] análise que cada vez mais se afastava dos modelos humanistas, estabelecendo rígidas correlações entre o conhecimento exterior e interior, entre a superfície do corpo e a profundidade de seu espírito (SCHWARCZ, 1993, p. 48).

Os aperfeiçoamentos científicos da época levaram ao surgimento de teorias deterministas, como a frenologia e a antropometria, que tentavam explicar as diferentes capacidades humanas com base no tamanho e proporção do cérebro. Tais teorias serviram de base para explicar até mesmo a loucura e o comportamento criminoso, atribuindo-lhes natureza biológica. Nesse panorama delineiam-se grupos afins e grupos rivais num debate entre monogenistas e poligenistas que deu origem a discussões hoje consideradas absurdas. Paul Broca, anatomista que em 1859 fundou a Sociedade Antropológica de Paris, adepto da interpretação poligenista, postulava a possibilidade de estabelecer um paralelo entre a inferioridade física e mental de determinados grupos, baseando-se em análises do crânio. Segundo Schwarcz (1993, p. 54),

O objetivo de Broca era chegar à reconstrução de ‘tipos’, ‘raças puras’, já que se condenava a hibridação humana em função de uma suposta esterilidade das ‘espécies miscigenadas’ [...] acreditavam na tese da ‘imutabilidade das raças’, traçando absurdos paralelos entre a não fertilidade da mula e uma possível esterilidade do mulato.

De outro lado, fundavam-se sociedades etnológicas que, em oposição às sociedades antropológicas, baseavam-se em interpretações monogenistas das diferenças, mantendo-se fiéis à hipótese de aprimoramento das ‘raças’. Mesmo sem ter uma definição científica precisa, o termo ‘raça’ começava a fazer parte do vocabulário dos europeus, transformando-se no paradigma usado para definir os diferentes grupos humanos, determinando sua constituição física e mental. Segundo Hofbauer (2006, p. 125), “alguns autores dariam primazia absoluta ao ‘fator raça’. É com a tese de autores como Knox e Gobineau que *raça* se transforma, de fato, numa ‘essência própria’, na própria ‘essência’ do ser humano”. Partindo do pressuposto de que existem diferenças físicas e mentais entre as raças, Robert Knox (1791-1862) criticou os teóricos que afirmavam haver relação entre fatores como clima e religião e diferenças morais entre os homens, afirmando ser vã a tentativa da religião cristã de querer melhorar o ser humano. O teórico afirmava ter verificado, através de seus estudos anatômicos, que “os



membros das ‘pessoas de cor’ possuíam ao menos um terço a menos de nervos do que as mesmas partes anatômicas de anglo-saxões da mesma estatura” (HOFBAUER, 2006, p. 125).

Outro ‘teórico racial’ cujas ideias se destacaram no século XIX foi o conde Arthur de Gobineau (1816-1882) que, ao contrário de Knox, não recorria a medições cranianas para a base de sua diferenciação de raças, atribuindo à ‘qualidade do sangue’ a hereditariedade do comportamento. Segundo ele, nos processos de conquista, a integração de raças traria consigo a diluição do sangue da raça civilizadora. Hofbauer (2006, p.126) pondera acerca da visão pessimista de Gobineau para quem “quanto maior a pulsão civilizatória de uma raça, tanto mais ela tende a assimilar as outras [...] quanto mais absorve sangue estranho, mais enfraquece e decai”. Em sua linha de raciocínio, a noção de ‘degeneração’ perde a ligação com fatores climáticos e geográficos, sendo vista como consequência direta da mistura de sangues. De acordo com seu ponto de vista racista, seria inútil a tentativa de civilização dos negros pelos europeus, dado o caráter primitivo dos primeiros que os colocava no nível mais baixo da escala de classificação da humanidade.

Há algumas premissas subjacentes às tipologias raciais que, embora sejam hoje contestadas, de certa forma ainda persistem através de categorias mais elaboradas:

Primeiramente, na ideia de que as variações na constituição e comportamento dos seres humanos poderiam ser explicadas como expressão de diferenças biológicas; segundo que as diferenças entre esses tipos explicariam as diferenças culturais; terceiro que a natureza distinta desses tipos humanos explicaria a superioridade dos europeus e, por último, na crença de que o surgimento de atritos entre nações e indivíduos de tipos diferentes emergiam de características inatas (ASHCROFT et al., 1998, p. 201).

As várias teorias raciais que surgiram no século XIX, cada qual com suas peculiaridades e excentricidades, tinham em comum o fato de usarem argumentos das ciências naturais para explicarem fenômenos sociais, encarando a ordem social vigente como fruto de leis naturalmente impostas. A hierarquia gerada pelo racismo científico, foi alicerçada em leis que saíam do domínio humano, justificando a superioridade das classes dominantes dentro e fora de seus limites territoriais. Esse racismo científico, segundo Malik (2008, p. 144-145), “proclamou a aptidão das classes capitalistas em dominar as classes trabalhadoras e dos homens brancos em dominarem os negros [...] não mais em nome da vontade divina [...] mas da ciência e do progresso”.

A publicação em 1859 de *A Origem das Espécies*, de Charles Darwin, foi um marco na ciência, substituindo a noção tipológica das espécies pela visão populacional. De acordo

com a teoria de Darwin, as espécies não eram fixas, como supunham os adeptos da teoria criacionista, mas em constante processo de mutação. Conceitos como competição, adaptação às diferentes circunstâncias, seleção do mais forte (seleção de características favoráveis à sobrevivência), evolução e hereditariedade foram basilares na teoria darwiniana. A seleção natural oferecia mecanismos de alteração das espécies por duas vias, “seja pela contaminação das raças superiores pelo contato com as inferiores, seja pela intervenção humana de forma deliberada, maximizando os benefícios da seleção com a possibilidade de avançar em direção à pureza racial” (ASHCROFT et al., 1998, p. 201).

As interpretações da obra de Darwin foram muitas, sendo seus conceitos aplicados a diversas áreas de conhecimento, entre elas a psicologia, pedagogia, linguística, literatura naturalista e a política. No que concernem as explicações acerca do desenvolvimento e diferenciação culturais das nações, destacam-se as seguintes abordagens: o Evolucionismo Social, que acreditava que as sociedades tinham início em um estado primitivo tornando-se civilizadas gradualmente; a Escola Determinista Geográfica que acreditava que o potencial civilizatório das nações e seu desenvolvimento cultural estavam ligados as condições geográficas; e a Escola Determinista Racial que defendia ser a miscigenação fator de degeneração racial e social, enaltecendo, dessa forma, os chamados ‘tipos puros’.

Segundo Schwarcz (1993), três aspectos respaldavam os teóricos da raça: a afirmação da existência de diferentes raças humanas cuja distância entre si se assemelhava a distância existente entre o asno e o cavalo, afirmação que implicava em condenação da miscigenação; a segunda tese cria na continuidade entre características físicas e morais, sendo a divisão do mundo entre raças, por extensão, uma divisão entre culturas. Um terceiro aspecto afirma a preponderância do grupo étnico no comportamento dos sujeitos, ou seja, da coletividade sobre o livre-arbítrio.

O Darwinismo Social serviu de base teórica para sustentação de práticas como o imperialismo europeu que justificava a dominação e exploração de territórios e povos, respaldado pelo conceito de seleção natural que colocava o colonizador como mais forte e adaptado que os povos colonizados. Segundo Hofbauer (2006, p. 131), Darwin atribuiu o “sucesso dos colonos ingleses [...] à sua ‘energia persistente e à sua audácia’ [...] interpreta o ‘maravilhoso progresso’ norte-americano como resultado da seleção natural”.

O vínculo entre colonialismo e Darwinismo Social também é abordado por Ashcroft et al. (1998) que reitera a ‘contribuição’ da teoria de Darwin para com a prática imperial sob dois vieses que exploram o dualismo ‘degradação-idealização’ do sujeito colonial:

De um lado, a degradação dos povos primitivos encontrava no Darwinismo Social a justificativa para a dominação e, em alguns casos, a extinção das raças inferiores como parte da lei natural. Por outro lado, a idéia de melhoramento racial contribuiu com a dita ‘missão civilizatória’ da ideologia imperial, encorajando o poder colonial a assumir responsabilidade do homem branco e elevar a condição das raças inferiores idealizadas como infantis e maleáveis (ASHCROFT et al., 1998, p. 201).

Dessa forma, a premissa da superioridade europeia garantiria a impunidade dos colonizadores que tinham sua superioridade respaldada pela ciência. Os desdobramentos dos conceitos darwinianos sobre a raça atingiu patamares extremos, a exemplo dos estudos do cientista britânico Francis Galton, que cunhou o termo *eugenia*, uma prática avançada do darwinismo social cujo objetivo era intervir na reprodução de modo a buscar um suposto aprimoramento das populações, conceito posteriormente transformado em movimento científico a partir dos anos 1880. Para garantir uma suposta pureza racial, a eugenia propunha intervenção na reprodução humana. Sua proposta associava o progresso das nações à pureza de sua população, justificando assim uma tentativa do que Schwarcz (1993) chama de ‘seleção social’, pela promoção de casamentos entre grupos desejáveis, evitando a miscigenação entre grupos distintos que resultaria em raças impuras.

A noção de perfectibilidade, de que falava Rousseau no século anterior, ganha um novo significado deixando de ser uma qualidade inerente ao homem para ser um atributo das ditas raças civilizadas. Naquele contexto, desigualdade e diferença também ganharam sentidos diversos, conforme o uso que deles fizeram os darwinistas sociais e os evolucionistas sociais, os dois grupos evolucionistas que então se destacavam. Segundo Schwarcz (1993), os evolucionistas sociais, congregados em sociedades de etnologia, eram adeptos do monogenismo e para eles os homens eram hierarquicamente ‘desiguais’ entre si. Os darwinistas sociais, filiados a centros de antropologia, eram poligenistas e afirmavam que a humanidade era dividida em espécies diversas, marcadas pela ‘diferença’.

Para Schwarcz (1993), a ‘diferença’ passa a ser conceito-chave, a partir do qual muitos teóricos raciais propuseram leituras diferentes a respeito da história dos povos. A autora destaca o caráter representativo das teorias de E. Renan, Gustave Le Bon, Taine e o conde de Gobineau, autores poligenistas que, partiram dos preceitos do darwinismo social para tirarem conclusões racistas. Renan dividia a humanidade em brancos, amarelos e negros, colocando os dois últimos, juntamente com os miscigenados, numa categoria inferior não pelo fato de serem primitivos, mas pela impossibilidade de tornarem-se civilizados. Le Bon traçou um paralelo entre raças humanas e espécies de animais e cria ser o comportamento humano determinado pelo grupo ao qual pertencia. Taine, que pregava ser o homem determinado por

seu grupo, “foi um dos responsáveis pelas transformações que se operaram na noção de raça, no final do século XIX [...] que, além de ser entendido como noção biológica, passava a equivaler à idéia de nação” (Schwarcz, 1993, p. 63). Gobineau, por sua vez, enfatizava a impossibilidade de progresso para as sociedades marcadas pela miscigenação, razão que o levou a ser chamado de ‘sacerdote do racismo’.

Com a transformação do conceito de ‘raça’ em categoria biológica essencializada, os cientistas passaram a buscar as causas das diferenças entre os homens em sua constituição física, que passa a se fator determinante de diferenças sociais – a biologia e as leis da natureza eram o ponto de partida para a classificação das diferenças humanas. A rígida correlação entre características físicas e atributos morais retirou, nas palavras de Schwarcz (1993, p. 65), “a diversidade humana do reino incerto da cultura para localizá-la na moradia segura da ciência determinista do século XIX”, mudança que deixava pouco, ou nenhum espaço para o livre arbítrio do homem.

O pensamento iluminista, as ‘ideias raciais’ do século XIX e os esquemas evolucionistas têm, a despeito das inúmeras diferenças entre eles, algo em comum: trata-se de tradições intelectuais (linhas de pensamento) que se desenvolveram no contexto do incremento da burocratização dos Estados nacionais ocidentais – um processo que, de um lado, formalizava as relações entre os cidadãos (‘aqueles a serem incluídos’) e, de outro, tornava cada vez mais impermeáveis os limites em relação ‘àqueles a serem excluídos’ (‘não iluminados’, racialmente inferiores, ‘subdesenvolvidos’) (HOFBAUER, 2006, p. 139).

Nota-se que os construtos referentes aos negros a partir de derivações da teoria de Darwin, ao longo do século XIX, serviram aos propósitos coloniais na medida em que a descoberta do papel da genética na variação humana, passa a utilizar um modelo de variação baseado na cor dérmica. O Imperialismo Europeu, assegurado pela ciência, se baseou na degradação das ‘raças inferiores’ e na idealização de sua empreitada, cuja ‘missão civilizadora’ tiraria os povos colonizados da escuridão, dando-lhes acesso as ‘benesses’ da metrópole. Com o respaldo da ‘inquestionável’ ciência, construiu-se um discurso colonial alicerçado na imagem dos negros como indivíduos fisicamente mais fortes, primitivos e submissos, cuja mão-de-obra barata, após a abolição da escravatura, se adequava aos empreendimentos coloniais. A superioridade do poder colonial e seu controle sobre os povos colonizados só foi possível porque o mesmo conceito científico de ‘raça’ que colocava os brancos num patamar superior, colocava os negros numa posição inferior, tornando a dominação possível. Tomando o binômio Outro/outro, derivado da filosofia existencialista de

Sartre e das teorias de formação do sujeito de Freud e Lacan, posteriormente apropriado pelos estudos pós-coloniais, “o Outro colonizador e o outro colonizado são construídos ao mesmo tempo e pelo mesmo discurso” (ASHCROFT et al., 1998, p.171).

Uma complexa rede de acontecimentos sociais e políticos ocorridos na primeira metade do século XX enfraqueceu o poder das teorias raciais, dando lugar ao paradigma cultural, entre eles “a crescente revolta no interior das colônias europeias, simbolizava o enfraquecimento do domínio europeu e americano sobre o resto do mundo” (MALIK, 2008, p. 168). Esse novo paradigma ganhou impacto após a Segunda Grande Guerra Mundial, quando o antigo modelo de divisão da diversidade humana em raças deu “suporte ideológico a movimentos políticos ultranacionalistas como o nazismo, que serviu de ‘justificativa científica’ para o Holocausto” (PENA, 2008, p. 24). Segundo o autor, as atrocidades decorrentes do nazismo e a intolerância racial nos Estados Unidos e na África, levaram a UNESCO a elaborar, em 1951, a *Primeira Declaração sobre Raça*, de cujo processo fizeram parte geneticistas de renome, que pautaram suas discussões nos modernos estudos da genética de populações humanas, de onde surgiu o modelo científico de abordagem da diversidade pelo prisma da divisão da humanidade em populações diversas.

A respeito do conteúdo da Declaração da UNESCO, Ashcroft et al. (1998, p. 204) afirma que o documento ressalta que o conceito de raça,

[...] mesmo do ponto de vista estritamente biológico, poderia, no máximo, indicar grupos com concentrações distintas de determinados genes [...] características mentais não deveriam jamais ser incluídas em tais classificações e que a conduta dos indivíduos seria mais fortemente influenciada pelo ambiente do que pelas características genéticas herdadas.

Pena (2008, p. 25) aponta os seguintes pronunciamentos contidos na Declaração: “raça é menos um fato científico do que um mito social; a reprodução entre pessoas de raças diferentes não leva à degeneração e a capacidade mental é a mesma em todas as raças”. O autor também pondera que o fato da Declaração se pronunciar com tanta ênfase a respeito da miscigenação e da relação entre raças e capacidade intelectual dos homens é um forte indício de que em plena metade do século XX tais ideias absurdas ainda tinham adeptos. Dessa forma, o documento provava que tanto o racismo americano quanto o Holocausto se baseavam em ideias científicas falsas, tentando proteger a humanidade de desastres semelhantes no futuro.

Para os antropólogos do século XX, costumes, rituais e hábitos das diferentes populações humanas passam a adquirir importância em sua diferenciação dos demais. Apesar

da perda de crédito das teorias raciais, o pensamento racista ainda se mantinha arraigado, haja vista a permanência da ‘diferença’ como parâmetro de divisão de indivíduos, como se parâmetros culturais tivessem substituído os parâmetros biológicos. Para os chamados antropólogos culturais,

A humanidade era composta de uma multiplicidade de pessoas, cada qual habitando seu mundo simbólico e social. Despossuídos da fé no progresso evolutivo, a nova raça de antropólogos via a sociedade, e as diferenças sociais, de forma relativamente estática. Porém ainda o faziam com base na diferença. O império da cultura, ao contrário do império da raça, não era hierarquicamente ordenado, mas a diferença ainda ocupava o trono (MALIK, 2008, p. 169).

Após a década de 1960, o mundo testemunhou o crescimento da demanda por ‘identidade’, haja vista a importância atribuída às diferenças culturais, étnicas, religiosas que, entre outras, caracterizam grupos humanos vivendo sob o teto das mais diversas nações que, em função de tamanha diversidade passaram a ser denominadas multiculturais. Essa demanda por identidade está intimamente ligada à luta pelo reconhecimento de um lugar na esfera pública, luta essa que resulta tanto da consciência da existência de desigualdades sociais como de um profundo desejo de reconhecimento pelo histórico de sofrimento e exploração que marca a trajetória dos grupos que viveram sob o domínio da colonização, da escravidão e do genocídio que marcaram a era moderna. Segundo Wieviorka (1998) o termo multiculturalismo refere-se a uma gama de identidades culturais sob tensão numa sociedade dita democrática, sendo seu maior desafio a garantia de espaço para as diferenças culturais, combatendo as novas formas de preconceito que dela emergem.

Identidade e diferença são, portanto, conceitos norteadores na tentativa de estabelecer os limites entre as diversas culturas nacionais que buscam unificar seus membros como pertencentes a uma grande família nacional, não importando “quão diferentes possam ser em termos de classe, gênero ou raça” (HALL, 2006, p. 59). Essa ideia é questionada, pois sua aceitação pressupõe a possibilidade de uma identidade unificadora que anula e subordina diferenças. Sob esse ponto de vista, as culturas nacionais funcionam como uma estrutura de poder cultural, um dispositivo discursivo que trata a diferença como identidade.

A perda da validade científica do conceito biológico de raça enquanto ponto unificador de identidades nacionais, deu lugar à cultura (língua, religião, costumes, tradições, pertencimento) que, sob o termo *etnia*, passou a funcionar como elemento unificador de um povo. Nos anos 1970 e 1980 a noção de *etnia* ganhou força no debate acadêmico sobre as diferenças, embora essa mudança de foco pareça não ter reflexos no pensamento popular, ou

seja, o conceito biológico de raça continuou impregnado no pensamento das pessoas. Ashcroft et al. (1998) pondera que, enquanto a noção de *etnia* está fundada em elementos culturais, historicamente determinados como religião e a língua, o conceito de ‘raça’, por ser geneticamente determinado, parece ser uma ideia mais facilmente identificável, daí sua permanência no imaginário popular, através do discurso racista.

Mesmo sendo um mito social, hoje comprovadamente carente de bases científicas sólidas, a força psicológica das ideias racistas na construção dos sujeitos negros parecem ter adquirido uma existência objetiva. Segundo Ashcroft et al. (1998), os estudos do psiquiatra Frantz Fanon foram pioneiros na percepção da força psicológica que o fato de ‘ser negro’ exerce na construção do ser e no comportamento das pessoas e quão ilusória era a declaração de igualdade entre brancos e negros.

Através dos tempos, vimos a religião católica justificar e depois condenar a escravidão e as discriminações. Mas, ao reduzir tudo à noção de dignidade humana, eliminava-se o problema do preconceito. Os cientistas, após muitas reticências, admitiram que o preto era um ser humano; *in vivo* e *in vitro* o preto tinha-se revelado análogo ao branco [...] No plano das idéias, estávamos de acordo: o negro é um ser humano [...] Mas o branco, em determinadas questões, continuava irreduzível. Por nenhum preço ele queria intimidade entre as raças [...] (FANON, 2008, p. 111).

A fala de Fanon nos remete a uma questão importante acerca do racismo no mundo contemporâneo, qual seja o fato de não implicar, necessariamente, violência física contra o grupo que dele é alvo. Porém, mesmo que poucos admitam abertamente sua rejeição aos negros e mesmo que ataques ostensivos contra afro-descendentes e outras minorias sejam rechaçados e expostos pela mídia, essa prática continua permeando as relações sociais através de humilhações sutis, através da negação aos mesmos direitos dos cidadãos brancos, através de uma série de atitudes racistas que Shohat & Stam (1994, p. 49) chamam de “multiformes, fragmentadas e esquizofrênicas”.

O racismo estigmatiza diferenças com o intuito de justificar vantagens e abusos de poder por parte do grupo dominante, desconsiderando o fato de que todos os seres humanos possuem, igualmente, aspirações de progresso e negando também as diferenças nas experiências históricas peculiares aos diferentes grupos humanos. Shohat & Stam (1994) utilizam a seguinte terminologia para distinguir os variados ‘tipos’ de racismo: racismos *exclusivos*, ou de extermínio e *inclusivos* de exploração; entre racismo *explícito*, expresso em atitudes hostis, e *encoberto*, no qual a hostilidade não é óbvia e direta; racismo *inferencial*, quando eventos que envolvem proposições racistas são percebidos como inquestionavelmente

naturais; e por fim a clássica divisão entre racismo *individual* e *institucionalizado*, divisão problemática na opinião dos autores, visto o racismo não poder ser reduzido a

[...] uma simples questão de atitude, mas de um aparelho institucional e discursivo construído historicamente através da desigualdade drástica de distribuição de recursos e oportunidades, da divisão injusta da justiça, da riqueza, do prazer e da dor. É mais um abuso de poder do que um erro de lógica, mais uma destruição de esperanças e de vidas do que de ‘atitudes’ incorretas (SHOHAT & STAM, 1994, p. 52).

Os autores distinguem ainda, mecanismos raciais que têm atuado desde o período colonial tomando o europeu branco como termo de comparação a partir do qual o negro é sempre inferiorizado. Entre eles destacam-se a dita ‘afirmação de uma ausência’, que toma o outro como deficiente em relação ao centro europeu, um exemplo disso é o estereótipo do africano e seus descendentes como povo “sem ordem, inteligência, decoro sexual, civilização ou mesmo história [...] que leva ao chamado racismo da surpresa: ‘Quer dizer que você é médico!’” (Shohat & Stam, 1994, p. 51). Outro mecanismo racial envolve a ‘obsessão pela hierarquia’ que categoriza povos, artefatos e práticas culturais, sempre colocando o europeu no patamar mais alto. O ato de ‘culpar a vítima’ e a ‘recusa de empatia’ são, também, estratégias raciais que envolvem a recusa em perceber quão árdua é a luta do outro pela sobrevivência. A ‘desvalorização sistemática da vida’ do oprimido, com a incitação a atos extremos, também é um mecanismo racial decorrente de uma antipatia sistemática pelo outro, que tem levado ao surgimento, cada vez mais frequente, de ataques xenofóbicos por parte dos denominados grupos neonazistas.

O fenômeno do racismo, apesar de por muitos considerado um discurso, exerce opressão real sobre aqueles que têm na pele a diferença da cor com relação ao europeu branco, através de estratégias que tem se modificado ao longo dos tempos:

Hoje na Europa, a Nova Direita - os grupos que costumeiramente chamados de ‘racistas’ (‘neonazistas’, *skinheads*, na França, Alemanha, Áustria) – já não recorrem ao conceito de ‘raça’. Estes grupos incorporaram um discurso (‘uma linguagem’) mais ‘moderno’ e defendem agora a preservação da ‘cultura’ ou da ‘identidade nacional’. E baseados nesse discurso de autodefesa, exigem medidas políticas que visem a favorecer o seu grupo em detrimento de outro(s) (que, normalmente, são ‘imigrantes’) (HOFBAUER, 2003, p. 55).

Mesmo que se digam inclusivas, a suposta convivência pacífica, bem como a igualdade de direitos entre negros e brancos nas sociedades ditas multiculturais, é ilusória,



pois se refere aos direitos formais dos indivíduos, sem levar em consideração as especificidades de cada grupo. Ao negar a relevância e o respeito às diferenças para o entendimento da diversidade, prega-se uma suposta igualdade que só funciona no mundo ideal, pois no mundo dos homens a cor dérmica continua sendo fator discriminatório que, juntamente com a etnia, classe e religião impedem o negro de se afirmar como sujeito agente na sociedade. Nesse novo contexto, como definir o sujeito negro habitante das sociedades ditas democráticas e multiculturais, como o Reino Unido, para onde a promessa de melhores condições de vida, levou milhares de imigrantes das mais diversas origens, credos e etnias? Nesse panorama, o racismo ganha novas roupagens:

Enfrentamos, de forma crescente, um racismo que evita ser reconhecido como tal, porque é capaz de alinhar ‘raça’ com nacionalidade, patriotismo e nacionalismo. Um racismo que tomou uma distância necessária das grosseiras ideias de inferioridade e superioridade biológica busca, agora, apresentar uma definição imaginária da nação como uma comunidade cultural unificada. Ele constrói e defende uma imagem de cultura nacional – homogênea na sua branquidade, embora precária e eternamente vulnerável ao ataque dos inimigos internos e externos (GILROY, 1992, apud Hall 2006, p. 64).

A abertura das portas da Inglaterra aos imigrantes trouxe grandes massas populacionais, desencadeando uma competição entre ‘ingleses nativos brancos’ e seus ‘irmãos negros’ que vinham das ex-colônias para a pátria-mãe em busca de melhores condições de vida. A ameaça representada pelos imigrantes negros culminou com os motins racistas que marcaram a história de Londres, entre eles os ocorridos em *Notting Hill* em 1958 e em *Brixton* em 1981 e 1985. Entre agosto e setembro de 1958, Londres foi o cenário do pior ataque racista de sua história, quando bandos de jovens brancos, armados e gritando insultos perseguiram e atacaram negros em *Notting Hill*, bairro onde residia um grande número de imigrantes de Trinidad e Tobago. A comunidade negra contra-atacou em sua defesa e a tensão durou duas semanas, levando a prisão de jovens brancos e negros, por uma força policial que via naqueles confrontos atos ‘meramente’ violentos, negando seu aspecto racista. Em resposta àquela violência a ativista política Claudia Jones, nascida em Trinidad, lançou, em 1959 o carnaval de Notting Hill, uma manifestação pacífica contra a discriminação sofrida pelos negros, que ganhou adeptos imigrantes de outras ilhas caribenhas, festa que é celebrada até hoje naquele bairro.

Em 1981, as tensões raciais que ocorreram em Brixton transformaram o bairro no sul de Londres em um campo de batalha. Naquele período, os afro-caribenhos compunham

aproximadamente 25% da população do bairro, uma área onde as taxas de desemprego e de criminalidade eram altíssimas. Com a justificativa de controlar a criminalidade no local, em abril de 1981 a polícia iniciou uma operação denominada ‘*Swamp*’, na qual durante seis dias mais de 1000 cidadãos, em sua maioria negros, foram interpelados e revistados por policiais amparados por uma lei denominada ‘*sus law*’, segundo a qual policiais podiam prender qualquer ‘suspeito’, ou seja, qualquer cidadão que acreditassem ter a intenção de cometer algum delito. A população reagiu atirando bombas, prédios foram queimados, carros de polícia danificados e cerca de 80 pessoas foram presas.

Em 2001 a cidade de Londres voltou a presenciar motins raciais em Bradford, Oldham e Burnley, em consequência do aumento das tensões entre as comunidades de minorias étnicas e a população branca, culminando no confronto entre grupos anti-nazistas e de extrema direita, como o National Front. Relatórios oficiais sobre o impacto desses motins reconheceram a necessidade de abrir o debate acerca do multiculturalismo na Grã-Bretanha, e apontaram a falha das autoridades que fecharam os olhos para a segregação racial há muito enraizada naquela sociedade.

Em julho de 2005, os atentados terroristas no metrô de Londres desencadearam um novo debate acerca do multiculturalismo britânico e das políticas de integração e tolerância às diferenças culturais. Segundo Sivanandan (2006) “após 7/7 a Inglaterra passou a adotar um discurso ‘islamofóbico’ [...] afirmando que o pluralismo cultural fora longe demais e agora ameaçava os valores e a segurança da nação”, mostrando um retrocesso ao apontar os valores britânicos como ponto de partida para a exclusão. O *status* de nação multicultural, que até os ataques de julho de 2001 era ostentado com orgulho pela Inglaterra, é abalado pelo apoio do então Primeiro Ministro Tony Blair à Guerra contra o Iraque e as mudanças de atitude frente a entrada de imigrantes no país.

No mundo ‘pós 11 de setembro de 2001’, as preocupações com a segurança e o combate a possíveis novos ataques terroristas têm servido de justificativa para políticas e atitudes xenofóbicas que, à maneira do racismo biológico, baseia-se na idéia de hierarquia racial. Esses ataques terroristas trazem à tona uma questão de peso no mundo globalizado da contemporaneidade, qual seja a possibilidade de se definir identidade em meio a mistura de culturas resultantes dos movimentos migratórios. Segundo Hall (2006, p. 85) a tentativa de fortalecimento de identidades locais pode ser vista “na forte reação defensiva daqueles membros dos grupos étnicos dominantes que se sentem ameaçados pela presença de outras culturas”. Em estado de constante vigilância, o medo de possíveis terroristas infiltrados no país, levou ao assassinato do imigrante brasileiro Jean Charles de Menezes, morto com oito

tiros no metro de Londres em 2005, por policiais à paisana da Scotland Yard, que o confundiram com um homem-bomba.

Essas atitudes racistas que se nos apresentam na contemporaneidade são definidas por Gilroy (2005) como ‘melancolia pós-colonial’, numa referência a uma forma de patologia social que dominou a Alemanha pós-guerra, conforme consta no trabalho dos psicólogos sociais Alexander e Margarete Mitscherlich *The Inability to mourn* (1975). Impossibilitada de lidar com o trauma causado pelos crimes cometidos durante o período socialista, a Alemanha projetou a culpa das atrocidades em Hitler e outros líderes nazistas. Da mesma forma, o faz a Inglaterra cuja ‘identidade melancólica’

é construída em oposição a presença invasiva dos estrangeiros que, presos a armadilha perversa da lógica da raça, nação e absolutismo étnico não somente representam o império extinto, mas também a consciência da dor de sua perda e da culpa perturbadora daquele passado sangrento (GILROY, 2005, p. 101).

O racismo contemporâneo tem inegáveis raízes no colonialismo e, apesar do conceito biológico de ‘raça’ parecer ter sido descartado há anos, estudos científicos continuam buscando explicações em diferenças genéticas raciais. Descobertas recentes no campo da genética molecular humana têm trazido à tona a questão da divisão da humanidade em populações, de forma análoga à divisão em raças que outrora imperava. Malik (2008) questiona os limites de atuação da ciência cujas descobertas recentes apontam para o fato de algumas doenças serem ‘codificadas segundo a cor da pele’. Dados como a frequência cinco vezes maior de casos de diabetes em afro-caribenhos e sul-asiáticos que no restante da população britânica ou ainda a propensão cinquenta por cento maior de as mulheres indianas apresentarem doenças cardíacas em relação à ocorrência da mesma enfermidade nas mulheres britânicas, tem servido de base para o desenvolvimento de pesquisas em medicamentos específicos voltados para essas populações. Um exemplo disso foi a controversa pesquisa acerca da concessão de patente para a produção da droga BiDil, cujos testes mostraram uma eficiência quarenta por cento maior no tratamento das falhas cardíacas em afro-descendentes que em pacientes brancos, dado que permitiu a licença para produção do medicamento pela empresa farmacêutica NitroMed.

Tais descobertas científicas implicam no questionamento da prática de dividir a humanidade em populações que, guardadas as proporções, continuam a ter o significado de raça.

Há um enorme perigo nisso, pois a maneira como as populações são definidas terá grandes implicações sobre a interpretação científica dos resultados dos estudos genéticos. Vale destacar que existe uma tendência geral a caracterizar populações por meio de rótulos e categorias originadas em processos sociais, e não científicos. Conseqüentemente, as definições de populações que são utilizadas hoje em estudos genéticos são exatamente as mesmas que serviam de base primária para o estabelecimento e manutenção das disparidades socioeconômicas há séculos (PENA, 2008, p.33-34).

A declaração do cientista James Watson, prêmio Nobel, ‘pai do DNA’, em entrevista ao jornal britânico *Sunday Times* em outubro de 2007, exemplifica esse perigo: “Eu sou profundamente pessimista acerca das perspectivas na África [...] Nossas políticas sociais se baseiam no fato de que sua inteligência é igual a nossa – quando todos os testes provam o contrário” (MALIK, 2008, p. 1). O comentário racista do cientista americano ecoa as ideias racistas que justificaram a escravização e a colonização dos negros desde o Iluminismo, reafirmando a crença na distinção da capacidade intelectual entre brancos e negros, como característica a eles inerente e imutável.

A luta contra esse racismo sistêmico que, após séculos, continua pautado no conceito de ‘raça’, como justificativa para classificar seres humanos em uma escala de valor, é o grande desafio que se apresenta aos teóricos pós-coloniais. Nas palavras de Pena (2008, p. 5):

A Bíblia nos apresenta Quatro Cavaleiros do Apocalipse: Morte, Guerra, Fome e Peste. Com os conflitos na Irlanda do Norte, em Ruanda e nos Balcãs, no fim do século passado, e após o 11 de Setembro, a invasão do Afeganistão e do Iraque e os conflitos de Darfur no início do século XXI, temos de adicionar quatro novos cavaleiros: Racismo, Xenofobia, Ódio Étnico e Intolerância Religiosa.

## 2.2 RESISTÊNCIA

Na era do neocolonialismo e da globalização, o racismo continua provocando fortes discussões nas diversas áreas de conhecimento. Apesar de a noção de ‘raça’ como parâmetro de classificação dos seres humanos ter perdido a validade científica de outrora, a ideia enraizou-se de tal forma no imaginário popular que, transmitida de geração em geração ao longo dos últimos cinco séculos, continua a permear as relações sociais na contemporaneidade. Essa constatação alarmante nos aponta para o fato de que, em pleno mundo globalizado e multicultural do século XXI, ainda há marcas do período colonial que não foram extirpadas, “O colonialismo com seus valores, suas crenças, suas diferentes línguas e tradições sempre deixará certos resíduos que não são tão fáceis para descartar” (BONNICI,

2005, p. 53). Mesmo que sob novas roupagens, novas nomenclaturas e novos alvos, o fato de a pessoa ser negra parece ter-se firmado como um dado objetivo, determinante de comportamentos e práticas sociais.

A força do discurso hierarquizante do europeu na empreitada colonial, através da fixação do negro colonizado como um ser inferior criou o binarismo branco civilizado/negro primitivo que serviu de justificativa para a exploração econômica e política das colônias em sua ‘missão civilizatória’. Diante da violência desse encontro emerge uma questão de suma importância: ‘Como mudar a ordem das coisas perante a força desse mito binário?’ Na busca de respostas a questionamentos como esse, destacam-se as contribuições da teoria e a literatura pós-coloniais, a primeira pela sistematização das questões relacionadas ao colonialismo e as lutas pela libertação e a segunda pela representação literária das questões a eles relacionadas. Um resgate desse passado colonial nos aponta para o fato de que a dominação imperial não foi aceita pelos povos colonizados de forma totalmente passiva e pacífica – houve resistência, mesmo que a historiografia omita esses dados.

A arqueologia do passado colonial embutido no saber ocidental provoca a investigação crítica e uma escuta atenta às rupturas nativas e às reestruturações dos discursos eurocêntricos. Em muitos casos o silêncio nativo é tão abrangente que fica a convicção de que a pessoa colonizada foi como totalmente riscada pela escrita ocidental. Além da existência de *testimonios* [...], leituras contemporâneas de certos clássicos da literatura [...] provocam a descoberta da voz do nativo que protesta e subverte o poderio metropolitano (BONNICI, 2005, p. 53).

O significado da palavra ‘resistência’ é bastante amplo, muitas vezes visto como sinônimo de luta política. Ashcroft (2001, p. 20) chama a atenção para o fato de que se considerarmos “resistência como qualquer forma de defesa através da qual o ‘invasor’ é rechaçado, as formas sutis e não verbalizadas de resistência social e cultural têm sido muito mais frequentes”, nesse aspecto, o autor insiste na importância da literatura pós-colonial como uma forma de revide à hegemonia eurocêntrica. Resistir contra a dominação exercida pelo poder imperial seria assim o único caminho para o resgate da subjetividade dos povos oprimidos.

### **2.2.1 Resistência implica violência?**

Reverter o binarismo branco/negro, solapando a hegemonia da metrópole não é tarefa fácil e nos coloca diante da seguinte questão: Qual estratégia de resistência à dominação é

mais eficaz – a luta ou o discurso? Para alguns teóricos a violência é a única forma de revidar a opressão colonial, enquanto outros veem no poder do discurso a saída para o problema.

O pensador negro Franz Fanon (2006), respaldado por sua vasta experiência na guerra colonial da Argélia, sistematizou as discussões acerca do colonialismo e das lutas pela libertação. Segundo ele, o mundo colonizado é compartimentado, ‘cortado em dois’, e habitado por ‘espécies diferentes’, sendo policiais e soldados os porta-vozes da colônia que, com sua “presença imediata, suas intervenções diretas e frequentes, mantêm contato com o colonizado e lhe aconselham, com coronhadas [...] utilizando uma linguagem de pura violência” (FANON, 2006, p. 54). Sua abordagem da ‘resistência’ gira em torno da ideia de que a descolonização, assim como a colonização, é sempre um fenômeno violento. Segundo Bonnici (2009, p. 55), a tese de Fanon, apoiada na ideia de que “o colonialismo é a violência em seu estado natural e que será derrubado somente quando uma maior violência o opõe”, fornece material riquíssimo para a interpretação de textos pós-coloniais, bem como das estratégias empregadas no processo de descolonização. As ideias centrais de Fanon são pautadas em três aspectos: a violência é a única forma de extirpar do colonizado o sentimento de inferioridade que o colonizador lhe impingiu, fazendo com que ele se liberte e assuma as rédeas de seu destino; o processo de absorção da cultura e ideologia dominantes, traz para os povos subjugados consequências patológicas e a ideia de que a discriminação que permeia as relações sociais entre colonizadores e colonizados é produto do pensamento racista ocidental, pautado na crença de sua superioridade hierárquica.

Durante o período colonial o colonizador não apenas delimita fronteiras e explora riquezas, mas também constrói estereótipos em torno da imagem do colonizado, sempre o desumanizando, descrevendo-o como essência do mal e do primitivismo exótico. Além da violência física, portanto, ele também usa a violência psicológica em seu contato com os povos colonizados, que quando começam a mostrar sinais de resistência são coibidos pela força das armas. Segundo Fanon (2006), durante o período de descolonização, o povo colonizado ironiza o colonizador que insiste na superioridade de seus valores, mas essa reação é, segundo o autor, normalmente mascarada, em função do fato de alguns intelectuais colonizados travarem diálogo com a colônia, ajudando a espalhar a imagem do colonizado como uma massa, não como indivíduos.

Durante o período de libertação, ao perceber que sua dominação está sendo questionada, a burguesia colonialista passa atacar em outra frente – a cultura – propondo um diálogo com as elites da colônia, numa tentativa de impor seus valores, sem perceber que, na verdade, o valor mais importante para a grande massa de colonizados é a terra, garantia de

pão e dignidade e, se possível, a tomada do lugar do colono. Já a elite colonizada, cujo pensamento está impregnado pelo colonialismo, crê na possibilidade de uma coexistência entre os dois lados, sem perceber que o interesse do colonizador é o oposto e o seu desejo de coabitar com os ex-colonizados é nulo. Assim, nas regiões não marcadas pela luta armada, percebe-se que os intelectuais colonizados, ‘aliciados’ pelos colonizadores, apoderaram-se do governo e das riquezas dos países, perpetuando os valores culturais eurocêntricos.

De maneira oposta, nas regiões marcadas pelas lutas em prol da libertação, o derramamento de sangue aproximou os intelectuais das bases populares, distanciando-se da burguesia colonialista, cujas ideias, cultura e valores outrora tidos como justos, agora não faziam mais sentido. Fanon (2006, p. 76) pondera que, durante o período de dominação colonial, “a violência se comprazia nos mitos e descobria ocasiões de suicídio coletivo; agora condições novas lhe permitem mudar de orientação”. A superioridade europeia começa a ser questionada quando o sujeito colonizado percebe o engodo da empresa imperial que, respaldada pelo conceito científico de ‘raça’, que lhe confere superioridade na escala hierárquica, se apropria de territórios e povos, exterminando culturas e populações. O colono vê no território conquistado uma extensão da metrópole fato que, para ele, dá o direito de pilhar riquezas, tomar o solo, extirpar a cultura. O que torna a cultura europeia hegemônica, dentro da metrópole e de suas colônias, é a ideia de sua superioridade em comparação com os povos não europeus.

O colono [colonizador] faz a história e sabe que a faz. E, porque se refere constantemente à história de sua metrópole, indica claramente que ele é, aqui, o prolongamento dessa metrópole. A história que ele escreve não é, pois, a história do país que ele despoja, mas a história de sua nação, quando rouba, viola e esfomeia. A imobilidade à qual é condenado o colonizado só pode ser questionada se o colonizado decidir por termo à história da colonização, à história da pilhagem, para fazer existir a história da nação, a história da descolonização (FANON, 2006, p. 68).

No período de descolonização o colonizador abandona a colônia, mas na maioria dos casos deixa em seu lugar os intelectuais ‘nativos’, que passam a ocupar cargos políticos, atuando nos moldes que o império os ensinou, configurando, portanto, uma transferência de poder. Os povos colonizados, quando imbuídos do desejo de transformação e resistência à opressão, recorrem à consciência da causa comum adquirida durante as lutas pela libertação nacional, para poderem reconstruir a nação. Uma reação natural no combate à opressão é o desejo expresso de exterminar o opressor com a mesma violência por ele empregada durante o longo período de colonização. Fanon (2006) afirma que, durante as lutas pela libertação

nacional, os povos colonizados são chamados à luta contra a opressão e que, depois da colonização, uma nova batalha se lhe apresenta, convocando-o a lutar contra o subdesenvolvimento em que se encontra seu país. Portanto, a vida para esses povos é uma batalha interminável e a violência que a permeia é diretamente proporcional à violência com que o colonizador tentou usurpar-lhe.

A violência do regime colonial e a contra violência do colonizado se equilibram e se respondem, numa homogeneidade recíproca extraordinária. Esse reino da violência será tanto mais terrível quanto mais importante for o povoamento metropolitano. O desenvolvimento da violência no seio do povo colonizado será proporcional à violência exercida pelo regime colonial contestado. Os governos metropolitanos são, na primeira fase desse período insurrecional, escravos dos colonos. Esses colonos ameaçam, ao mesmo tempo, os colonizados e seus próprios governos. Utilizarão contra ambos os mesmos métodos (FANON, 2006, p. 107).

Violência, contra-violência, represálias coloniais, respostas dos colonizados, massacres, emboscadas... Um círculo de ódio e a constatação de que os discursos sobre a igualdade da pessoa humana não são aplicados na prática das relações cotidianas. O início do processo de descolonização parece, portanto “uma mera substituição de uma ‘espécie’ de homens por outra ‘espécie’ de homens” (FANON, 2006, p. 51).

Da mesma forma que o colono, durante o auge do domínio imperial, tinha como meta cercar a liberdade do colonizado para poder dominá-lo, o colonizado passa a objetivar a aniquilação daquele que o subjogou. Para Fanon (2006), a libertação só pode ser alcançada através da revolta popular já que a elite local se comporta de maneira ambígua ao querer romper com o colonialismo e, ao mesmo tempo, firmar acordos com ele. Essa elite nacionalista se pauta num sistema de opressão racista e vingativo, reproduzindo as ideias do império, que certamente são opostas ao ideal de libertação nacional. Fanon sugere três estratégias para a luta revolucionária que, segundo ele, é uma luta cultural:

[...] a criação de laços entre os povos que foram separados pelo colonialismo em tribos e cultura autônomas; a dessacralização e a desmistificação da metrópole a partir do qual um novo sistema de poder substituiria a hierarquia colonial; a valorização da cultura vilipendiada pelo colonizador (BONNICI, 2009, p. 56).

Se a resistência implica em oposição, seria possível resistir sem violência? Ao contrário do que afirma Fanon, a ‘luta’ de Mahatma Gandhi pela descolonização da Índia, preconizava o protesto não violento como meio de revolução. No movimento pela independência da Índia Gandhi pregou a política da desobediência e do jejum como formas de



protesto, além do boicote aos produtos importados, principalmente os advindos da Inglaterra. Apesar da proposta de resistência do líder indiano não ter sido efetiva a ponto de eliminar as divisões enraizadas naquela sociedade, Ashcroft (2001, p. 20) pondera que,

[...] a mais fascinante característica das sociedades pós-coloniais é a ‘resistência’ que se manifesta através da recusa em ser absorvido [...] tomando a variedade de influências exercidas pelo poder dominante, transformando-as em ferramentas para exprimirem um profundo senso de identidade e pertencimento cultural.

O autor chama a atenção para o perigo de se usar a violência como estratégia de ‘resistência’ o que, em sua opinião, contribuiria para a perpetuação dos mitos binários (branco/negro, colonizador/colonizado, inferior/superior) implantados pelos colonizadores durante o período imperial. Para Ashcroft (2001), o poder transformador das lutas diárias empreendidas pelos cidadãos comuns em prol de sua sobrevivência nas sociedades colonizadas não pode ser esquecido, a exemplo da apropriação de tecnologias desenvolvidas pela metrópole em seu próprio benefício, sem serem assimilados pela cultura hegemônica. O autor faz referência ao tráfico de negros africanos para o Caribe onde trabalhariam como escravos nas plantações de cana-de-açúcar como um exemplo esclarecedor dessa ligação entre resistência e transformação. Impossibilitados de levarem consigo a cultura africana, membros de diferentes tribos foram alocados nas fazendas do Caribe de modo que, não falando a mesma língua, não pudessem se comunicar, evitando conspirações. Como resultado desse contato entre povos tão diferentes e da necessidade de adaptação à diversidade física e social, escravos e não escravos absorveram aspectos das várias heranças africanas que ali se misturavam resistindo, contudo, à absorção pela cultura dominante.

Se acreditássemos que a cultura africana fora poluída pelo contato com as outras culturas do Caribe, poderíamos advogar, como muitos o fazem, em prol da rejeição de todas as influências poluidoras do imperialismo, capitalismo e da modernidade. Contudo, muito provavelmente descobriríamos que a ‘pureza original’ inclui práticas culturais que já foram abolidas na África. A pureza da cultura africana transportada baseia-se na certeza de sua habilidade de absorver e reformar a si própria e as influências aparentemente dominantes que sobre ela são exercidas (ASHCROFT, 2001, p. 25).

Assim, a cultura caribenha é resultado do entrelaçamento das culturas que foram trazidas pelos colonizadores europeus durante a empresa imperial, das culturas africana e asiática e dos resquícios do que foi a cultura nativa dizimada durante as conquistas. Essa mistura que caracteriza a cultura caribenha é um fenômeno que ocorre no que Mary Louise

Pratt chamou ‘zona de contato’, aquele espaço onde “culturas diferentes se encontram, lutam, interagem, frequentemente através de relacionamentos altamente assimétricos de dominação e subordinação” (PRATT, 1992, p. 4). Nesse espaço ocorrem mudanças e o fenômeno chamado transculturação, usado para descrever a forma como grupos marginalizados e subordinados selecionam e inventam a partir do material que lhes é transmitido pela cultura da metrópole. Segundo Bonnici (2005, p. 59), o termo proposto pelo sociólogo cubano Fernando Ortiz em 1978, denota “as influências recíprocas e hierarquizadas de representações e práticas culturais nas colônias e nas metrópoles”, em oposição aos conceitos de ‘aculturação’ e ‘desculturação’ que pressupunham transferência de cultura. Mesmo que eventuais falhas tenham feito os movimentos de resistência pela libertação menos efetivos do que se esperava, é inegável o fato de que o fenômeno de transculturação, ao final da Primeira Guerra Mundial, já mostrava seus efeitos sobre a cultura ocidental, cuja hegemonia, até então se encontrava inabalada.

Segundo Ashcroft (2001), no período em que a expansão colonial europeia atingia seu ápice, as bases da civilização ocidental começavam a se desestruturar em função das mudanças provocadas pela industrialização e pela pressão exercida pelas sociedades colonizadas. A Europa deixava de ser o centro irradiador de poder, transformando-se em um centro para onde convergiam as forças que vinham de fora de seus limites territoriais.

Esse foi um efeito transformador que ocorreu, independentemente da natureza ou intensidade dos movimentos de resistência nas sociedades pós-coloniais. Possivelmente, foi esse efeito que abriu caminho para os movimentos nacionais pró-independência que ganharam destaque após a Segunda Guerra Mundial. Isso não minimiza o significado dos movimentos de resistência, mas sugere que os efeitos das mudanças transculturais podem ter sido a base para o êxito alcançado pelos movimentos de resistência (ASHCROFT, 2001, p. 27).

A independência política de várias nações colonizadas e o intenso fluxo migratório das ex-colônias para a metrópole foram marcos do período pós-Segunda Guerra Mundial e as estratégias de adaptação/resistência desses imigrantes foram variadas. Alguns adotaram posições extremas, quer por não se deixarem assimilar de forma alguma à cultura majoritária, na tentativa de manter inabalado seu forte senso de identidade, quer por deixarem-se assimilar pela cultura majoritária, abandonando sua cultura nativa. O enriquecimento cultural, por sua vez, ocorre quando o imigrante se integra a sociedade que o hospeda, sem deixar de lado sua identidade cultural, resistindo dessa forma ao jugo que o exime da condição de cidadão na

sociedade em que está inserido, negociando relações de convivência com a sociedade que o recebe.

Novos tempos, novos conceitos, novas formas de resistência. No mundo globalizado, onde fronteiras estão cada vez mais diluídas, ondas de violência contra minorias étnicas ainda continuam pautadas por uma suposta superioridade europeia e norte-americana, a partir da qual o ‘outro’ é julgado e subjugado. Segundo Bonnici (2009), ondas de violência contra minorias étnicas (como os curdos, palestinos e bascos) que lutam pela conquista de um território que possa ser qualificado como pátria, já que carecem desse espaço físico e político, tem feito com que essas minorias desenvolvam estratégias de ‘resistência’ armada, que divide opiniões, sendo, por alguns, classificada como ato de terrorismo e por outros como forma legítima de luta pela concessão de um território onde possam estabelecer seu próprio governo. Isso posto, analisamos algumas das estratégias de resistência não violenta que, foram usadas como forma de subversão do poder colonial.

### **2.2.2 Estratégias discursivas como formas de resistência – mímica, paródia e cortesia dissimulada**

A história nos mostra que antes do período colonial, que marca seu contato com o homem branco, o negro não se sente inferior. A partir de e durante a dominação imperial, contudo, o negro colonizado é ridicularizado, inferiorizado e desumanizado pelo colonizador, que deixa claro que a diferença entre ambos é intransponível e que o homem negro jamais atingirá o *status* do homem branco. Esse mito construído pelo discurso colonial é tão forte que acaba sendo incorporado pelo próprio colonizado que assume a imagem negativa que lhe é impingida. Diante desse fato, pondera Figueiredo (1998, p. 66), “o colonizado busca a assimilação, ou seja, tenta trocar de pele, adotando aquela que lhe parece cheia de atrativos: a figura do colonizador”. Para que a assimilação se efetive, é essencial que o colonizado aprenda a língua do colonizador, sua porta de entrada para o mundo do homem branco:

Todo povo colonizado – isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural – toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana. Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negritão, seu mato, mais branco será (FANON, 2008, p. 34).

Em seu livro *Pele Negra Máscaras Brancas*, Fanon (2006) analisa esse comportamento no negro antilhano que, assimilado ao colonizador francês, assume uma postura negrófoba, pois se acredita branco: afinal o negro é o africano que ele vê nos filmes e livros. Essa alienação só é finda quando o negro antilhano migra para a metrópole onde, ao desembarcar, se descobre tão negro quanto o africano e onde o olhar de desprezo do branco irá revelar uma única verdade: ele é negro, dele se espera um comportamento de homem negro. Tal situação desencadeia uma angústia e desprezo por si mesmo, como revela Fanon:

Começo a sofrer por não ser branco, na medida em que o homem branco me impõe uma discriminação, faz de mim um colonizado, me extirpa qualquer valor, qualquer originalidade, pretende que eu seja um parasita no mundo, que é preciso que eu acompanhe o mais rapidamente possível o mundo branco [...] então tentarei simplesmente fazer-me branco, isto é, obrigarei o branco a reconhecer minha humanidade (FANON, 2008, p. 94).

Diante desse sentimento de inferioridade, a saída encontrada pelo negro na tentativa de apagar essa imagem negativa que o domina, é o aprendizado da linguagem que ele utilizará com hipercorreção e um certo preciosismo, deixando-se assimilar pela cultura do branco. Essa estratégia usada pelo colonizado é denominada *Paródia (ou Mímica)*, termo originado da palavra grega *paroidia* que significa canto ou discurso alternativo, e atualmente significa um discurso burlesco que imita o discurso sério para o subverter. Na teoria pós-colonial, o uso dessa estratégia tem um caráter subversivo, pois ao assumir hábitos culturais e valores do colonizador, o colonizado não consegue reproduzi-los de maneira exata. Portanto, diz-se que a mímica produz uma cisão na certeza que o colonizador tem de que o colonizado está sob seu completo domínio, pois ao serem copiados pelo colonizado, seu comportamento e seus valores são ridicularizados. Bhabha (1984, p. 129), pondera que há ambivalência na mímica “a qual simultaneamente reforça a autoridade colonial e a ameaça”. Quando o discurso colonial encoraja o povo colonizado a imitá-lo, pela adoção de seus hábitos culturais e seus valores, o resultado não é uma mera reprodução dessas características. A cópia resultante dessa imitação pode ser ameaçadora, revelando uma fissura na certeza de dominação colonial.

Bonnici (2009) retoma a questão da ambivalência da mímica através da fala de Lord Macaulay que em 1835 preconizava a reprodução da cultura e língua inglesas na Índia através do ensino de literatura que seria transmitida aos povos colonizados que eles governavam por intérpretes hindus na aparência, mas britânicos nos modos. O papel da mímica tem importância fundamental na visão de Homi Bhabha acerca da ambivalência do discurso colonial, pois, segundo o teórico, pela mímica o sujeito colonial “é o mesmo, mas não

exatamente o mesmo” (BHABHA, 1984, p. 133). Essa cópia da cultura, comportamentos e valores coloniais é, ao mesmo tempo, imitação e ameaça, “a mímica, portanto, semeia as sementes de sua própria destruição” (BONNICI, 2009, p. 61).

De posse da língua e da escrita do colonizador, o colonizado se torna uma ameaça para o poder imperial, pois irá revelar a ambivalência de seu discurso, subvertendo sua autoridade. Ashcroft et al. (1998) afirma que essa falha na empreitada colonial traz consequências profundas para os estudos pós-coloniais, na medida em que faz emergir a escrita pós-colonial, cuja ambivalência é uma ameaça para a autoridade imperial. A ameaça da mímica não emerge de sua ocultação de identidades verdadeiras sob suas máscaras, mas de sua dupla visão que, ao revelar a ambivalência do discurso colonial também quebra sua autoridade. “A ameaça da escrita pós-colonial, portanto, não emerge necessariamente de sua oposição automática ao discurso pós-colonial, mas vem de sua quebra da autoridade colonial, do fato de que sua mímica é potencialmente escárnio” (ASHCROFT et al., 1998, p. 140-141). Dessa forma, a falta de autenticidade da mímica produz um efeito perturbador também sobre o sujeito imperial, pois a imitação produz “quase o mesmo”, mas “não o mesmo” e, assim, “não provoca uma mera ruptura no discurso colonial, mas transforma-se na incerteza que fixa o sujeito colonial como uma presença ‘parcial’. Por *parcial* entendo ambos *incompleto* e *virtual*” (BHABHA, 1994, p. 98).

A ‘ameaça’ que a mímica representa, portanto, não vem de uma resistência visível, mas da forma com que continuamente sugere uma identidade que não é idêntica a do colonizador, uma imitação estrategicamente subversiva. Portanto, a mímica do sujeito pós-colonial é sempre uma força potencialmente desestabilizadora do discurso colonial, visto estabelecer uma área de considerável incerteza política e cultural na estrutura da dominação colonial.

Além da mímica Bhabha também aponta a cortesia dissimulada como estratégia de resistência usada pelo colonizado, principalmente durante o período das invasões, quando as barreiras impostas pela língua e cultura limitavam a socialização entre dominadores e dominados. Naquele contexto, a cortesia dissimulada (*sly civility*) foi o recurso encontrado pelo colonizado para resistir aos desmandos da colônia sendo, mais que uma estratégia de resistência, uma forma de sobrevivência.

Bonnici (2009, p. 61) pondera que o termo foi extraído por Bhabha (1994) de um sermão proferido em 1818 pelo arqui-diácono Potts, que apontava que para vencer a resistência dos colonizados em adotar seus costumes, o colonizador deveria lhe demonstrar quão grosseiros eram seus costumes e, desse modo, eles se sujeitariam, mesmo que de forma

falsa e interesseira, às imposições dos dominadores. Dessa forma, “[...] para que a fixidez e a hegemonia de sua autoridade sejam demonstradas e respeitadas, a autoridade colonial exige do sujeito colonial a narrativa sincera de qualquer evento ou acontecimento” (BONNICI, 2009, p. 62). O sujeito colonial, porém, utiliza a cortesia dissimulada, como forma de se recusar em satisfazer a demanda do colonizador.

Através dessa estratégia, o sujeito colonizado nunca contradiz o colonizador, dando a falsa impressão de submissão à influência hegemônica para, na verdade, eliminá-la de forma sutil. A ambiguidade da cortesia dissimulada repousa no fato de que, apesar de o ‘nativo’ se submeter ao invasor, essa submissão não traz em seu âmago a confiança e a verdade, essenciais às verdadeiras relações de cordialidade. A cortesia empregada pelo colonizado é uma ferramenta de sobrevivência e resistência, pois não há um ponto concreto de identificação entre colonizador e colonizado, mas dois polos de interesses opostos.

A opinião dos críticos acerca da possibilidade de o subalterno erguer a voz contra a autoridade colonial é controversa. Alguns estudiosos comungam com a opinião de Bhabha, segundo a qual as supracitadas estratégias discursivas permitem que o subalterno ameace a autoridade colonial através da recuperação de sua voz. Outros comungam as ideias de Fanon (1990) e Ngugi (1986) que ponderam que “se a colonização sempre é um fenômeno violento [...] o colonizado fala quando se transforma num ser politicamente consciente que enfrenta o opressor com antagonismo sem cessar” (BONNICI, 2000, p. 17).

### **2.2.3 Resistência literária – ab-rogação e apropriação, reescrita e releitura**

Devido à natureza brutal da relação entre colonizadores e colonizados, a demanda pela descolonização artística e cultural envolveu a necessidade de desmantelamento de códigos europeus e uma subversão e apropriação do discurso eurocêntrico dominante. Por ser um processo, não um fim, a descolonização invoca uma dialética constante entre o poder centralizador e sua subversão pelas forças periféricas. A literatura pós-colonial tem, segundo Tiffin (1995), cumprido seu propósito de interrogar os discursos europeus e as estratégias discursivas de uma posição privilegiada entre dois mundos, para investigar os meios pelos quais a Europa impôs e manteve seus códigos durante a dominação colonial.

A análise de romances pós-coloniais nos mostra que a opinião dos autores a respeito da possibilidade de descolonização da cultura é divergente. Alguns ponderam que a cultura híbrida e sincrética surgida no contexto pós-colonial é resultado de um processo histórico cujos traços não podem ser apagados ou ignorados, não crendo, portanto, na possibilidade de

resgate da cultura pré-colonial. Outros autores veem no surgimento de uma literatura nacional a possibilidade de resgate dos idiomas e da cultura pré-coloniais, a exemplo de autores como o queniano Ngugi wa Thiong'o que, a partir de 1970, escreveu exclusivamente no idioma africano gikuyu como forma de afastamento radical da língua da metrópole. Sua posição anticolonialista, e sua luta em prol de uma cultura africana autêntica são frutos de suas leituras de Frantz Fanon e de outros clássicos socialistas, com os quais compartilhava a ideia de que “o despertar nacional e a conscientização anticolonial se baseiam naquilo que o colonizador mais queria extirpar, porque ele sabia que a cultura constituía a única força aglutinadora da sociedade” (BONNICI, 2000, p. 31). A recuperação da cultura e da literatura africanas ocorre através da “oratura”, pois não havia escrita em línguas africanas, sendo assim, a resistência através da linguagem foi mais marcada na África e no Caribe do que em qualquer outra região dominada pela Inglaterra.

Como a cultura africana era oral e a escrita em línguas africanas era inexistente, o mito da não existência da cultura e da civilização africana foi divulgado junto com os preconceitos raciais. Em contraste à Índia que possuía escrita, legislação, religião e costumes próprios, a ‘violência’ que a língua inglesa sofreu na África e no Caribe foi mais profunda e radical. (BONNICI, 2009, p. 63).

No período colonial a produção literária da colônia estava sob o controle da classe dominante, cujo poder restritivo limitava a produção de textos fora do eixo eurocêntrico. Conscientes de que a língua é um instrumento ideologicamente carregado, os escritores pós-coloniais buscam estratégias de descolonização do idioma europeu através de dois processos: *ab-rogação* e *apropriação*. O primeiro termo refere-se à recusa dos conceitos normativos da língua europeia ou da marginalização da língua usada por certos grupos de colonizados, no processo de *apropriação* o idioma da metrópole é adaptado para descrever o ambiente não europeu.

A teoria da ab-rogação mostra que há um antídoto contra o aprisionamento do colonizado nos paradigmas conceituais do colonizador. Através da apropriação o colonizado assume a linguagem do colonizador e a põe a seu próprio serviço. Portanto, é a maneira pela qual a cultura colonizada usa os instrumentos da cultura dominante para contrapor-se ao controle político do dominador (BONNICI, 2005, p. 13).

O desenvolvimento das literaturas nacionais se deu como forma de questionar os ‘indiscutíveis’ padrões canônicos eurocêntricos que, por muito tempo, serviram de justificativa para a fixação da superioridade do colonizador e da inferioridade dos povos

colonizados. A resposta ao centro imperial através da literatura acontece primeiramente pela tomada de posição nacionalista, quando a literatura pós-colonial assegura a si mesma uma posição central, e pelo questionamento da visão eurocêntrica do mundo, desafiando a ideia de que a realidade seja regulada pelos polos centro/margem, colonizador/colonizado. Assim, através das práticas discursivas da *releitura* e da *reescrita*, os textos canônicos são subvertidos.

A estratégia da *releitura* consiste na reinterpretação de obras canônicas que, em contraponto com a consciência da história da metrópole que ali está sendo narrada, revela possíveis implicações no processo colonial – “É uma revisão da literatura à luz de práticas discursivas pós-coloniais” (BONNICI, 2005, p. 53). A releitura de textos pós-coloniais tem por finalidade demonstrar as contradições existentes no texto, bem como nas estratégias e ideologias coloniais, ali implícitas. Uma análise pós-colonial do livro *Mansfield Park* (1814), de Jane Austen, nos aponta o trabalho escravo nas fazendas no Caribe como fonte de renda que financiava a vida burguesa da classe alta inglesa.

Na estratégia da *reescrita*, o autor se apropria de um texto canônico da metrópole e a partir das lacunas, silêncios, alegorias, ironias e metáforas nele apresentadas, cria um novo texto que subverte as bases do primeiro, funcionando como resposta à ideologia nele contida. Exemplos clássicos são as reescritas de *Robinson Crusoe*, entre elas a obra *Foe*, do escritor africano J.M. Coetzee na qual o silêncio da mulher e o encontro do europeu e do colonizado são retomados através da elaboração de um novo texto que, ao mesmo tempo em que interroga o texto canônico, o subverte, dando voz ao colonizado. A finalidade da retomada e reestruturação de obras do cânone europeu em termos pós-coloniais não é a reversão da ordem hierárquica, mas o questionamento dos pressupostos filosóficos que serviam de base para que tal ordem se estabelecesse.

Na *reescrita* e na *releitura*, a *ab-rogação* e a *apropriação* são estratégias que proporcionam ao escritor e ao leitor, originários do antigo império, o exercício do poder sobre a língua e a literatura britânicas. A *reescrita* e *releitura* de textos canônicos são representativas de uma resistência contradiscursiva, uma demonstração da ligação entre resistência e transformação. Para Ashcroft (2001, p. 34), “embora a intertextualidade com o texto canônico seja crucial, sua ‘centralidade’ e ‘grandeza’ e sua suposta revelação da ‘condição humana universal’ cedem seu lugar de destaque para os horizontes culturais recém-revelados no texto que dele emerge”. A literatura de resistência, portanto, surge como forma de luta organizada pela libertação nacional. Segundo Cudjoe, pode-se traçar um paralelo entre a literatura e a luta política, no qual “as palavras são como balas: precisas e de disparo



certeiro no alvo. Perder é literalmente perder uma vida no processo. Com a urgência de uma revolução, a literatura torna-se utilitária, visto ter um objetivo real para alcançar (CUDJOE, 1980, p. 64).

#### **2.2.4 Memória como resistência**

Durante o período colonial, o sujeito colonizado, colocado à margem da sociedade, se encontra desprovido de cidadania e de identidade nacional, num processo que o escritor francês Albert Memmi (apud Figueiredo, 1998, p. 122) chama de ‘amnésia cultural’, pois, ao ter que adotar a cultura da metrópole, ele acaba perdendo a memória de seus antigos valores nacionais e culturais. Inexistente enquanto indivíduo, mistificado pelo discurso hegemônico que a ele se refere de forma generalizada, o colonizado passa a crer na superioridade de seu algoz tomando-a como verdade, sendo a única saída a negação de suas origens e a tentativa de se adequar ao mundo do branco. A tentativa de adequação à cultura nacional que o domina é frustrante, haja vista a diferença na cor dérmica não permitir que ele se iguale ao ‘virtuoso’ colonizador branco. Qual seria, então, a lógica do pertencimento a uma cultura nacional?

Apesar de as identidades nacionais não serem atributos inerentes aos seres humanos, sem um ponto de identificação nacional experimenta-se um sentimento de perda subjetiva. Além de entidade política, a nação é uma comunidade simbólica com poder de gerar naqueles que a ela pertencem sentimentos de identidade e lealdade. Tais sentimentos que, numa era pré-moderna, eram direcionados à tribo, foram gradativamente transferidos à cultura nacional, cujo discurso influencia e organiza ações e concepções dos homens que a ela pertencem. Como pondera Hall (2006, p. 49), “nação não é apenas uma entidade política, mas algo que produz sentidos – um sistema de representação cultural. As pessoas não são apenas cidadãos/ãs legais de uma nação; elas participam da ideia de nação tal como representada em sua cultura nacional”. Esses sentidos sobre ‘a nação’, produzidos nos discursos das culturas nacionais, são contidos nas narrativas sobre a nação, bem como nas memórias que fazem a conexão entre presente e passado, criando imagens que se fixam como verdadeiras.

Frente à pluralidade de histórias e memórias que permeiam as sociedades multiétnicas do mundo globalizado, como narrar e representar fatos passados? Esse questionamento tem trazido à tona a ligação entre a construção da identidade e memória, se transformando em importante paradigma nos estudos culturais. Segundo Pichler (2007, p. 2) “As memórias, como a identidade, se transformam ao longo do tempo – revisitamos nossas memórias para adequá-las às nossas identidades presentes. Elas são representações da realidade [...] e se

constituem em fenômeno subjetivo”. Além disso, pondera a autora, em sua relação com o passado, a memória armazena representações dos fatos de forma seletiva para adequá-los ao presente. O senso de pertencimento a uma cultura significaria, portanto, fazer parte de um dado contexto histórico e social, encravado nos discursos de poder e nas ideologias dominantes, nas tradições narrativas e na memória cultural e coletiva.

O sociólogo francês Maurice Halbwachs, em seu livro *A Memória Coletiva*, publicado postumamente em 1950, fornece uma análise extensiva da maneira como o passado coletivo é lembrado e perpetuado por membros de um mesmo grupo, cuja influência no conteúdo das memórias individuais é ponto central em seus estudos. Segundo Pichler (2007, p. 3) “as ideias de Halbwachs são significativas por seu pioneirismo na discussão sistemática dos fatores socioculturais como fonte de lembrança, esquecimento e distorção da memória, bem como pela conexão que estabelece entre as memórias individuais e coletivas”.

Para Halbwachs a memória é construída em grupo, é um trabalho de sujeitos inseridos em e habitados por grupos de referência, dos quais o indivíduo já fez parte e com o qual formou uma comunidade. Quanto mais estreita a ligação entre os membros do grupo, mais viva é sua presença na memória do indivíduo que dele faz parte, sendo sua presença retomada através da lembrança das ideias e experiências por eles partilhadas. Assim, a memória individual existe na medida em que está “enraizada em diferentes contextos que a simultaneidade ou contingência aproxima por um instante. A rememoração pessoal está situada na encruzilhada das redes de solidariedades múltiplas em que estamos envolvidos” (HALBWACHS, 2006, p. 13). A existência atual seria, portanto, uma trama resultante da combinação desses vários elementos que emergem em forma do que chamamos de lembrança traduzida em linguagem.

Para o sociólogo, não há consciência encerrada em si mesma, sendo a lembrança a força motriz que permite que nos situemos em meio à variedade de contextos sociais e de experiências coletivas que vivenciamos. O apego afetivo ao grupo dá consistência às lembranças; se não há apego, não há reconhecimento, caso em que nem uma descrição minuciosa dos fatos seria capaz de restituir os acontecimentos que acabam por tornarem-se abstratos. Assim, a memória não é um dado puramente individual e sim coletivo, provendo o indivíduo e a sociedade com uma referência temporal que os une em uma nação ao longo do tempo e do espaço, nos indicando de onde viemos e para onde iremos. Contudo, há momentos durante o curso da história em que os grupos sociais dominantes tentam impor controle sobre o que é para ser lembrado e o que deve ser esquecido, períodos esses em que, segundo Pichler (2007, p. 3) “as memórias podem tornar-se locais de contestação e causa de

lutas, pois as memórias - coletiva, individual, cultural – enquanto representações do passado são maleáveis dentro de certo limite”.

Halbwachs (2006) pondera que o indivíduo pode participar dos dois tipos de memória – individual e coletiva – e que adota atitudes diferentes, conforme participa de uma ou de outra:

[...] por um lado, suas lembranças teriam lugar no contexto de sua personalidade ou de sua vida pessoal [...] Por outro lado, em certos momentos, ele seria capaz de se comportar simplesmente como membro de um grupo que contribui para evocar e manter lembranças impessoais, na medida em que estas interessam ao grupo (HALBWACHS, 2006, p. 71).

Da mesma forma que a memória individual pode se apoiar na memória coletiva, sem com ela se confundir, embora incorpore suas contribuições à sua substância, o caminho inverso também é pertinente, já que a memória coletiva contém as memórias individuais. O mecanismo pelo qual a memória individual funciona necessita das palavras e das ideias que o indivíduo toma de empréstimo do ambiente. Apesar de só conseguirmos nos lembrar do que vimos ou fizemos num dado momento do espaço temporal, para evocarmos fatos passados precisamos recorrer às lembranças de outras pessoas transportando-nos a pontos de referência externos a nós, determinados pela sociedade. Ao contrário, a memória coletiva, não é determinada por limites espaços-temporais.

Durante o curso de minha vida, o grupo nacional de que faço parte foi teatro de certo número de acontecimentos a respeito dos quais digo que me lembro, mas que só conheci através de jornais ou pelo testemunho dos que neles estiveram envolvidos diretamente. Esses fatos ocupam o lugar da memória da nação – mas eu mesmo não os assisti. Quando os evoco, sou obrigado a me remeter inteiramente à memória dos outros, e esta não entra aqui para completar ou reforçar a minha, mas é a única fonte do que posso repetir sobre a questão [...] Trago comigo uma bagagem de lembranças históricas [...] mas esta é uma memória tomada de empréstimo, que não é minha (HALBWACHS, 2006, p. 72).

Em Halbwachs, a memória histórica é compreendida como a sucessão de acontecimentos marcantes na história de um país. O próprio termo “memória histórica” seria uma tentativa de aglutinar questões opostas, mas para entender em que sentido ele opõe História à Memória é preciso que se atenha à concepção de História por ele empregada. Halbwachs pondera que tanto as memórias históricas como as memórias coletivas buscam solucionar as rupturas ocorridas no processo histórico ao longo do tempo. Porém, ambas operam de forma distinta, chegando a resultados divergentes. A memória histórica busca

solucionar o atual no passado, ou seja, os historiadores procuram uma construção lógica e inventada do passado. Por motivos óbvios, não é possível que ao longo de nossa existência sejamos testemunhas de todos os acontecimentos históricos, dos quais tomamos conhecimento através dos livros que lemos e de relatos que ouvimos.

Nossa memória não se apoia na história aprendida, mas na história vivida. Por história, devemos entender não uma sucessão cronológica de eventos e datas, mas tudo o que faz com que um período se distinga dos outros, do qual os livros e as narrativas em geral nos apresentam apenas um quadro muito esquemático e incompleto (HALBWACHS, 2006, p. 79).

O autor enfatiza dois aspectos que distinguem a memória coletiva e a história: primeiramente, o fato de a primeira ser uma corrente de pensamento contínuo, retendo do passado apenas o que ainda está vivo na consciência do grupo. Seus limites são, portanto, irregulares e incertos ao passo que a história divide a sequência de fatos em períodos que se sucedem, distribuindo-os numa linha do tempo. Um segundo aspecto importante refere-se à possibilidade de existirem várias memórias coletivas, enquanto a história é única [sic]. Entendemos que esse conceito de história de Halbwachs é problemático, pois hoje se questiona a reinterpretação dos fatos históricos, enquanto no contexto em que ele escreveu a história era vista como um conceito objetivo. O suporte das memórias coletivas são os grupos limitados no tempo e espaço, o que torna impossível traçar um panorama de todos os eventos passados, a menos que os tiremos da memória dos grupos que as mantinham na lembrança.

A memória de um indivíduo começa a se formar na infância e é no passado vivido, mais que na história apreendida através dos livros, que sua memória na fase adulta se apoiará para construir um panorama vivo sobre o qual seu pensamento pode se basear e nele reencontrar imagens de seu passado. Acerca da evocação das memórias passadas, as ideias desenvolvidas por Halbwachs foram contrárias às de Henri Bergson, que acreditava na permanência do passado em nossa memória da mesma forma que nós o experimentamos, sendo sua evocação completa impedida por obstáculos impostos pelo cérebro. Halbwachs, ao contrário, afirma que o que subsiste em algum canto de nosso pensamento “não são imagens totalmente prontas, mas [...] indicações necessárias para reconstruir tais partes de nosso passado que representamos de modo incompleto ou indistinto, e que até acreditamos terem saído inteiramente de nossa memória” (HALBWACHS, 2006, p. 97).

As tensões entre dados fornecidos pela memória histórica e a coletiva tem se tornado alvo de pesquisa em diversas áreas do pensamento. Na área dos estudos culturais, a literatura pós-colonial é campo fecundo, haja vista a representação literária das memórias individuais de

escritores que direta ou indiretamente estão ligados ao colonialismo. Evocando as memórias coletivas desses grupos que viveram sob o jugo do imperialismo, a literatura tem atuado como um contradiscurso que subverte a história oficial. No contexto britânico, afirma Pichler (2007), tanto na ficção literária como nos estudos culturais, tem-se observado um “deslocamento de foco da história para a memória [...] e, principalmente nas obras de escritores que fazem parte da segunda e terceira geração de imigrantes, a relação da constituição da identidade com a memória e atos de memória tem sido bastante enfatizados” (PICHLER, 2007, p. 5). As obras desses autores, entre eles Andrea Levy, cuja obra *Fruit of the Lemon* agora passamos a analisar, funcionam como um contradiscurso, preenchendo os vazios e os silêncios deixados pela história oficial da colonização, desafiando a hegemonia da metrópole à medida que possibilita uma reinterpretação das verdades universais que a cultura eurocêntrica insistia em afirmar.

## CAPÍTULO III

### A REPRESENTAÇÃO DO RACISMO EM *FRUIT OF THE LEMON*

#### 3.1 INTRODUÇÃO

Após a exposição das bases teóricas sobre raça, racismo e resistência e seu impacto nos indivíduos que, direta ou indiretamente, sofreram na pele a marca da discriminação com base na diferença de cor dérmica, passemos a análise do romance *Fruit of the Lemon* (1999) de Andrea Levy, que aborda a questão do racismo na Inglaterra multicultural da década de 1980. A protagonista do romance é emblemática da geração descendente de imigrantes caribenhos que, embora nascidos na Inglaterra, não são reconhecidos pelos compatriotas ingleses brancos como parte da comunidade britânica. A trajetória de Faith Jackson, a protagonista negra de Andrea Levy, ilustra as diferentes roupagens sob as quais se esconde o racismo no seio da sociedade britânica - a escola, a família os ambientes de trabalho, as relações de amizade, são exemplos de como, sob o disfarce da pretensa tolerância, o racismo ainda permeia as relações interpessoais na contemporaneidade.

Inserido no contexto da década de 1980, o romance de Levy é dividido em três partes, cujos títulos referem-se aos lugares de onde a protagonista, já na fase adulta, narra sua história: Inglaterra, Jamaica e Inglaterra, respectivamente. A primeira parte, ambientada em Londres, propicia um panorama da forma de tratamento dispensada pelos ‘ingleses brancos’ aos ‘ingleses negros’. Evidencia-se que, desde a infância nas escolas, a diferença dérmica é fator de discriminação naquela sociedade cujos valores estão impregnados por um racismo que ‘aceita’ o imigrante, ou o britânico de cor dérmica diferente, mas nascido na Inglaterra, sem de fato incluí-lo e reconhecê-lo como parte de sua cultura. A outra parte da narrativa se passa na Jamaica onde, através dos relatos dos parentes com quem se encontra, a protagonista toma conhecimento da história de vida de seus ancestrais, dado até então omitido pelos pais que, em solo britânico, a educaram com pouquíssimas informações sobre suas origens. A terceira parte da narrativa relata o retorno de Faith à Inglaterra, agora ciente de sua identidade híbrida e mais preparada para lutar por sua agência.

Dessa forma, o romance propicia um contraponto entre dois pontos de vista distintos: a ‘história oficial’ narrada nos livros e a experiência cotidiana a que tinha acesso nas escolas

britânicas, sob o ponto de vista do colonizador, e as narrativas orais que, em solo jamaicano, expõem, para a protagonista em crise, os fatos sob o ponto de vista do caribenho. Esse aspecto da narrativa de Levy é bastante relevante, pois além de expor o problema da discriminação racial enfrentado pelos britânicos negros descendentes de caribenhos, também contribui para quebrar alguns paradigmas fortemente arraigados. Entre tais paradigmas, destaca-se o comportamento do europeu que recebe e reproduz uma imagem estereotipada das ex-colônias como lugares atrasados onde as pessoas, supostamente atrasadas, não têm acesso à informação e aos bens como o têm os europeus do primeiro mundo.

Andrea Levy nos leva a refletir sobre a questão do pertencimento: Quem é esse sujeito que, mesmo nascido britânico, não o é, pois seus compatriotas brancos não o reconhecem como igual; tampouco não se sente caribenho também, pois com esse grupo não se identifica? Vejamos de que modo os eventos de racismo que permeiam as relações interpessoais da protagonista, desde a idade escolar até a fase adulta, interferem na construção de sua identidade. Vejamos também como a influência da recuperação da memória coletiva através dos relatos orais de seus familiares atua como estratégia de resistência, contribuindo dessa forma para o fortalecimento de sua identidade híbrida.

### 3.2 EDUCAÇÃO E RACISMO

No capítulo introdutório temos acesso a informações referentes à educação da protagonista Faith e seu irmão Carl Jackson. Nascidos e criados em Londres, os filhos do casal jamaicano Mildred e Wade, chegam à idade adulta sem nenhum contato com o restante da família que permanecera na Jamaica. Alheios às motivações que levaram os pais a migrar para a Inglaterra, os jovens são ‘poupados’ de quaisquer referências ao passado familiar, às motivações que os levaram para o Reino Unido, tampouco às dificuldades e aos preconceitos de que foram alvo em função de sua cor dérmica, como se a omissão dos fatos e a tentativa de educá-los como iguais aos ingleses brancos de certa forma protegesse os filhos dos mesmos preconceitos. Ao atingir idade escolar, porém, o contato com as demais crianças brancas na escola primária constitui-se na primeira marca de percepção da diferença dérmica narrada pela protagonista, o início de sua tomada de consciência da existência do racismo.

‘Seus pais vieram em um barco de transporte de bananas’, era o que os garotos diziam na escola primária, na tentativa de me intimidar. Os garotos com cabelos despenteados, calças curtas [...] que ficavam vermelhos no tempo frio. ‘Faith é uma negrinha e seus pais vieram num barco cargueiro

de bananas’. Eles me perseguiram no pátio [...] até eu começar a chorar ou meus amigos dizerem, ‘Não, é mentira. Deixem-na em paz – cale a boca ou chamaremos a professora.

‘Your mum and dad came on a banana boat’, that was what the bully boys at my primary school used to say. The boys with unruly hair, short trousers [...] that went bright red in the cold. ‘Faith is a darkie and her mum and dad came on a banana boat.’ They’d walk round behind me in the playground [...] until I began to cry or my friends told them, ‘Oh no they never. Leave her alone – just shut your gobs or we’ll tell Miss’ (Levy, 1999, p. 3).

Ao discriminarem Faith em função de sua cor dérmica, algumas crianças brancas parecem seguir os mesmos critérios de que falava o filósofo Immanuel Kant no século XVIII, ao defender a cor da pele como critério essencialista de diferenciação entre o que ele chamava de diferentes ‘raças’. Abstrai-se, portanto, que os binarismos que caracterizavam o sujeito colonizado como ‘outro’, negro, marginal, colonizado, primitivo em oposição ao ‘Outro’ europeu, ponto de referência central a partir do qual o colonizado era inferiorizado, deixaram resquícios que continuam a se manifestar na contemporaneidade. Segundo Ashcroft et al. (1998, p. 168), “A existência dos ‘outros’ é crucial para a definição do que é ‘normal’ e para localizar o próprio lugar no mundo” e o comportamento hostil que os colegas da escola dispensam a Faith é um exemplo desse fato. Ao outremizarem a protagonista através de brincadeiras de cunho pejorativo acerca da vinda de seus pais da Jamaica em meio às bananas, aproximando-os conotativamente dos símios, as crianças brancas colocam-se ao centro, como parâmetro de ‘normalidade’ a partir do qual o ‘outro’ é julgado e marginalizado.

Através desse *bullying* racial os colegas negros são vitimizados pelos brancos que, por serem maioria, julgam-se superiores, investidos de um suposto poder que os faz humilhar, zombar e inferiorizar os colegas que trazem na pele a diferença de cor. A representação literária dessa hegemonia branca no ambiente escolar é emblemática da sociedade britânica como um todo, onde o predomínio branco serve de medida para julgar e marginalizar o indivíduo que ‘desvia’ desse estereótipo europeu. Desse comportamento dos colegas de escola narrado pela protagonista emerge uma questão bastante relevante – Qual seria a raiz desse pensamento racista já manifestado na infância? A resposta certamente extrapola o ambiente escolar, caindo no âmbito da educação familiar, onde a ideia de cultura nacional britânica como categoria homogênea em sua brancura dérmica continua a determinar a noção de identidade.

Sabe-se que falar em homogeneidade étnica nas nações industrializadas modernas é um mito, haja vista o hibridismo cultural que as caracteriza, sendo a crença na pureza de um povo uma fabricação ocidental que tem levantado debates acerca dos contornos das



identidades nacionais e da “centralidade” de certas culturas. Na sociedade britânica, contexto em que se desenvolve a narrativa de Levy, a questão da pureza identitária tem sido posta em questão, haja vista a pluralidade de culturas que ali se encontra.

Num país que é agora um repositório de culturas africanas e asiáticas, o sentimento do que significa ser britânico nunca mais pode ter a mesma confiança e certeza de outrora. O que significa ser europeu, num continente colorido não apenas pelas culturas de suas antigas colônias, mas também pelas culturas americanas e agora pelas japonesas? (HALL, 2006, p. 84).

Esse ‘repositório de culturas’ apontado por Hall não é fenômeno recente, pois antes da intensificação dos processos migratórios na década de 1950 a Inglaterra já era miscigenada pela presença dos celtas, anglo-saxões, nórdicos, normandos, entre outros grupos que habitavam aquele território. Na obra *The True-Born Englishmen - A Satire*, cuja primeira publicação data do ano de 1701, Daniel Defoe já apontava para essa mistura característica do povo inglês, satirizando os ingleses que se autodenominavam ‘verdadeiros’ em nome de uma suposta pureza racial, valorizando seu *pedigree* através de discursos sobre seus ancestrais, quando, na verdade, aquela nação sempre fora fruto de uma mistura de vários povos. “De uma mistura de todos os tipos teve origem aquela coisa heterogênea o homem inglês [...] dessa mistura se originou uma raça mestiça, sem nome ou nação, língua ou fama, em cujas veias quentes novas misturas corriam rapidamente” “Thus from a mixture of all kinds began, That heterogeneous thing, an Englishman [...] From whence a mongrel half-bred race there came, with neither name nor nation, speech or fame, In whose hot veins new mixtures quickly ran” (DEFOE, online, 2010).

Apesar de o reconhecimento da miscigenação do povo inglês não ser fato recente, o episódio das crianças na escola ilustra a força do pensamento racista na mentalidade do povo inglês, sendo o discurso das crianças um eco do pensamento das muitas famílias inglesas, discurso revelador da não aceitação da pluralidade e da diferença, como se fosse possível recuperar a pureza ‘racial’ que creem ter existido antes dos movimentos diaspóricos criados pelas migrações pós-coloniais. As palavras de Memmi (2009, p. 136), “[...] livremo-nos dos intrusos, dos imigrantes, invasores, poluidores, mesmo à custa de sua destruição”, parecem ser o clamor daqueles que veem os imigrantes e seus descendentes como ameaçadores de uma identidade britânica que acreditam ser essencialmente branca.

Essa visão excludente do negro que permeia o pensamento dos britânicos brancos, sendo passada de geração a geração, afeta Faith, até então convicta de sua ‘inglesidade’,

protegida em seu nicho familiar onde não se percebia diferente, sendo a atitude das crianças o fator que a leva a questionar os pais acerca de sua origem,

Foi um choque quando minha mãe me disse, ‘Nós viemos para Inglaterra num barco de carregamento de bananas, seu pai e eu’. Os garotinhos estavam certos. Eu me lembrei da canção que cantávamos na aula de música e movimento. ‘Vamos senhor registrador, me registre uma banana.’ A canção que fazia os meninos se cutucarem, apontando para mim e rindo por traz das mãos cobrindo suas bocas enquanto a professora não olhava.

So it was a bit of a shock when mum told me, ‘We came on a banana boat to England, your dad and me’ [...] The little boys were right. I thought of the song we sang in music and movement. ‘Hey mister tallyman, tally me banana.’ The song that made the boys nudge each other, point at me and giggle behind their hands when the teacher wasn’t looking (LEVY, 1999, p. 3).

O fator dérmico é o arcabouço tomado pelos garotos para colocarem Faith, seus pais e todos os milhares de homens e mulheres negros que migraram para Inglaterra a bordo dos navios cargueiros dentro de uma categoria homogênea, desprovendo-os de sua individualidade e, portanto, considerando a ela e aos demais como inferiores em relação aos brancos. Essa visão essencialista, já manifesta na infância, pelas crianças brancas inglesas, é definida por Ashcroft et al. (1998, p. 77) como “a pressuposição de que grupos, categorias ou classes de objetos tem uma ou várias características exclusivas a todos os membros daquela categoria”. Essa ideia é tão arraigada e tomada como certa no imaginário popular que nem mesmo a presença da professora, supostamente a autoridade máxima na sala de aula, coíbe a ação das crianças que fixam seu olhar em Faith que, fora dos limites do lar onde estava supostamente protegida, se descobre negra. Se tomarmos os termos da psicanálise para analisar esse comportamento infantil, poderíamos fazer um paralelo da figura da professora como o superego que tenta manter a criança dentro do que é considerado politicamente correto, no entanto, o id dessas crianças vem à tona, pois a educação racista recebida em casa fala mais alto em sua consciência.

Essa passagem nos aponta para o que Fanon (2008) fala sobre a experiência vivida pelo negro que, durante o período colonial, tem sua cultura e costumes abolidos pela imposição da civilização do império. O indivíduo negro, a princípio, ignora o olhar de inferiorização lançado pelo colonizador, porém, quando tem que enfrentar o olhar branco, o peso de sua diferença dérmica o oprime.

‘Preto sujo!’ [...] ‘Olhe, um preto!’[...] Enclausurado nesta objetividade esmagadora, implorei ao outro. Seu olhar libertador, percorrendo meu corpo subitamente livre de asperezas, me devolveu uma leveza que eu pensava perdida e, extraíndo-me do mundo, me entregou ao mundo. Mas, no novo mundo, logo me choquei com a outra vertente, e o outro, através de gestos, atitudes, olhares, fixou-me como se fixa uma solução com um estabilizador [...] Eu era ao mesmo tempo responsável pelo meu corpo, responsável pela minha raça, pelos meus ancestrais. Lancei sobre mim um olhar objetivo, descobri minha negridão, minhas características étnicas, - e então detonaram meu tímpano com a antropofagia, com o atraso mental, o fetichismo, as taras raciais, os negreiros e, sobretudo com “*y’a bon banania*” (FANON, 2008, p. 103-104).

Fanon demonstra como o indivíduo negro recebe influência do branco, cujo olhar faz despertar a consciência de sua negritude, afetando a formação de sua personalidade através de dois mecanismos distintos: a imitação (mímica) do colonizador por achar que ele é superior ou, ao contrário, a resistência à assimilação pela cultura do branco. A primeira estratégia é fruto da baixa estima do indivíduo negro que é convencido da superioridade do branco, enquanto na segunda, o não reconhecimento dessa superioridade revela a alta estima do negro que não se convence da hegemonia do branco que o quer dominar.

Na narrativa de Levy a baixa estima de Faith é revelada através de sua mímica dos colegas brancos, de cujo grupo acredita fazer parte, não aceitando a possibilidade da existência de uma relação entre seus pais e os navios carregados de bananas. Percebe-se que o choque da descoberta de sua negritude no ambiente escolar está intimamente ligado às lacunas de sua história familiar – Faith chega à idade escolar sem nenhum relato consistente acerca de suas origens porque seus pais eram reticentes nas respostas aos seus questionamentos – ‘Não me lembro, isso foi há tanto tempo’ ou ‘Por que você quer saber?’, – eram as frases prontas que sua mãe usava na tentativa de desviar sua atenção, como se tal curiosidade não fosse relevante.

Meus pais nunca conversavam sobre suas vidas antes de meu nascimento e de meu irmão Carl. Eles não nos colocavam sentados em frente à lareira para contar as longas histórias sobre a vida na Jamaica – das palmeiras e inhames e das brincadeiras as margens dos rios. Não havia ‘tradição oral’ em minha família [...] e se minha mãe deixava escapar algum comentário – ‘Você sabe seu pai vivia numa casa grande’, ela logo me dizia, apontando o dedo, para eu não sair tagarelando sobre isso com meus amigos, para não contar para ninguém.

My mum and dad never talked about their lives before my brother Carl and I were born. They didn’t sit us in front of the fire and tell long tales of life in Jamaica – of palm trees and yams and playing by rivers. There was no ‘oral tradition’ in our family [...] and if mum ever let something slip – ‘You know your dad lived in a big house,’ then I was told with a wagging finger not to

go gabbling it about to my friends, not to repeat it to anyone (LEVY, 1999, p. 4).

O relato de Faith sobre a falta de tradição oral em sua família nos remete a um dado importante acerca da linguagem como meio de identidade e instrumento de poder. Como aponta Bonnici (2005, p. 46), “A linguagem está no âmago da cultura de um povo. Através da linguagem, as pessoas descrevem seu ambiente e mantêm controle sobre o que as circunda. O colonialismo traz a oposição entre a palavra escrita e a palavra falada”. Além da invasão territorial, o colonialismo impôs a língua e escritas europeias em oposição à tradição oral, transformando a ‘oratura’ em símbolo da identidade do nativo. Essa inter-relação entre ‘oratura’ e literatura tem influenciado sobremaneira as culturas pós-coloniais, o que é mais evidente em sociedades ágrafas, onde a cultura oral predominava no período pré-colonial, como no caso de algumas sociedades africanas e das culturas indígenas. Um dos pontos que caracterizaram as sociedades de escravos foi a proibição do acesso ao aprendizado da escrita e da leitura, o que resultou na falta de registros escritos da história sob o ponto de vista do colonizado, colocando a ‘oratura’ como forma de reproduzir suas antigas tradições, provérbios, mitos e narrativas, que o europeu insistia em exterminar. Nesse aspecto, ressalta-se a inexistência de registros escritos por escravos acerca da experiência da escravidão no Brasil.

A importância da ‘oratura’ e das culturas orais tem sido reavaliada pelos estudos culturais pós-coloniais que, “reconhece na predominância da escrita na construção das ideias de civilização uma visão parcial de práticas culturais muito mais complexas” (ASHCROFT et al., 1998, p. 165-166). No contexto da obra de Levy (1999), a protagonista se vê em meio a dois mundos – o ambiente familiar, onde seus pais são reticentes em relação aos fatos de sua história, e o ambiente escolar. Além de abordar as questões relativas à colonização sob o ponto de vista do império, a escola também é o palco onde atuam a visão homogeneizadora acerca do negro e as tradições racistas familiares das quais Faith é alvo através da zombaria dos garotos que insistem em lhe apontar uma ‘negritude’ com a qual ela não se identifica. Na fase adulta, a partir da qual narra sua história, já com uma visão mais crítica a respeito da importância desses dados acerca de sua educação, Faith se lembra de como o fato de seus pais esconderem sua memória coletiva e de a escola transmitir a ideologia oficial, através dos livros didáticos, foram determinantes na formação de sua identidade.

Eu me lembro das ilustrações de navios negreiros das aulas de história. Havia o formato do navio com pequeninas pessoas negras desenhadas de

forma padrão e distribuídas convenientemente em fileiras de modo a economizar tanto espaço quanto possível. Parecia um desenho inocente [...] Escravos em um navio de escravos. Tínhamos que escrever redações contando os fatos – como os escravos eram capturados e então transportados da África para o Novo Mundo. Desenhávamos diagramas da forma triangular como funcionava o tráfico [...] eu odiava aquelas aulas. Embora não houvesse garotinhos rindo e me apontando, eu os sentia. ‘Sua mãe e seu pai vieram numa navio de escravos’, eles diriam. Eles são escravos.

I remembered the illustrations of slave ships from my history lessons. There was the shape of a boat with the black pattern of tiny people laid in rows as convenient and space-saving as possible. It looked like an innocuous pattern. [...] Slaves in a slave ship. We had to write essays telling the facts – how the slaves were captured then transported from Africa to the New World. We drew diagrams of how the triangular trade in slaves worked [...] I hated those lessons. Although there were no small boys laughing and pointing, I felt them. ‘Your mum and dad came on slave ship’, they would say. They are slaves (LEVY, 1999, p. 4).

A forma como a historiografia trata a questão do tráfico de escravos sem nenhuma conotação ética de atribuição de responsabilidade, como se fosse normal tomar e escravizar os africanos, revela como a escola pode funcionar como meio propagador de ideologias dominantes. A questão do tráfico de escravos da África para o Novo Mundo é abordada pelos livros didáticos sem mencionar as atrocidades cometidas no processo, sem atribuir aos colonizadores ingleses a culpa que lhes é devida. Abstrai-se daí que as velhas noções de ‘raça’ que imperaram no século XIX, e serviram de suporte para a empresa colonial, ainda permeiam a mentalidade da instituição escolar.

Os ‘fatos’ que a escola coloca como temas de redações para os alunos são amenizados, não parecendo haver menção dos problemas éticos e das reais condições em que milhões de negros africanos foram aprisionados, escravizados e retirados de sua pátria. Segundo Gilroy (2001, p. 60-61),

Esses navios precisam ser pensados como unidades culturais e políticas em lugar de incorporações abstratas do comércio triangular. Eles eram algo mais – um meio para conduzir a dissensão política e, talvez, um modo de produção cultural distinto. O navio oferece a oportunidade de se explorar as articulações entre as histórias descontínuas dos portos da Inglaterra, suas interfaces com o mundo mais amplo. Os navios também nos reportam à *Middle Passage*, à micropolítica semilembada do tráfico de escravos e sua relação tanto com a industrialização quanto com a modernização.

Esses navios são emblemáticos de uma passagem forçada, não podendo ser vistos somente pela ótica mercantilista, como meios de transporte a serviço do comércio europeu de bens e escravos. Eles se constituem em espaços de mudanças culturais e políticas, elemento

móvel de conexão entre os espaços físicos fixos que representam os vértices do tráfico triangular. Partindo dos portos ingleses com destino a África, os navios eram carregados com bens de consumo a serem negociados em troca de negros africanos que de lá partiam através do Atlântico. Com destino às colônias do Novo Mundo, esses escravos eram vendidos ou trocados por matéria prima que, nos mesmos navios, retornavam para a Inglaterra formando uma rota de tráfico triangular. O comércio empreendido por companhias ou grupos de investidores era lucrativo para a Inglaterra que durante o século XVIII assumiu o monopólio do tráfico escravo, até então dominado por Portugal.

O que os livros de história com os quais Faith tem contato omitem, em prol da manutenção de uma imagem positiva da participação da Inglaterra nesse processo, são as condições reais em que os negros eram transportados. Nos porões dos navios, retratados nos livros como desenhos ‘inocentes’, as taxas de mortalidade eram altíssimas como consequência das condições em que os negros eram capturados e transportados. A omissão dos dados acerca dos milhões de negros africanos mortos nessa rota de tráfico, além de influenciar a paisagem demográfica e cultural da África e das Américas, revela que, na visão da instituição escolar e da história britânica oficial, essas atrocidades eram justificadas em prol do empreendimento colonial.

Nem os livros nem a escola fazem uma ‘re-visão’ desse episódio da história da Inglaterra, apontando sua responsabilidade e reconhecendo de culpa. Nesse sentido, a releitura dos textos literários proposta pela teoria pós-colonial tem cumprido o papel de lançar ‘um outro olhar’ sobre textos literários clássicos que, na época em que foram escritos, reproduziam a ideologia colonial. Uma ‘re-visão’ da obra literária *Mansfield Park*, de Jane Austen, por exemplo, nos aponta o embasamento escravagista da origem da riqueza da aristocracia britânica. Essa ‘re-visão’ do arquivo cultural nos permite uma análise “de forma não unívoca, mas em contraponto, com a consciência simultânea da história metropolitana que está sendo narrada e daquelas outras histórias contra (e junto com) as quais atua o discurso dominante” (SAID, 1995, p. 87). Através dessa releitura, portanto, pode-se ir além da riqueza estética do texto, desvendando suas relações com a realidade social e cultural na qual está inserida.

Retomando a narrativa de Levy, percebe-se que a referência de Faith às aulas de história é, portanto, carregada de significados. A própria escola, através dos livros didáticos, funciona como mecanismo que reforça o discurso racista, ao veicular como a-ética a tomada e a escravização de seres humanos em função de sua cor dérmica. A fala da protagonista ao lembrar-se das aulas de história que tanto odiava a faz sentir o espectro dos garotos apontando

sua ligação com aquele povo escravizado, mesmo que naquele momento eles, de fato, não o estivessem fazendo. Esses dados demonstram seu esforço em tentar entender esses dois espaços que a ela se abrem: antes protegida num mundo doméstico onde não se considerava negra e, portanto não tinha consciência do racismo, em função da educação que recebera dos pais e agora, dentro dos limites da escola, onde começa a perceber sua diferença pelo olhar ‘outremizador’ lançado pelos colegas de escola.

Apesar de a escravidão nas colônias britânicas ter sido, por decreto, oficialmente abolida em agosto de 1834, e de os pais de Faith terem vindo para a Inglaterra em 1948, ou seja, em condições diversas daquela em que os escravos foram transportados da África para as colônias, a sua cor dérmica é o elo que as crianças usam para ligá-la a história dos escravos, outremizando-a. Esses discursos racistas veiculados pelos colegas e pela escola deflagram em Faith a necessidade de entender como as coisas de fato aconteceram, o outro lado da história, uma ‘re-visão’, ‘um outro olhar’ que lhe aponte uma resposta que a faça equilibrar-se nesse mundo maniqueísta sustentado por uma retórica binária onde o lugar a ser ocupado ainda continua determinado pela cor dérmica.

Os negros ingleses contemporâneos, como os anglo-africanos de gerações anteriores e, talvez, como todos os negros no Ocidente, permanecem entre (pelo menos) dois grandes grupos culturais, que têm se transformado ao longo da marcha do mundo moderno que os formou e assumiu novas configurações [...] relação antagônica demarcada pelo simbolismo de cores que se soma ao poder cultural [...] preto e branco (GILROY, 2001, p. 34).

O olhar da narradora adulta sobre seus primeiros contatos com o discurso racista, ainda na infância, a torna consciente de sua negritude, demonstrando que a visão excludente do inglês branco acerca do de seus compatriotas negros ainda é passada de geração a geração, sendo a família e a escola as instituições que contribuem para a sua perpetuação.

### 3.3 RACISMO NO MERCADO DE TRABALHO

Faith é representada na narrativa de Levy como uma jovem que, inicialmente, não tem consciência de sua negritude, nem do racismo que impera na sociedade britânica, a qual na superfície se diz não racializada. Ao graduar-se em Moda, sai da casa dos pais para morar com amigos com quem divide as despesas, distanciando-se das origens e do controle paternos, numa possível tentativa de ser assimilada como igual pela maioria branca que predomina na sociedade inglesa. Porém, mesmo esforçando-se para ser assimilada pela cultura britânica, a

cor dérmica de Faith torna-se um lembrete de seu não pertencimento, sendo suas experiências no mercado de trabalho emblemáticas de quão ilusórias são suas tentativas. Tais dados fazem-na constantemente constatar que sua condição de nascida e criada na Inglaterra não a coloca no mesmo patamar que os britânicos brancos. Mesmo tendo acesso a educação superior, Faith tem que lutar para negociar sua condição de mulher negra no mercado de trabalho, no ambiente multicultural e racista que é a Inglaterra.

A primeira oportunidade de emprego lhe é oferecida ainda na festa de formatura, sendo apontada por sua tutora como um dos sortudos que conseguiram trabalho naquela circunstância. Porém o que se nos revela na sequência é que aquela conquista houvera sido fruto de sua diferença de cor em relação aos outros colegas brancos.

‘Seu trabalho tem um ‘que’ de etnicidade que o faz brilhar’, ela disse. ‘Um ‘toque’ africano ou sul-americano que obviamente faz parte de você. Você não acha isso animador, Faith?’ Como eu havia nascido e me criado em Haringey eu só poderia supor que tinha algum tipo de inconsciente coletivo que vinha à tona através de meus ancestrais escravos. Ou talvez eu realmente fosse melhor que os outros. Mas seja lá o que fosse, Olívia me viu em minha formatura e me ofereceu um emprego.

‘Your work has an ethnicity which shines through’, she told me. ‘A sort of African or South American feel which is obviously part of you. Don’t you find that exciting, Faith?’ As I was born and bred in Haringey I could only suppose that I had some sort of collective unconscious that was coming through from my slave ancestry. Or perhaps it was just better than everyone else. But whatever it was, Olivia sought me out at my degree show and offered me a job (LEVY, 1999, p. 31).

A razão da conquista do emprego está ligada à questão da diferença, cuja existência ela insiste em negar. ‘Raça’ e ‘Etnia’, ambos os termos pautados na diferença a partir da qual o ‘outro’ na margem é julgado com relação ao ‘Outro’ europeu, central e branco, são conceitos que nas sociedades multiculturais se confundem. Tanto as diferenças derivadas do discurso de ‘raça’ quanto a diferença pautada na etnia resultam em discriminação – racismo. O ‘toque africano ou sul-americano’ que a tutora enxerga no trabalho de Faith parece evidenciar sob o significante ‘negro’ todas as comunidades de afrodescendentes que convivem naquela nação as quais, mesmo sendo cultural, étnica, física e linguisticamente diversas, são vistas como parte do mesmo grupo, ou seja, o grupo dos não brancos. A tutora, portanto, é emblemática do discurso multicultural que, de forma análoga aos teóricos raciais do século XIX, ‘fetichiza’ a diferença. “Ambos confinam indivíduos em seus grupos de origem. Ambos minam qualquer possibilidade de uma comunidade natural ou cultural entre as pessoas. Acredita-se que o conceito de raça perdeu força, mas será que houve progresso?”



(MALIK, 2008, p. 189). A indagação de Malik tem fundamento, pois enfatiza a permanência da diferença como parâmetro de julgamento e de definição da identidade dos indivíduos nos contextos socioculturais da contemporaneidade onde, sob o véu de uma pseudo-inclusão, a cor dérmica ainda serve como fator de estereotipagem dos negros como se a ancestralidade africana garantisse a homogeneidade do grupo.

A descrição de Olívia, a futura empregadora de Faith, nos revela, pelos trajes que veste na ocasião, um aparente apreço pela cultura e moda do ‘outro’ – não europeu: “Olívia usava um cesto de ráfia multicolorida em sua cabeça [...] ‘Eu amo seu trabalho’, ela me disse. Então me ofereceu o emprego de *designer* de tecidos, como sua assistente”. “Olivia had an upturned-multicoloured raffia Bin on her head at the time [...] ‘I love your work’, Olivia told me. Then offered me a job designing textiles as her assistant” (LEVY, 1999, p. 31-32). Porém, essa suposta admiração pela cultura do outro e a oferta de trabalho aparentemente condizente com a capacidade e formação profissional de Faith, se revelam um engodo. Olívia se mostra uma patroa desonesta e manipuladora, cujo intuito é explorar e se apropriar do talento criativo da protagonista, num comportamento típico do binarismo sujeito-objeto.

O trabalho começou bem. ‘Faith, você pode ir a Milão agora?’ foram as primeiras palavras de Olivia no meu primeiro dia de trabalho em seu *studio* em Chelsea.[...] Porém, quando voltei de Milão o verdadeiro trabalho começou. Ele consistia em passar a semana inteira sentada num banco em frente a uma maquina de tecer [...] Enquanto isso Olivia andava pela sala e conversava ao telefone com seus clientes [...] Quando eu terminava as amostras de tecido, Olivia os cortava, juntando-os em cartelas, chamando-os de seu.

The job started out extremely well. ‘Faith, can you go to Milan now?’ were Olívia’s opening words on my first day at her Chelsea studio home [...] But after I got back from Milan, the real job started. This consisted of a whole week spent sitting on a stool in front of an old tale loom [...] As I did this Olívia would waft about the room, chat to her international clientele on the telephone [...] When I had finished the sample fabrics on the loom, Olivia would cut them off, stick them on little bits of card and call them her own (LEVY, 1999, p.32).

A lógica que se opera por traz do empreendimento de Olivia consiste em maximizar a produção e distribuição de ‘seus’ tecidos através da exploração do trabalho de Faith, cujo esforço não é recompensado e cuja autoria lhe é negada. Mantida invisível no ambiente de trabalho, para servir aos propósitos de Olivia, Faith não tem contato com outras pessoas. Esse comportamento ambivalente da patroa branca nos remete ao questionamento de Malik: Será que o enfraquecimento da noção biológica de ‘raça’ trouxe mudanças efetivas no relacionamento entre brancos e negros nas sociedades contemporâneas? Apesar de muito se

haver conquistado, a invisibilidade de Faith no ambiente de trabalho nos aponta para uma resposta negativa na medida em que a exploração da mão de obra e da criatividade da *designer* aproxima a atitude da empregadora com as ideias de Fanon (2008) acerca da atitude do senhor branco com relação ao escravo que ele explora:

Historicamente o negro foi mergulhado na inessencialidade da servidão [...] Enquanto escravo, o preto irrompeu na liça onde se encontravam os senhores. Como esses domésticos a quem, uma vez por ano, permitem-se dançar no salão, o preto procurou um apoio. O preto não se tornou senhor [...] O preto é um escravo a quem se permitiu uma atitude de senhor. O branco é um senhor que permitiu a seus escravos comer na sua mesa. Um dia um bom senhor branco que tinha influência disse a seus colegas: “Sejamos amáveis com os pretos” (FANON, 2008, p. 182).

Apesar da distância temporal entre a fala de Fanon acerca da escravidão e a narrativa de Levy, ambientada na Londres dos anos 1980, percebe-se uma proximidade nas atitudes por ambos descritas. Fanon nos aponta para a constatação de que o negro passou de um modo de vida a outro, mas não de uma vida a outra, o fim da escravidão não o tirou da margem onde fora confinado em função de sua cor. A narrativa de Levy representa, guardadas as distâncias temporais e espaciais, essa pseudo-amabilidade na figura da patroa que finge tratar o indivíduo negro de forma inclusiva, quando na verdade nele enxerga a possibilidade de explorar seu veio criativo pagando-lhe um salário mais baixo. A invisibilidade de Faith só se torna presença quando ela flagra a patroa em um momento íntimo com um homem ao chegar ao trabalho certa manhã:

Eu encarei por um momento seus seios brancos como porcelana [...] foi como flagrar a rainha com as calças arriadas, no banheiro [...] E ela, depois de sofrer com minha mudez insuportável por uma semana, me demitiu entregando um envelope com o salário correspondente a duas semanas de trabalho.

I stared momentarily at her porcelain-white tit [...] It was like catching the Queen, knickers down, on the toilet [...] And she, after suffering my embarrassed mute sullenness for a week, packed up two weeks' wage in a window envelope and sacked me (LEVY, 1999, p. 33).

O episódio põe em evidência o contraste entre a ‘brancura de porcelana’ de Olivia e a negritude de Faith sob ângulos diversos. Ao ter sua intimidade exposta, a patroa fica vulnerável à sua subalterna que poderia tecer comentários acerca do fato e decide demiti-la. Seu corpo desnudo é metonímico da fragilidade moral do branco, escondida sob uma máscara de moralidade que lhe confere autoridade, fazendo-o julgar-se superior. A queda da máscara de moralidade diminui a distância entre Olivia e Faith, sendo a demissão a forma que a patroa

encontra para manter seu domínio. Faith, por sua vez, percebe a distância que a separa de Olívia, cuja pele desnuda traz à tona a diferença dérmica, distinção enfatizada pela comparação do testemunho da intimidade da patroa com o que seria flagrar a rainha da Inglaterra com as calças arriadas, denotando a proximidade entre a brancura dérmica e a ascensão social. O silêncio de Faith frente ao fato também é emblemático da posição social do negro, apontando um paralelo com o que Spivak (1988 apud BONNICI, 2007, p. 245) diz sobre a mudez e a existência marginalizada do negro que tem origem no fato de a “história ter sido escrita pelos vencedores; os vencidos têm apenas um papel subalterno nesse drama [...] daí a urgência da recuperação das vozes suprimidas e obliteradas”. É dessa voz de que fala Spivak que Faith carece, ao constatar que sua cor dérmica a difere de seu superior hierárquico, e a não verbalização de suas constatações a mantém na marginalidade a que a patroa a confinava.

À procura de novas oportunidades de emprego em sua área de atuação, Faith é chamada para uma vaga no setor de trajes na rede de televisão BBC, onde recebe instruções de Henry, seu futuro superior, sobre a ‘difícil’ tarefa que o trabalho implica: “Temos que ser muito cuidadosos. [...] Etiquetas – nós temos que escrevê-las e colá-las em cada traje. Então, quando os trajes retornam, os conferimos com as descrições escritas para ver se não há nada faltando” “We have to be very careful [...] Labels – we have to write little labels and stick them in each costume. Then we check them against the typed sheets when they come back and we can see if anything is missing” (LEVY, 1999, p. 37). A descrição minuciosa das obrigações que o cargo implica, à maneira que se passa instruções a uma criança, denota a infantilização de Faith pelo superior, trazendo à tona o estereótipo do negro primitivo, tão amplamente disseminado durante o empreendimento colonial. Sobre esse estereótipo do negro, Fanon (2008) pondera:

Os pretos são selvagens, estúpidos, analfabetos. Mas eu sabia que no meu caso, essas afirmações eram falsas. Havia um mito do negro que era preciso, antes de mais nada, demolir. Não estávamos mais no tempo em que as pessoas se impressionavam diante de um padre preto. Tínhamos médicos, professores, estadistas... Sim, mas em todos esses casos algo de insólito persistia. “Nós temos um professor de história senegalês. Ele é muito inteligente ... Nosso médico é um negro. Ele é muito cordial” (FANON, 2008, p. 109).

A marca indelével da cor dérmica parece estar impressa no intelecto do homem negro, ou seja, o fato de ser negro pressupõe um nível intelectual mais baixo que dos indivíduos

brancos, o que o impede de alçar voos profissionais mais altos e, em o fazendo, diz-se que é apesar de sua cor, o que o torna alvo de curiosidade e espanto. Esse mito sobre o negro de que fala Fanon, e contra o qual ele lutou na tentativa de transformar a vida dos condenados pelas instituições coloniais e racistas do mundo moderno até sua morte em 1961, parece não ter sido desfeito. O episódio supracitado do romance de Levy é representativo desse mito acerca do homem negro, pois a mecânica função de etiquetar trajes é explicada por Henry como se demandasse alto nível de abstração.

Invisível atrás dos cabides de roupa que etiqueta e reconhecendo que seu talento está sendo desperdiçado naquela ocupação mecânica, Faith começa considerar a possibilidade de tentar outro cargo na rede de televisão. Ao questionar Lorraine, uma de suas colegas de trabalho, sobre como conseguir a vaga, ela é lembrada que não há negros nesse departamento.

‘Você não percebeu que não há pessoas de cor vestindo os atores? Eu ouvi dizer que eles acham que os atores não gostariam de ter negros os vestindo.’ Henry disse, ‘E se os atores forem de cor?’ ‘E foi o que eu disse, pois alguns já estão aparecendo na televisão, não estão? Eu não disse isso a eles porque eu ouvi a conversa. Mas foi o que eu disse a Henry e ele concordou. Não é certo.’ Minhas mãos começaram tremer. ‘Apesar disso você deveria tentar, Faith. Você vai se dar bem porque todos gostam de você.’ Eu a encarei. ‘Você não está chateada, está Faith?’ Eu dei de ombros.

‘Haven’t you noticed there aren’t any coloured people dressing?’ No, I hadn’t noticed. ‘I overheard them saying that they didn’t think the actors would like a coloured person putting their clothes on them’. Henry said, ‘What if the actor is coloured?’ ‘And that’s what I said, because some of them are now on television, aren’t they? I didn’t say it to them cause I only overheard it. But that’s what I said to Henry and he agreed. It’s not right.’ My hands began to shake. ‘You should try though, Faith. You’ll probably be all right because everyone likes you.’ I stared at her. ‘You are not upset are you, Faith?’ I shrugged (LEVY, 1999, p. 70-71).

O episódio pode ser analisado sob dois prismas: o de Lorraine e sua pseudo indignação acerca do racismo ali vigente e o da reação de Faith diante de tal constatação. A fala de Lorraine é carregada de conotações racistas, reiterando o fato de que a cor dérmica da colega dificultaria sua ascensão. Primeiro ela parece convidar Faith a se resignar perante o fato de que não há negros no departamento que ela almeja, onde seus superiores racistas ditam tais regras. Na sequência tece suposições acerca do fato de alguns atores negros já estarem despontando em trabalhos na televisão, caso em que uma camareira negra não seria nenhuma aberração. Ademais, a atribuição da culpa da existência do racismo aos ocupantes do cargo de chefia exime Lorraine da culpa – ‘a culpa é deles, eu não sou racista, mas nada posso fazer’. Contudo, podemos inferir que a reação da moça ao ser indagada por Faith sobre a

possibilidade de ascensão denota sua parcela de culpa. Ao abordar a cor dérmica de Faith como empecilho, percebe-se ser esse o marcador que Lorraine usa para julgar a colega negra, num jogo de causa e consequência – você é negra, não há negros no departamento, você não conseguirá a vaga. A reação de Faith, por outro lado, denota uma ponta de subjetividade por traz do disfarce que o seu ‘dar de ombros’ ao comentário da colega implica. Ao encarar Lorraine e esconder a mágoa que sua fala acarreta, Faith demonstra que sua colega não lhe disse nenhuma novidade, mas que mesmo assim não desistiria de sua empreitada pela conquista de agência. Porém, seu frágil senso de identidade a impede de verbalizar a real indignação que o comportamento de Lorraine lhe desperta. Afinal, para quem expressaria sua revolta se ela era o ‘outro’ naquele ambiente de maioria branca? A forma como Faith é outremizada pela colega de trabalho nos remete à fala de Pratt (1985, p. 139).

As pessoas outremizadas são homogeneizadas em um ‘eles’ coletivo, que é destilado ainda mais até chegar a um ‘ele’ icônico [...] Esse ‘eles/ele’ abstraído é o sujeito de verbos num presente simples atemporal, que caracteriza qualquer coisa que ‘ele’ seja ou faça não um evento histórico particular, mas como uma instância de características ou costumes pré-determinados.

A lógica através da qual se dá essa outremização parece operar da seguinte forma: a cor dérmica coloca todos os indivíduos negros dentro de uma categoria homogênea, cujos traços, costumes e comportamentos seguem um padrão – ‘os negros são assim’ – frase que parece ecoar ao longo dos tempos, desde a colonização e escravização, cujo fim não lhes tirou a mancha dos estereótipos há muito arraigados. Uma leitura mais detalhada da constatação da colega branca de Faith traz à tona essa visão essencialista do negro de que fala Pratt – ‘não há negros naquele departamento’, portanto a cor da pele de Faith será o fator determinante de sua não aceitação no cargo, independentemente de quão qualificada ela seja.

Contrariando as evidências apontadas pela colega de trabalho, Faith insiste na ideia de mudar de cargo e é chamada para uma entrevista. A ironia que permeia o diálogo entre ela e seus entrevistadores, Reeves e Williams, homens e brancos, a deixam irritada por ter sua inteligência mais uma vez subestimada e por sua presença não ser bem quista, como revelam os seguintes excertos:

‘Você não tem experiência de verdade’.

‘Somente 20 anos. Todo dia. Às vezes duas vezes por dia desde que tinha três anos. Amarrar os cadarços levou um pouco mais de tempo. Mas sou especialista em calcinhas e coletes.’

‘[...] você não se acha qualificada demais para o cargo?’

O relatório de seu emprego atual como assistente de guarda-roupa [...] diz que você é uma boa funcionária. [...] Mas também diz que você é meio devagar [...] você tende a ser questionadora’.

‘Posso fazer uma pergunta, por favor?’ [...] ‘meus lábios ficaram trêmulos como se eu fosse chorar [...] Alguém me disse que vocês não gostam de ter negros trabalhando nesse setor [...] não há outros negros no departamento...’  
‘Não há discriminação aqui’.

‘But you have no actual experience.’

‘Only twenty years of it. Every day. Sometimes twice a day since the age of three. Shoelaces took a little bit longer. But my speciality are knickers and vests’.

‘ [...] don’t you feel that you may be overqualified for the job?’

The report we have from your present employment as a wardrobe assistant [...] is on the whole very good [...] But it also says that you are rather slow [...]you have a tendency to be argumentative’

‘May I ask a question please?’ [...]

‘My lips began to quiver as if I was about to cry [...] someone told me that you don’t like to have black people dressing [...] you have no black people in the department ...’

‘There is no discrimination going on in this department’ (LEVY, 1999, p. 105-108).

Nesse episódio a discriminação se revela mais evidente que nos anteriores e a conversa é permeada por um tom irônico, tamanha a falta de sentido dos empecilhos que lhe colocam. Os argumentos usados por William e Reeves evidenciam sua visão racista, atribuindo à cor dérmica conotações socioculturais. Esse dado nos reporta à antiga visão determinista acerca dos afrodescendentes, cuja maior proximidade com a natureza, os fazia mais preguiçosos e deficientes de capacidades intelectuais mais elaboradas. As justificativas usadas pelos dois homens são ambíguas, pois ao mesmo tempo em que reconhecem que Faith é ‘qualificada demais’ para realizar aquela função, acham que ela não tem experiência suficiente para ajudar os atores a se vestirem, atividade mecânica que não lhe exigiria nenhum esforço intelectual. A menção ao fato de que um de seus pontos fracos era ser ‘meio devagar’, se associa ao estereótipo do ‘negro preguiçoso’, e provoca em Faith uma reação de revolta, levando-a finalmente a verbalizar sua indignação, questionando os parâmetros usados na contratação de funcionários naquele setor.

A reação de Faith frente ao episódio é ímpar, pois pela primeira vez ela consegue revidar verbalmente os argumentos racistas que a vitimam. Tal atitude demonstra imposição de sua subjetividade, na tentativa de quebrar o paradigma da hegemonia branca naquele local e assim conquistar a vaga desejada. Diante da falta de sentido dos impedimentos que William e Reeves lhe colocam, Faith os desafia a admitirem que o racismo é ali um fato. Sua negação veemente, contudo, demonstra uma atitude defensiva frente à constatação da

protagonista acerca da política de exclusão dos negros que ali vigora. A negritude de Faith parece oprimir os interlocutores que teimam em repetir enfaticamente que “não há discriminação nesse departamento”, numa tentativa de negar aquela norma velada que ali imperava. Num paralelo com as atitudes da metrópole, que durante o período colonial jamais admitira as atrocidades cometidas, na contemporaneidade admitir-se racista é um pecado inconfessável. A rede de televisão, portanto, é um microcosmo da sociedade britânica, onde apesar das leis de inclusão, as instituições sociais operam sob a lógica da exclusão baseada na cor dérmica. O que incomoda os entrevistadores no episódio, portanto, é o fato de Faith perceber tal política e questioná-los, numa atitude de revide com a qual não estavam habituados, colocando-os na obrigação de contratá-la.

A reação Lorraine ao comunicado de que Faith fora aprovada para o cargo de camareira é emblemática do racismo não assumido dos ingleses: “Eu sabia que Lionel era um homem bom [...] Eu sabia que ele não era preconceituoso. Ele ama os animais”. “I knew Lionel was a nice man [...] I knew he wasn’t prejudiced. He loves animals” (LEVY, 1999, p. 135). Ao mencionar a apreciação do empregador por animais, Lorraine os coloca no mesmo patamar que Faith, reiterando o racismo incrustado na mentalidade do colonizador e perpetuado ao longo dos tempos. O comentário de Lorraine nos remete ao que postula Fanon (2008) sobre a visão do negro como um ser guiado por instintos primitivos. Tal visão ficou tão arraigada na mentalidade do europeu que a colega não percebe o cunho racista de seu comentário grosseiro.

O comportamento dos empregadores de Faith parece refletir em pleno século XX, contexto em que a narrativa se desenvolve, a concepção de Kant acerca da desigualdade de capacidade dos grupos humanos e que, mais cedo ou mais tarde, as ‘raças não-brancas’ seriam inevitavelmente subjugadas ou exterminadas. Os resquícios dessa visão extremista ecoam na narrativa de Levy, onde a cor dérmica de Faith é barreira que impede a conquista de uma posição no mercado de trabalho condizente com sua formação profissional – a cor da pele é o motivo pelo qual é subjugada e mantida na obscuridade, mantendo dessa forma a hegemonia branca.

Além de emblemático do racismo, esse episódio é revelador de uma tímida reação por parte da protagonista cuja conquista do cargo, aparentemente subverte a norma que ali imperava. Sua luta por agência, contudo, não é consistente, haja vista sua recusa em aceitar a proposta de sua cunhada Ruth de denunciar o ato de racismo de que fora vítima na entrevista de emprego.

‘Por que você conseguiu o emprego?’ [...] Eu disse, ‘Porque eu sou boa?’ ‘Não’ [...] ‘É só para calar sua boca. É uma falsa inclusão [...] Quantos negros trabalham lá? Nenhum, aposto. Então eles só te dão o emprego para poderem dizer, sim, nós temos um negro. E eles continuam discriminando como sempre’.

‘Why did you get the job?’ [...] I said, ‘Because I’m good?’ ‘No’, she said [...] ‘It’s just to shut you up. It’s tokenism [...] How many other black people are working there? None, I bet. So they just employ you and then they can say, Yes, we have a black person. And they carry on discriminating just like the same’ (LEVY, 1999, p. 140).

Que racismo é esse, que na contemporaneidade passa a assumir novas roupagens? Apesar da perda de credibilidade das teorias raciais nos meios científicos, e das afirmações acerca do declínio do racismo biológico e do aumento do racismo cultural, Hall (2003, p. 69), pondera ser mais apropriado uma concepção mais ampla do racismo na contemporaneidade:

[uma concepção] que reconheça a forma pela qual, em sua estrutura discursiva, o racismo biológico e a discriminação cultural são articulados e combinados. Essas duas ‘lógicas’ estão sempre presentes, embora sofram combinações diferentes e sejam priorizadas distintamente, de acordo com o contexto ou em relação a diferentes populações subjugadas.

Nas sociedades multiculturais, a exemplo da Inglaterra, parece haver uma fusão dos discursos de inferiorização biológica e cultural, cuja variedade de combinações tem contribuído para manutenção da ideologia branca, racista e excludente. Invisibilidade, menosprezo da capacidade intelectual, não reconhecimento da formação profissional, associação dos indivíduos negros aos estereótipos da preguiça e do primitivismo, zoomorfização do negro... Marcas que demonstram quão arraigado é o preconceito de cor nas sociedades contemporâneas.

Os três episódios analisados revelam que, apesar do acesso a educação formal, Faith não consegue uma colocação no mercado de trabalho condizente com sua formação. A discriminação que vitimiza Faith, ora de forma sutil, ora de forma mais explícita, revela que a convivência pacífica entre ingleses ‘nativos’ e pessoas oriundas das ex-colônias britânicas na Inglaterra ‘multicultural’ é um mito que a dificuldade de ascensão profissional frente à cultura branca dominante comprova. A suposta igualdade de direitos, preconizada nos discursos é, segundo Semprini (1999, p. 93),

[...] ilusória, pois mesmo quando estendida a todo o corpo social, refere-se apenas aos direitos formais, administrativos, legais do indivíduo [...] desconsidera as especificidades étnicas, históricas, identitárias – em suma –



a diferença – que torna o espaço social heterogêneo. Cega a estas diferenças, esta igualdade é, na verdade discriminatória [...] aplicando-se somente a um cidadão ideal e não a indivíduos reais.

A diferença entre as leis que pregam a igualdade e as regras, que de fato comandam as relações profissionais entre brancos e negros, demonstram quão abstrato é o conceito de igualdade. As três personagens a quem Faith é subordinada são representantes dessa ‘igualdade discriminatória’, pois, mesmo cientes das leis que coíbem a discriminação, não as fazem valer ao subjugarem o negro e criarem empecilhos quer seja para sua ascensão, quer seja por mantê-lo na invisibilidade no mercado de trabalho. A constante busca por agência empreendida por Faith encontra no racismo e no escárnio empecilhos para sua ascensão.

O romance tipifica a condição da mulher negra que, em sua constante busca por agência, encontra no racismo e no escárnio barreiras para sua ascensão nas sociedades contemporâneas, revelando que a opressão de que é vítima a coloca num patamar diferente do ocupado pelas mulheres brancas. Segundo Bonnici (2007, p. 155) “A contribuição do fator racial é digna de ser estudada: além de ser quase impossível galgar os degraus acessíveis às mulheres brancas, o trabalho da mulher negra é muito mais invisível e muito menos remunerado do que o de sua colega branca”.

Os três eventos descritos pela protagonista parecem conscientizá-la gradativamente sobre a exclusão baseada na cor dérmica que, até então, ela insistia em não reconhecer. A admissão no setor almejado na rede de televisão, seguida por semanas sem que nenhuma tarefa lhe fosse atribuída, respaldam a fala de sua cunhada que, consciente da hegemonia branca, reconhece o motivo da contratação de Faith – “Isso se trata de opressão europeia. Centenas de anos de opressão por parte dos brancos que não mostra nenhum sinal de cessar. Os negros têm que lutar”. “We’re talking about European oppression here. Hundreds of years of oppression by white people that shows no sign of stopping. Black people have to fight (LEVY, 1999, p. 141). Até então cega à influência dérmica, crente de que poderia ser assimilada como igual pela maioria branca que a circunda, essas três experiências de trabalho deflagram em Faith uma progressiva tomada de consciência de que o fato de ser negra é motivo de exclusão naquela sociedade.

Eu tinha que parar de pensar no motivo pelo qual eu não estava nos camarins dos estúdios [...] ‘Posso te assegurar, Faith, não há nenhuma questão racial, nem preconceito aqui’. Eu tinha que parar de pensar naquilo porque ‘Nada disso acontece nesse departamento. Nunca aconteceu, e nunca acontecerá’. Eu tinha que parar de pensar antes que eu ouvisse a voz que dizia, ‘Eles não

podem escapar impunes, Faith – esses brancos. Você deveria fazer alguma coisa. Você é uma pessoa negra – você deve lutar’.

I had to stop myself from thinking that the reason I was not in the studio dressing rooms [...] ‘Let me assure you now, Faith, that there is absolutely no question of racial or any other prejudice going on here’. I had to stop myself from thinking that because – ‘Nothing like that goes on in this department. Never has and never will’. I had to stop myself thinking before I heard the voice that said, ‘They should not be allowed to get away with this, Faith – these white people. You really should do something. You are a black person – you must fight (LEVY, 1999, p. 148).

“Eu tinha que parar de pensar no motivo de minha exclusão!” Três vezes repetida, a frase demonstra o desejo de Faith de apagar da memória, e por extensão de sua vida cotidiana, o fato de que sua cor dérmica a tornava diferente perante os olhos dos brancos. Uma confusão mental se instala na jovem, em cuja mente as vozes da cunhada e dos entrevistadores se misturam ao seu desejo em bloquear de seus pensamentos acerca do que o episódio do emprego lhe revelara. Esse momento de epifania, desencadeado pelas revelações de Ruth acerca da opressão europeia sobre os negros, fazem-na se dar conta da farsa pregada por seus empregadores. A afirmação de não existência de racismo na rede de televisão é um engodo frente ao fato de que, apesar de sua contratação, nenhuma tarefa lhe era atribuída. Mantida na invisibilidade, como nos outros cargos que ocupara, sua subjetividade desponta na afirmação de que deveria revidar frente a discriminação que não poderia mais ser negada.

Perplexidade e estranhamento são as consequências de sua constatação. Conteúdos de sua mente são trazidos à tona deixando sua mente falar por si mesma, como se houvessem duas ‘Faiths’ a travar um diálogo em sua consciência. Uma delas assimilada pela cultura hegemônica, não quer assumir o fato de sua identidade híbrida ser motivo de exclusão, insistindo em repetir a negação do racismo. A outra Faith, mais madura e consciente da realidade que a quer excluir, aponta o afirmar de sua identidade negra como meio de lutar por agência. Assim, a narrativa do racismo que a vitimou na infância, aliado ao racismo no mercado de trabalho vão, de forma gradativa, afetando a identidade de Faith, que começa a se dar conta dos mecanismos que escondem, sob a superfície da bandeira do multiculturalismo e da inclusão, uma sociedade que ainda crê em sua superioridade e que outremiza aqueles que fogem ao estereótipo do europeu branco.

### 3.4 RACISMO NAS RELAÇÕES INTERPESSOAIS

A dificuldade enfrentada pelos negros britânicos, oriundos das ex-colônias em terem sua identidade inglesa reconhecida não se limita à conquista de agência no âmbito profissional. Em outras esferas públicas, onde transita entre pessoas brancas, quer seja na rua, quer na nova casa onde divide despesas com colegas brancos ou ainda com os familiares desses colegas que fazem parte de seu círculo de amizades, Faith experimenta o racismo velado fruto da influência da história colonial naquela sociedade. Comentários racistas, piadas de cunho preconceituoso, questionamentos acerca da ascendência familiar, são comportamentos alusivos a não aceitação do negro como parte da mítica identidade britânica.

Na primeira parte da narrativa, ambientada em Londres, há três eventos emblemáticos desse racismo que parece ‘estar no ar’, que vem se perpetuando há séculos e que emerge através de práticas e discursos preconceituosos no cotidiano da sociedade inglesa. O primeiro evento é alusivo do ‘medo’ e da ‘desconfiança’ que os cidadãos brancos têm ao se depararem com um negro desconhecido. Ao se interessar por um carro que vê anunciado no jornal, com o qual o pai a presenteará, Faith e o irmão vão até o endereço anunciado para avaliar o veículo e são vistos como suspeitos por um vizinho que os aborda:

Eu olhei dentro do carro [...] quando um homem chamou da janela da casa da frente. ‘Desculpe, o que vocês estão fazendo perto desse carro?’ Viemos para olhar, ele está à venda. ‘Vocês conhecem o proprietário?’ [...] ‘O proprietário sabe o que vocês estão fazendo?’ [...] ‘eu não quero chamar a polícia, mas se...’.

I looked into the car [...] when a man called down from the window of the house opposite. ‘Excuse me, what are you doing round that car?’ We’ve just come to look at it – it’s for sale. ‘Do you know the person whose car it is?’ [...] ‘Does the person who owns the car know what you are doing?’ [...] ‘I don’t want to have to call the authorities but if ...’ (LEVY, 1999, p. 57-58).

Faith e o irmão parecem suspeitos aos olhos do vizinho não pelo comportamento em si, já que, mesmo explicando o motivo de estar examinando o carro, ele continua questionando a sua atitude. O que parece vir à tona nesse episódio é o racismo que Shohat & Stam (1994, p. 49-51) chamam de esquizofrênico: “a mesma sociedade dominante que idolatra celebridades afro-americanas, expressa uma paranoia desenfreada em relação aos jovens dos subúrbios negros”. ‘Orgulho e preconceito’, com a licença de Jane Austen, parecem ser a tônica dessa atitude descrita por Shohat & Stam. Os ídolos negros que atingiram sucesso são motivos de orgulho, e sua conquista digna de respeito, símbolo da

aceitação do negro como igual, mas o cidadão negro comum que tenta ascender social e economicamente, aqui exemplificado pela aquisição de um bem material, é visto com olhos preconceituosos. O questionamento do vizinho denota sua suspeita, não parecendo considerar a possibilidade de os irmãos estarem fazendo uma avaliação do bem, mas sim uma tentativa de furto.

“Olhe o preto, estou com medo!” (FANON, 2008, p. 105) parece ser o sentimento que se apodera do homem branco enclausurado em sua brancura virtuosa, cujo olhar fixa o negro em sua negritude, visão que faz dele sinônimo de pecado, deixando no ar a questão: Fossem Faith e o irmão brancos, teria o vizinho os abordado da mesma forma? Responder essa questão com um NÃO enfático seria inferir algo que não está textualmente explicitado, mas um PROVAVELMENTE NÃO, nos é permitido, haja vista a maneira defensiva com que Faith se dirige a ele e, posteriormente, à dona do veículo, cuja expressão de surpresa demonstra que ela não esperava que a compradora de seu carro fosse negra:

‘Senhora Charlesworth’, eu disse, no meu melhor sotaque ‘eu tenho um diploma’. Ela sorriu [...] Mas seu sorriso ficou paralisado em sua face à medida que ela olhava para Carl e para mim várias vezes. Eu disse ‘Nós viemos para ver o carro’. Mas ela não respondeu. Eu comecei a pensar que meu irmão e eu em sua porta tivéssemos lhe causado choque [...] ‘Eu só vou pegar as chaves’ [...] ‘Eu só terei que trancar a porta porque tenho um gato’ [...] Quando a porta se fechou Carl olhou aborrecido, como se não estivesse acreditando ‘Ela acha que viemos para roubá-la.’

‘Miss Charlesworth’, I said, in my best ‘I’ve-got-a-degree’ accent. She smiled [...] But her smile got fixed on her face as she looked between Carl and me several times. I said, ‘we’ve come about the car’. But she didn’t respond. I began to wonder whether my brother and me on her doorstep may have put her into shock [...] ‘I’ll just get the keys’ [...] ‘I’ll just have to shut the door because I’ve got a cat’ [...] As the door shut Carl rolled his eyes with a weary look. ‘She thinks we’ve come to mug her’ (LEVY, 1999, p. 59).

Esse olhar de desconfiança lançado sobre Carl e Faith, sem que de fato nenhum insulto fosse proferido verbalmente, é expressão de um racismo silencioso, que outremiza o sujeito negro através de humilhações sutis, seguidas de desculpas não convincentes, como pondera Fanon (2008, p. 44), “um branco, dirigindo-se a um negro, comporta-se exatamente como um adulto com um menino, usa a mímica, fala sussurrando, cheio de gentilezas e amabilidades artificiosas”. O olhar lançado pela proprietária do carro sobre os irmãos Faith e Carl dispensa palavras, pois seu peso projeta no outro as antigas associações do negro com o lado negativo do dualismo maniqueísta branco/negro que ainda permeia as relações sociais. Fossem os compradores do carro sujeitos de pele branca, teria a proprietária se prevenido, trancando as

portas ‘para que o gato não escapasse’? O estereótipo do negro associado à criminalidade é nítido nesse episódio. Não houvesse a desconfiança, a mulher não se paralisaria frente à afirmação de Faith de que estavam lá para comprar o carro. Não houvesse desconfiança, a mulher não trancaria a porta, que fechada sem as trancas já preveniria o suposto animal de estimação de escapar.

Quanto à reação dos irmãos, percebe-se que Carl constata a atitude discriminatória, mas não reage. O rapaz parece não ver possibilidade de mudança, tamanhas vezes que passou pela mesma situação. Faith, por outro lado, faz uso da linguagem padrão como estratégia de afirmação de sua idoneidade. Seu comportamento reflete a relação entre o negro e a linguagem abordada por Fanon (2008, p. 34) ao tratar do negro antilhano. “o negro antilhano será tanto mais branco, isto é, se aproximará mais do homem verdadeiro, na medida em que adotar a língua francesa”. No caso de Faith, falar a língua inglesa de acordo com a norma padrão culta é a alternativa encontrada para tentar convencer a mulher branca de que ela é digna de respeito. Ela usa a linguagem como forma de existir para esse Outro que a outremiza.

Partindo da esfera pública para as relações interpessoais que compõem o universo das amizades de Faith, temos indícios reveladores de um racismo que nem é reconhecido, nem é suprimido. A saída da casa dos pais para dividir um apartamento com os colegas brancos Marion, Mick e Simon, além de frustrar os pais de suas expectativas de verem a filha casada nos padrões tradicionais com um noivo jamaicano, também os desaponta pelo fato de ela estar morando com um grupo de pessoas brancas. Na primeira visita à sua nova casa o pai pondera: “Faith, seus amigos – algum deles é do seu tipo?” ‘O que? Da faculdade?’ ‘Não, não, o que eu quero dizer é algum deles é de cor?’ Eu não pedi para que ele explicasse. Eu não queria que ele o fizesse” “Faith, your friends – any of them your own kind? ‘What? From college?’ I asked. ‘No, no, I mean any of them [...] coloured?’ I didn’t ask him to explain. I didn’t want him to” (LEVY, 1999, p. 29). A observação do pai de Faith é sinal de sua ideia de pertencimento, fruto das agruras do racismo que experimentara desde sua chegada à Inglaterra. Enquanto Faith acredita fazer parte da comunidade inglesa branca, o pai percebe a diferença que existe entre brancos e negros (as pessoas de seu tipo) e constata o quão imersa no mundo dos brancos ela está. O fato de querer uma maior aproximação entre Faith e a comunidade jamaicana pode ser visto sob dois prismas. A vontade de que a filha reconheça sua identidade jamaicana ou o desejo paterno de poupá-la do sofrimento que a assimilação pela cultura branca poderia lhe causar. A segunda alternativa parece mais plausível, haja vista

o protecionismo que sempre marcou a educação familiar de Faith, poupada de sua história ancestral. Para Faith, contudo, essa convivialidade é a prática correta, pois ela não percebe o peso de sua diferença dérmica nas relações sociais, como o pai o faz.

Um dos indícios desse racismo, aparentemente, velado é retratado no encontro de Faith com a família de Marion, episódio em que se reúnem para juntos assistirem a uma apresentação de Simon, seu colega de apartamento, em um *pub* em Londres. A família de Marion é receptiva e amigável com Faith, porém, ignorando sua negritude, fazem comentários racistas em sua presença como se isso não a ofendesse, a exemplo do relato do pai de Marion sobre uma briga que a irmã tivera com uma garota negra na escola:

‘Eu tive uma briga com uma **preta** na escola. Aquela **preta estúpida** cuspiu em mim e puxou meu cabelo. Então eu bati nela.’ [...] ‘Você viu sua irmã, Marion? Ela bateu numa **preta**. E os pais dessa **preta** foram até a escola querendo ver Trina. Eles disseram que Trina havia ameaçado sua filha. Agora a filha deles é uma **gorila** maldita, enorme, de um metro e oitenta, e Trina, como você sabe, é tão pequenina. Eu tive que rir daquilo. Trina ameaçando aquela maldita coisa imensa. Então eles começam gritar na minha cara que eu não sei educar meus filhos de maneira adequada. Eu pensei são ricos malditos descendentes de **pretos**.’ O avô de Marion continuou, ‘Você sabe como educar seus filhos – você não precisa da ajuda de nenhum **preto maldito**.’

‘I had a fight with some **wog** at school. Stupid **coon** spat at me and pulled me hair. So I hit her.’ [...] ‘You seen that sister of yours, Marion? She went and clocked some **darkie**. And this **coon**’s mum and dad come up the school wanting to see Trina. They said she’d been bullying their daughter. Now their daughter is a great big, six foot bloody **gorilla** and Trina, as you know, is only little. I had to laugh at that. Trina bullyin that bloody great thing. But then they starts shouting in my face that I don’t know how to bring up my kids properly. I thought that’s bloody rich comin’ from a **coon**.’ Marion’s gran butted in, ‘You know how to bring up your kids – you don’t need no bloody help from no **nig-nog**’ (LEVY, 1999, p. 83-84-85, grifo nosso).

Os comentários do avô, do pai e da neta apontam para três gerações onde o preconceito parece ser transmitido como se fosse uma característica genética. *Wog, coon, darkie, gorilla, nig-nog*, uma série de adjetivações de cunho racista cuja tradução para a língua portuguesa faz perder a força do significado pejorativo que denotam naquele contexto. O pai de Trina não parece estar irritado pelo fato de ela ter batido numa garota negra, mas sim pelo fato de ele ter que enfrentar seus pais, que querem que a garota seja punida pelo ato cometido contra sua filha, fazendo aflorar seu sentimento de superioridade em relação à família negra. A escolha vocabular é emblemática desse sentimento, pois refletem a

linguagem do branco, carregada de sinônimos que se referem ao sujeito negro de forma a inferiorizá-lo pela cor dérmica.

O episódio aponta para a força da noção de ‘raça’ como construto social que, por vezes, se torna determinante da visão de mundo do indivíduo. As considerações de Trina, seu pai e avô acerca do evento, denotam o chamado “comportamento tribalista” de que fala Pena (2008, p. 56-67), “com base na seleção natural, postula-se que o ser humano foi moldado ao longo de sua história evolucionária para lutar em favor das pessoas que compartilham genes com ele e antagonizar os que são portadores de genes diferentes”. Aquela tribo familiar vê o comportamento dos pais da garota negra, em defesa de sua filha, como absurdo por serem a família negra em uma escala inferior naquela sociedade hegemonicamente branca. O comportamento violento da irmã de Marion é colocado em segundo plano e o que se enfatiza é a audácia da família negra em enfrentá-los exigindo retratação, demonstrando a fragilidade da tolerância à presença negra naquele contexto. A não punição de Trina demonstra a forma como o racismo se manifesta na contemporaneidade, “um confortável sentimento de superioridade e a igualmente simples consolidação de uma identidade de grupo fundada em uma base frágil de antipatia arbitrária” (SHOHAT & STAM, 1994, p. 50). Infere-se do evento da briga escolar que a discussão se reduz a predominância dos brancos, que naquele contexto, nutrem pelos negros uma antipatia arbitrária. Na visão racista da família de Marion, o fato de as garotas fazerem parte da mesma comunidade escolar, e de provavelmente gozarem da mesma condição econômica, não as coloca no mesmo patamar. O sentimento de superioridade da família branca tem base na diferença dérmica e a antipatia que sentem os faz julgar o evento como se a família negra estivesse errada em afrontá-los, questionando o pai acerca da criação preconceituosa dispensada a Trina. Nessa concepção racista, um branco jamais poderia receber instruções de um negro.

A ida de Faith, Marion, seu pai e a irmã à apresentação de comédia de Simon, reitera essa posição preconceituosa da família, na figura do pai que reage de maneira hostil à presença de um artista negro a quem ele ridiculariza. A subida ao palco do poeta negro de sotaque jamaicano faz Faith perceber que ambos são os únicos negros presentes no local, sendo o insulto do pai de Marion ao anúncio da última *performance* constrangedor.

‘Este é o último’, disse o poeta, e o pai de Marion disse, ‘Bom’, alto suficiente para que as pessoas próximas olhassem para nossa mesa. Ele estava recostado na cadeira com seus braços cruzados e um sorriso de

desdém que me fez lembrar o olhar dos meus professores da escola a esperar que as crianças bagunceiras fizessem silêncio.

‘This is me last one’, the poet said and Marion’s dad said, ‘Good’, loud enough for people around to look over our table. He was sitting back with his arms folded and a smirk on his face that I recognized from teachers at school when they were waiting for the cheeky kids to be quiet (LEVY, 1999, p. 92).

Percebendo que a amiga ficara obviamente chateada pelo comportamento do pai, Marion tenta justificar-se dizendo que às vezes ele era ‘meio racista’, fato que em sua opinião era algo culturalmente impresso em seu modo de enxergar o mundo. ‘Eu disse a ele, ‘como acha que Faith se sente?’ Ele simplesmente disse, como sempre, ‘Oh, Faith é diferente’. E eu disse, ‘Não, ela não é. Faith é minha melhor amiga e ela é negra’. Mas sabe, isso é cultural... eles gostam de você Faith [...]’. ‘I said to him, ‘how do you think it makes Faith?’ He just said, as usual, ‘Oh, Faith’s different’. And I said, ‘No she isn’t. Faith is my best friend and she is black’. But you see it is a cultural thing ... they like you Faith [...]’ (LEVY, 1999, p. 92). Marion tenta justificar a atitude do pai porque ela sabe que, implicitamente, Faith faz parte do grupo que ele discrimina – a colega de escola da irmã, o poeta e Faith são negros. Todos eles são, portanto, alvos do racismo do pai que ela diz culturalmente enraizado em seu comportamento. Ademais, ao atribuir o adjetivo cultural aos comentários do pai, Marion parece convidar Faith à resignação – ‘as coisas são assim e não irão mudar, conforme-se!’

Mesmo que poucos admitam abertamente sua rejeição aos negros e mesmo que ataques ostensivos contra afro-descendentes e outras minorias sejam rechaçados e expostos pela mídia, esse episódio representa o quanto essa prática continua permeando as relações sociais através de humilhações sutis, através da negação aos mesmos direitos dos cidadãos brancos, através de uma série de atitudes racistas incoerentes. O poeta e Faith são dermicamente semelhantes, o que os distingue do restante da plateia do local, portanto, dizer que Faith é diferente não parece uma resposta convincente para a atitude do pai.

O preconceito racial que permeia a atitude do pai de Marion parece se enquadrar no que Shohat & Stam (1994) chamam de racismo encoberto, na medida em que ele não explicita seu preconceito de forma hostil e nem o estende a Faith, afinal, por fazer parte do círculo de amizades da família, ‘ela é diferente’. Apesar de se tratar de uma atitude individual, esse tipo de racismo não pode ser reduzido a uma questão de atitude, mas do que Shohat & Stam (1994, p. 52) definem como “um aparelho institucional e discursivo construído historicamente através da desigualdade drástica de distribuição de recursos e oportunidades, da divisão injusta da justiça, da riqueza, do prazer e da dor”. Esse tipo de racismo, portanto, também se



constitui em abuso de poder, um poder do qual o indivíduo branco acredita dispor, não em função de distinção social ou econômica, mas na diferença dérmica, que para muitos brancos é sinal de superioridade em relação aos negros.

Ao dizer que o pai ‘às vezes é um pouco racista’, atribuindo seu comportamento à educação que recebera, Marion expõe, além da questão de seu ‘racismo encoberto’, o quão institucionalizado são tais comportamentos individuais. A atitude do pai de Marion, portanto, não representa um ato racista isolado, mas um comportamento tão arraigado no imaginário popular que, para pessoas que dividem seu modo de pensar, passa a ser natural.

Fora do contexto da Londres ‘multicultural e inclusiva’, a viagem de Faith e Simon para um final de semana no interior da Inglaterra é um evento que simboliza quão conservadora e limitada é a visão acerca da identidade britânica. Vivendo numa sociedade predominantemente branca, onde procura ser assimilada como igual, a carência de interesse acerca de suas raízes caribenhas, faz de Faith uma protagonista alheia ao passado histórico que liga a Inglaterra às atrocidades do tráfico de escravos, da colonização e do racismo que ela insiste em não enxergar. Essa cegueira à barreira imposta por sua cor dérmica, não lhe permite fazer as evidentes conexões entre a mansão da família de Simon num vilarejo tipicamente inglês e o passado de exploração colonial que enriqueceu muitas famílias britânicas. Segundo Bonnici (2009), a grandeza da casa, os troféus de caça, os vitrais, os retratos dos ancestrais na parede, as réplicas de navios e trens, os porta retratos de marfim, são sinais de que a riqueza das famílias britânicas de classe alta na contemporaneidade é produto da exploração material das colônias e da cruel escravização dos colonizados negros. Um contraponto entre esse episódio e a obra *Mansfield Park*, de Jane Austen, no que tange a fonte de sustento da aristocracia inglesa, nos aponta, numa releitura mais aprofundada, o tráfico de escravos e a exploração da riqueza das colônias como origem da fortuna dessas famílias, como pondera Said (1993, p. 89):

Não importa quão isolado ou insular fosse o lugar na Inglaterra (Mansfield Park, por exemplo), seu sustento vinha de além mar. A propriedade do senhor Thomas no Caribe era provavelmente uma plantação de cana-de-açúcar mantida pelo trabalho de escravos (não abolidos até os anos 1830): esses não são fatos históricos mortos, mas, como Austen certamente sabia, realidades históricas evidentes.

Said (1993) explicita o fato de que o colonialismo não teve na conquista territorial seu único objetivo, haja vista a exploração privada do trabalho escravo e a usurpação da riqueza

das colônias ter sido fonte de renda de muitas famílias cuja fortuna na pátria-mãe estava ligada a exploração imperial. Traçando um paralelo entre a obra de Austen ambientada no século XIX e a mansão da família de Simon, encontramos resquícios de uma ligação entre a riqueza das famílias tradicionais do interior da Inglaterra e o passado colonial. A imponência da mansão é reflexo da ascendência aristocrática de Simon e sua explicação acerca da exploração do marfim na confecção de artefatos decorativos, parece configurar uma atitude defensiva frente à presença de Faith naquele ambiente que se assemelha a um museu do período colonial: “Eles costumavam usar marfim para confecção desses porta-retratos, mas hoje é proibido” “They used to use ivory for these sort of portraits but you can’t nowadays” (LEVY, 1999, 121). Simon parece agir como se estivesse querendo negar as conexões entre o domínio europeu no período colonial (neste caso, a África) e a situação econômica da Europa na contemporaneidade, remetendo ao que Said (1993, p. 81) aponta como “uma tendência a reduzir a complexidade de tais conexões a uma questão causal aparentemente simples, que sucessivamente produz uma retórica de culpa e de defensiva”.

A seriedade do momento é quebrada quando Simon aponta os retratos que, na parede da sala, compõem a árvore genealógica de sua família aristocrática e Faith faz um comentário jocoso acerca da ausência de Lady Diana Spencer em meio a tantos famosos. Faith tenta, portanto, amenizar o embaraço causado por sua presença naquele ambiente tão carregado de conexões com o colonialismo, reforçando um dado fortemente marcado ao longo da narrativa, qual seja, sua negação do fato de que a sociedade britânica é racializada e de que ela, por ser negra, também é vítima do racismo que ali impera.

O encontro de Faith, Simon e sua mãe com Andrew Bunyan, advogado amigo da família, em um pub do vilarejo, naquele mesmo final de semana, reforça essa negação da força do legado colonial no contexto britânico da atualidade, além de ser emblemático da força da cor dérmica na noção de identidade britânica. A conversa entre Faith e Bunyan é permeada por marcadores de racismo desde o momento em que os dois são apresentados:

‘De onde você é, Faith?’ ‘De Londres, eu disse’. O homem riu. ‘Eu quero dizer de que país você vem?’ Eu nem me esforcei para dizer que havia nascido na Inglaterra, que eu era inglesa, porque eu sabia que não era isso que ele queria ouvir. ‘Meus pais são da Jamaica.’ ‘Bem, sabe, eu achei mesmo’, ele começou. ‘Logo que você entrou eu pensei apostado que ela é da Jamaica’.

‘Whereabouts are you from, Faith?’ ‘London, I said’. The man laughed a little. ‘I meant more what country are you from?’ I didn’t bother to say I

was born in England, that I was English, because I knew that was not what he wanted to hear. ‘My parents are from Jamaica.’ ‘Well, you see, I thought that’, he began. ‘As soon as you walked in I thought I bet she’s from Jamaica’ (LEVY, 1999, p. 130).

A insistência de Bunyan em querer saber a origem de Faith demonstra a associação entre a cor dérmica e a identidade britânica. Apesar de a ‘brancura’ da pele não figurar em nenhum lugar como condição pré-estabelecida para identificar um indivíduo como inglês, a ligação entre brancura e inglesidade é notória. Na década de 1980, período em que a obra de Levy é contextualizada, a noção de identidade britânica, construída e defendida por Margaret Thatcher e seus aliados conservadores, abusava de jargões como ‘inglesidade’, ‘a raça que habita essa ilha’, ‘uma só nação’, “signos de uma fanática noção de pertencimento determinada a resistir aos alienígenas, imigrantes e intrusos” (GILROY, 1991, p. 5). Esse não reconhecimento dos indivíduos cuja identidade híbrida os distancia do estereótipo do branco europeu, denotam uma visão limitada do que definiria o verdadeiro inglês. A fala de Bunyan ao questionar Faith sobre sua origem, sem sequer cogitar a possibilidade de ela ser inglesa, são alusivas a esse fato e, ciente disso, a protagonista nem se esforça em apresentar-se como inglesa, pois sabia não ser essa a resposta desejada por seu interlocutor. Essa dificuldade dos indivíduos que compõem a segunda geração de imigrantes em serem reconhecidos como parte da sociedade inglesa, é discriminatória por questionar seu direito de pertencimento. No artigo *This is my England*, publicado por Levy em 2000, a autora aborda esse constante questionamento a que os britânicos negros são submetidos, exemplificando o fato com uma pergunta feita por um jovem branco em uma palestra que proferira na Nova Zelândia: “De onde você é? Da Inglaterra, eu respondi. ‘Você não parece inglesa’, ele disse. Bem, essa é a aparência de alguns britânicos”. Esse questionamento dirigido a uma pessoa branca não tem um impacto tão forte quanto quando dirigido a um cidadão negro que, a exemplo do diálogo entre Bunyan e Faith, pode abalar sua frágil noção de pertencimento.

O embaraço da situação se estende com o comentário feito por Bunyan a respeito de sua viagem a Jamaica e o encontro que teve com um negro jamaicano que tinha o mesmo sobrenome que ele:

‘Eu estava na Jamaica e encontrei esse cara que trabalhava com aluguel de barcos para turistas. Ele tinha aquelas trancinhas na cabeça. Como se chamam?’ Ele olhou para mim. ‘*Dreadlocks*’, eu disse relutante. E Simon olhou para mim. ‘*Dreadlocks*’, obrigado. Desciam suas costas até a cintura. E negro ... negro!’ Ele olhou a sua volta procurando algo tão negro quanto o homem. ‘Se você me permite mais negro que você, minha querida. E seu nome – e essa é a parte engraçada. Seu nome era Winston Bunyan’. Ele

recostou a cadeira e riu. Simon e sua mãe sorriram educadamente. ‘Winston Bunyan, acredita nisso? Eu não conseguia acreditar. Como isso aconteceu? Eu tirei uma foto abraçado a ele. Eu e meu irmão Winston.’ Ele riu novamente. ‘O que acha disso, Faith?’ Ele me perguntou. E porque ele me perguntou, eu disse, ‘Bem, é o seguinte, esse pode ter sido seu nome de escravo, entende’. Então, antes de perceber o que eu estava falando eu disse, ‘Sua família provavelmente tinha posse sobre esse homem e de sua família’. O homem deu uma piscada. Simon balbuciou uma risada em sua bebida. E eu sorri para o senhor Bunyan. Mas ele me encarou como se eu tivesse cuspidado em sua face [...] ‘Não! Minha família nunca teve conexões como essa na Jamaica. Minha família não tinha esse tipo de negócio’.

‘I was in Jamaica and there is this chap who ran a sort of boat hire thing for the tourists. He had those plait things. What are they called?’ He looked at me. ‘Dreadlocks’, I said reluctantly and Simon rolled his eyes at me. ‘Dreadlocks, thank you. Down his back to his waist. And black ... black!’ He looked around himself for something that was as black as this man. ‘Darker than you, my dear, if you’ll pardon me saying. And his name – and this is the funny part. His name was Winston Bunyan.’ He sat back and laughed. Simon and his mother smiled politely. ‘Winston Bunyan, can you believe it? I couldn’t. How did that happen? I had my photograph taken with my arm around him. Me and my brother Winston.’ He laughed again. ‘What do you think of that, Faith?’ He asked me. And because he asked me, I said, ‘Well, the thing is, that could have been his slave name, you see.’ Then before I really knew what I was saying I’d said, ‘Your family probably owned his family once.’ The man blinked hard. Simon spluttered a laugh into his drink. And I giggled a smile at Mr Bunyan. But he still stared at me like I’d just spat in his face [...] ‘No! My family never had connections like that in Jamaica. My family were not in that sort of business’ (LEVY, 1999, p.130-131).

Ao contrário de Bunyan, Simon e sua mãe, que não veem nenhuma conotação racial na coincidência de nomes, Faith interpreta o episódio apontando a probabilidade de a família do advogado ter sido dona da família do jamaicano antes da abolição. A resistência de Bunyan em reconhecer tais conexões o coloca numa atitude defensiva, eximindo-o da culpa de seus ancestrais que, mesmo que ele não perceba, ainda respingam em sua vida presente através de uma noção mesquinha de ‘inglesidade’.

No Reino Unido, por exemplo, a atitude defensiva produziu uma ‘inglesidade’ (*englishness*) reformada, um ‘inglesismo’ mesquinho e agressivo e um recuo ao absolutismo étnico, numa tentativa de escorar a nação e reconstruir ‘uma identidade que seja una, unificada, e que filtre as ameaças da experiência social’ (SENNET, 1971 apud HALL, 2006, p. 85).

Percebe-se, nessa atitude defensiva de não admitir o passado colonial, uma tentativa de isentar-se da culpa que ele implica. Tráfico negreiro, exploração das riquezas das colônias e da mão de obra escrava... Um passado não resolvido na mentalidade daquele povo. Como o caso de várias outras populações que praticaram ações torpes nas colônias, os ingleses não

conseguiram chegar a um acordo com o passado colonial. A estratégia adotada, nessas situações é ‘esquecer’ o que ocorreu, esquecimento que os isenta da culpa. Porém na memória coletiva dos povos outremizados esse passado está vivo.

Essa dificuldade em aceitar a identidade britânica de uma pessoa negra não poderia ser explicada pela lógica, pois se sabe que a relação entre caribenhos e ingleses não começou com os imigrantes que navegaram no *SS Empire Windrush*, mas muito antes, com o tráfico de escravos que enriqueceu muitas famílias aristocráticas inglesas e que financiou a construção de cidades como Bristol e Liverpool. Essa ligação da história da Inglaterra com o tráfico de escravos, certamente revelaria, em qualquer pesquisa da genealogia familiar, ancestrais brancos em famílias negras e vice-versa, o que torna a ideia da Inglaterra como uma nação homogênea ilusória, como aponta Zadie Smith em sua obra *White Teeth* “Você acha que alguém é inglês? Realmente inglês? Isso é conto de fadas”. “Do you think anybody is English? Really English? It’s a fairy-tale! (SMITH, 2001, p. 236).

Percebe-se, portanto, que declarar-se multicultural e inclusivo, não significa sê-lo de fato e essa realidade é experimentada por Faith que, ao deixar a casa dos pais e se expor cada vez mais à sociedade inglesa hegemonicamente branca, começa a sentir as agruras de ser imigrante. Ao se deparar com o racismo e a hostilidade que ali impera, sua ilusão de pertencimento àquela sociedade vai aos poucos se desfazendo, levando-a a perceber que por baixo desse fino véu da inclusão emergem atitudes preconceituosas que ainda rotulam seres humanos com base em sua cor dérmica. Nesse sentido, a escrita de Levy surge como uma forma de luta ao denunciar que a discriminação não se refere apenas aos ataques violentos explícitos noticiados esporadicamente nos jornais, mas também as humilhações diárias sofridas pelos cidadãos negros.

### 3.5 O DESPERTAR DE FAITH

Os episódios de hostilidade descritos em sessões anteriores demonstram o crescimento de Faith que, no início da narrativa, protegida pelos pais de qualquer senso de inferioridade, não tem plena consciência das desigualdades subjacentes e ativas na sociedade britânica. Os contatos crescentes com pessoas brancas ao longo de sua trajetória – no ambiente escolar, nas frustrantes experiências num mercado de trabalho que não lhe dá acesso às mesmas condições que os indivíduos brancos e no círculo de amizades – são eventos que a colocam sob o olhar suspeito do branco, um alvo da hostilidade e de outras formas de racismo que, aos poucos, a despertam para a tomada de consciência de sua identidade híbrida.

A difícil experiência de não ser totalmente aceita na terra natal revela, na representação ficcional de Levy, uma peculiaridade do negro inglês, cuja ascendência remete às colônias britânicas. Em solo inglês, a convergência de tradições e culturas, trazidas pelos imigrantes das ex-colônias, determinou o que Gilroy (2001, p. 42) aponta como “processo de formação social e histórica do Reino Unido negro”, onde as misturas não podem ser interpretadas como se o intruso negro houvesse interferido de forma definitiva na cultura britânica, outrora ‘tão estável’, haja vista a existência de tal estabilidade ser ilusória.

A frágil noção de identidade de Faith é definitivamente abalada quando ela presencia um ataque a uma livraria e sua proprietária negra, Yemi. O senso de solidariedade que sentira anteriormente pelo poeta jamaicano agora se repete em relação à Yemi, fazendo-a entender o significado da mensagem do pai, ao mencionar, em visita a sua casa, que nenhum de seus colegas brancos eram ‘de seu tipo’. O poeta jamaicano, zombado pelo pai de Marion, e Yemi, são pessoas ‘do seu tipo’ e sua proximidade é entendida em função da cor dérmica, fazendo-a perceber que a preconizada tolerância às diferenças é um construto muito delicado. Numa referência ao título da obra, podemos comparar o senso de identidade de Faith à fragilidade da flor do limoeiro e que provar o fruto, que dessa flor se origina, pode deixar, naqueles que tem na pele a diferença de cor, um gosto amargo.

As conotações do ataque à livraria, especializada em escritos sobre minorias, e sua proprietária, vão além da violência gratuita, constituindo uma reviravolta na narrativa, visto alertar a protagonista para a realidade que ela insistia em negar – a discriminação sempre fora fato em sua vida e as lacunas de suas origens precisavam ser preenchidas.

Nós três estávamos numa livraria. Uma mulher com a cabeça sangrando, Simon furioso e ofegante e eu aterrorizada. O momento era tão intenso que parecia não haver outro mundo senão aquele. Uma névoa vermelha no ar - era impossível respirar fundo sem engasgar com o cheiro forte. A loja tinha sido pichada com tinta vermelha de raiva. E em todo canto a sigla NF, NF, NF. A tinta vermelha cobria as paredes - caía sobre a lombada dos livros - arqueando sobre as prateleiras e sobre os rostos nos pôsteres. Sobre o balcão e a caixa registradora. Ao redor do cantinho das crianças - sobre os blocos de letras do alfabeto e as cadeirinhas. Em volta das estantes de cartões. Uma onda de ódio circulando NF NF NF Cai fora. Livros espalhados pelo chão e um cheiro inconfundível de urina vinha de algum lugar. Metade de um saco de fezes sobre a mesa - enquanto a outra metade do conteúdo escorria pela estante de livros de gays e lésbicas. E a literatura negra e do Terceiro Mundo pichada com palavras de insulto contra os negros.

We were in a bookshop, the three of us. A woman with a bleeding head, a panting, furious Simon and a terrified me. The moment was so intense that it felt like there was no other world but this. A red mist hung in the air - it was impossible to take a deep breath without choking on the heavy pear-

drop stench. The shop had been sprayed with angry red paint. And all over it said NF, NF, NF. The red paint was over the walls – over the spines of books – arcing down the shelves and along the faces on posters. Over the till and paying desk. Down round the children’s corner – over the display of alphabet bricks and across the little seats. Round the racks of greeting cards. A swirling hate of NF NF NF Fuck off. Books were strewn over the floor and an unmistakable stench of piss come from somewhere. A half-full bag of shit was splatted on the table – while the other half of its contents slid down the bookcase of gay and lesbian books. And the black and Third World fiction was sprayed with ‘Wog’ (LEVY, 1999, p. 151-152).

A descrição minuciosa das condições em que se encontrava a livraria denuncia que aquele ato de violência, que vitimara a dona do estabelecimento, era um “ato racista explícito”, de acordo com a classificação proposta por Shohat & Stam (1994), cujo alvo não era aquela mulher-indivíduo, mas todas as minorias que ela e a livraria representam – os negros, gays, lésbicas, Terceiro Mundo... Todos metaforicamente atingidos através dos livros pichados, numa tentativa de calar as vozes oprimidas que pudessem emergir daquelas obras e que despertavam o ódio racista do grupo NF ‘*National Front*’. A livraria é, portanto, emblemática do saber, de identidades e culturas alternativas a ameaçar a hegemonia da metrópole.

A ‘Frente Nacionalista’ ‘*National Front*’, à qual Levy faz referência nesse episódio não é ficção. Esse grupo, fundado na Inglaterra em fevereiro de 1967, acreditava serem o multiculturalismo e a imigração em massa erros trágicos na história da Inglaterra, uma ameaça à ‘inglesidade’, que definiam em termos raciais. O grupo ganhou vários adeptos, publicou periódicos, espalhando seus princípios racistas, e tornou-se uma sigla conhecida em toda a Inglaterra. A referência de Levy ao ‘*National Front*’ remete aos confrontos raciais que marcaram a história de Londres, entre eles os ocorridos em *Notting Hill* em 1958 e em *Brixton* em 1981 e 1985, cujo ‘bode-expiatório’ é assinalado na história como a ameaça de desemprego que aqueles trabalhadores, imigrantes, negros representavam (BILLIG, 1978; TAYLOR, 1982; WALKER, 1978).

A representação ficcional do *National Front*, grupo ainda ativo na sociedade inglesa, nos leva a uma reflexão a respeito de um dos efeitos da globalização, qual seja a possibilidade de se definir identidade em meio a essa mistura de culturas resultantes dos movimentos migratórios. A tentativa de fortalecimento de identidades locais pode ser vista “na forte reação defensiva daqueles membros dos grupos étnicos dominantes que se sentem ameaçados pela presença de outras culturas” (HALL, 2006, p.85). Ao enxergar a presença do outro como uma ameaça, os grupos nacionalistas se unem em defesa de uma suposta identidade nacional unificada, baseando-se no discurso da divergência cultural como fator de exclusão. As ideias

de Enoch Powell, um dos maiores opositores aos movimentos migratórios no período pós Segunda Guerra na Inglaterra, são alusivas desse comportamento xenofóbico da extrema direita: “toda sociedade, toda nação é única [...] tem seu passado, sua história, sua memória, sua língua [...] sua cultura [...] é por isso que imigrantes vindos de diferentes tradições e culturas, não poderiam jamais ser considerados totalmente ingleses” (MALIK, 2008, p. 188). Essa recusa em aceitar os imigrantes das ex-colônias, gerou confrontos violentos, a exemplo do episódio do ataque à livraria na ficção de Levy, sendo os discursos políticos, pautados na diferença de cultura, uma forma de encobrir o racismo de cor de suas proposições.

Uma retomada da influência de diferenças culturais na história passada da Grã-Bretanha nos aponta que, no contexto da Inglaterra vitoriana, antes de as teorias raciais adquirirem força, o ‘outro’ marginalizado era o indivíduo pertencente à classe trabalhadora. Na época, a distinção social era o maior motivo de preconceito, sendo as diferenças sociais e culturais entre um fidalgo vitoriano e um empregado das fazendas provavelmente maiores que as diferenças entre um inglês branco nativo e um indivíduo da segunda geração afro-caribenha dos dias de hoje. Com base nesses dados, Malik (2008, p. 182) questiona: “Por que nos tornamos obcecados pelas diferenças culturais nesses tempos em que diferenças culturais reais têm cada vez menos importância em nossas vidas?” Parece-nos, portanto, que justificar o preconceito contra descendentes de ex-colônias com base em divergências culturais seria uma forma de acobertar o verdadeiro motivo dos conflitos entre grupos de extrema direita, como o *National Front*, e os negros imigrantes com os quais aqueles disputavam os direitos a cidadania, emprego e moradia na Pátria-mãe, qual seja – a cor da pele.

Para a maioria dos cidadãos ingleses brancos, a presença dos imigrantes negros era tida como ameaça, causa do crescimento de problemas sociais, como a criminalidade, associação essa reforçada pela mídia e por figuras públicas, como os políticos conservadores. Esses sentimentos desencadearam o início dos debates que posicionavam os movimentos migratórios como ameaça à identidade nacional britânica, reforçando, dessa forma, “a construção de uma noção de ‘inglesidade’ racializada, que excluía ou incluía pessoas com base no conceito de raça definido pela cor dérmica” (SOLOMOS, 1993, p. 59). Tais reações negativas levaram a um apelo em prol restrições à entrada de imigrantes no país, através de leis que resultaram numa sucessão de atos legislativos que restringiam a imigração negra.

Solomos (1993) menciona quatro ‘atos legislativos’, cujo objetivo era excluir os imigrantes negros podendo, portanto, ser classificados como racistas. O primeiro ‘Ato dos Imigrantes das ex-colônias britânicas’ (*Commonwealth Immigration Act*), em 1962, restringia a imigração de cidadãos das ex-colônias àqueles que tinham passaporte inglês ou alguma



qualificação específica para atender a demanda do mercado de trabalho na Inglaterra. Na sequência, em 1968, o Segundo Ato restringia ainda mais a entrada de imigrantes das ex-colônias na Inglaterra e, em 1971, o Terceiro Ato introduziu licenças de trabalho anuais controlando dessa forma a permanência dos imigrantes no Reino Unido. Em 1981, o Ato de Nacionalidade Britânica (*British Nationality Act*) foi aprovado com o objetivo de restringir ainda mais a concessão de cidadania inglesa aos imigrantes. Esse Ato reclassificava a cidadania do Reino Unido e das Colônias em três categorias: Cidadania Britânica, Cidadania dos Territórios Britânicos Dependentes e Cidadania de Cidadãos Estrangeiros. Apesar do cunho racista dessas leis, o governo britânico se recusou veementemente a adotar uma abordagem mais positiva contra a discriminação e o racismo.

Na década de 1970, os trabalhadores imigrantes tornaram-se alvos de discriminação nas áreas em que os trabalhadores brancos haviam conquistado ganhos significativos, qual seja emprego, educação e moradia. Como consequência, os trabalhadores imigrantes foram alvos de exclusão, relegados a uma condição marginal (*underclass*) (SOLOMOS, 1993, p. 20).

Naquele contexto, cidadãos não brancos frustravam-se por não conseguirem se integrar à sociedade britânica onde não eram bem-vindos. Na tentativa de conquistar reconhecimento e identidade, muitos formaram comunidades integradas (guetos) onde mantinham suas tradições e, ao invés de serem assimilados pela cultura hegemônica, adotaram estratégias políticas de reação/defesa contra a discriminação, por vezes com o uso de violência. Por outro lado, grupos racistas como o '*National Front*' emergiram dentro da cultura dominante e frequentemente atacavam cidadãos negros ou de origem asiática, fator que contribuiu para aumentar o estranhamento entre as minorias étnicas e a maioria branca.

É nesse panorama de tensões que a narrativa de Andrea Levy se desenrola e o que mais aflige Faith, no episódio da livraria, é o contraste entre a forma como ela e os policiais interpretam as causas do incidente. Ela percebe que aquele não fora um ato de violência gratuita, mas símbolo da ação violenta por parte de um grupo conservador agindo em nome de um racismo institucionalizado. Na interpretação dos policiais, porém, nem a identidade daquela mulher, nem o contexto em que ocorre o ataque são enfatizados, atribuindo a autoria do ataque a um bando de vândalos, à maneira das interpretações dos policiais que participaram dos motins em Notting Hill e Brixton, na Londres das décadas de 1950 e 1980. Além de não mencionar o racismo que subjaz ao ataque, os policiais ainda culpam a mulher por estar ali sozinha.

O policial não estava impressionado com o que via [...] ‘Nós sabemos quem são eles, nós só precisamos de alguém para denunciá-los [...] Todas essas livrarias de ‘esquerda’ estão sendo atacadas’ [...] Ele tinha um tom de voz sarcástico. ‘Eles dizem que são do *National Front* mas não são, um bando brutamontes, isso sim [...] Nós dissemos para eles não deixarem ninguém sozinho na loja. Uma mulher como essa, sozinha, estava pedindo para ter problemas’ [...] Minha cabeça estava doendo.

The policeman was unimpressed [...] ‘We know who they are, we just need someone to tell us’ [...] All these leftie shops are getting done’ [...] He had a sneer in his tone. ‘They say they’re National Front but they’re not, they’re just a bunch of thugs [...] we’ve told them not to have people in the shop on their own. One woman like that on her own. I mean, they’re just asking for trouble’ [...] my head was hurting (LEVY, 1999, p. 154).

O turbilhão de acontecimentos daquele contexto desperta em Faith a consciência de que seu antigo modo de lidar com questões raciais, como se não lhe afetassem, não serve mais. Aquele evidente ato de violência parece atingi-la diretamente, tamanha identificação que se estabelece entre ela e Yemi – ambas trazem na cor dérmica a diferença que desencadeou o ato racista daquele grupo que, acreditando-se superior, age em prol de uma suposta preservação da pureza racial do povo inglês. Em contrapartida, a atitude do policial, o qual se refere ao acontecimento como algo corriqueiro, apagando qualquer conexão entre a identidade daquela mulher negra e o espaço em que o fato ocorrera, é reveladora de quão racializada é aquela sociedade. Rushdie (2010) aponta a negação em reconhecer a extensão do preconceito racial na sociedade britânica como a principal razão de sua perpetuação – o racismo está lá, mas se não o admitimos, ele não existe. Em um artigo intitulado *The New Empire Within Britain*, publicado em 1982, Rushdie aponta a experiência dos migrantes na Inglaterra, onde a polícia e as leis são instituições que reforçam o racismo, ao invés de dar proteção às minorias étnicas.

A polícia britânica se recusa a tratar a discriminação racial como delito em seu código de conduta [...] em função de os tribunais de justiça e a polícia não estarem cumprindo sua função é que a manifestação de grupos racistas tem aumentando. Não é suficiente criticar a existência de neofascistas na sociedade. Eles existem porque tem permissão para existir (RUSHDIE, 2010, p. 135).

A institucionalização do racismo apontada por Rushdie (2010) indica sua gravidade e sua naturalização. No contexto da década de 1980 na Inglaterra, a proliferação de atos racistas indicava a insatisfação da maioria branca com a presença dos imigrantes. Tal atitude demonstra que o germe do imperialismo continuava operando no pensamento do povo inglês. Nesse novo império o exército colonizador responsável pela manutenção da ordem é

representado pela força policial que, ao invés da proteção, oferece ameaça ao imigrante, não atribuindo às atitudes racistas a criminalidade que as deveria caracterizar. No episódio do ataque à livraria, essa atitude é patente nos policiais que não admitem que aquele ato de vandalismo tenha implicações racistas explícitas e assinadas pelo grupo *National Front*.

Tampouco Simon, o colega de apartamento, percebe o racismo do episódio. Ao retornarem para casa, o rapaz reconta os fatos à sua maneira, apagando a conexão do atentado com a discriminação racial e Faith se vê sozinha em sua solidariedade a Yemi:

A história recontada por Simon soava diferente. Houvera se transformado no ataque de três homens que entraram numa livraria a luz do dia, e bateram na cabeça de uma pessoa com um objeto pesado porque não gostavam dela [...] eu interrompi a história duas vezes. ‘Era uma mulher negra’, eu disse. Simon havia feito referência a ela como a mulher que trabalhava lá. Duas vezes eu tive que dizê-los que a mulher que foi ferida na cabeça era negra como eu. E ambas às vezes Simon e Mick olharam para mim e acenaram que sim.

The story sounded different when Simon retold it [...] It was now a fact that three men walked into a bookshop in daylight and hit someone over the head with a blunt instrument because they didn’t like them [...] I interrupted the story twice. ‘She was a black woman’, I said. Simon had just called her the woman who worked there. Twice I had to tell them that the woman that was struck on the head was black like me. And both times Simon and Mick had looked at me and nodded (LEVY, 1999, p. 155-156).

Percebe-se no relato de Simon que ele minimiza a gravidade do ataque. A cor dérmica de Yemi é omitida em sua narrativa que aponta a mulher negra como ‘a mulher que trabalhava lá’, sendo as motivações do ataque reduzidas à possibilidade de os agressores não ‘gostarem dela’. A interpretação que Simon faz dos fatos ignora a identidade da mulher negra e, portanto, os motivos racistas do ataque, deixando brechas que Faith insiste em preencher, corrigindo-o constantemente – ‘Ela era negra como eu’. O silêncio dos amigos em resposta às suas interrupções, ignorando seus comentários, chega ao ponto em que sua presença parece ser apagada. Na visão dos amigos que ouvem o relato, Simon agiu heroicamente, enquanto não fazem nenhuma menção à experiência traumática de Faith, cuja semelhança dérmica com a mulher negra da livraria, a coloca como vítima em potencial daquele ataque.

A força do racismo institucionalizado na sociedade britânica é notória nesse evento onde Yemi é ‘triplamente vitimizada’. Além da agressão física, cuja autoria é confirmada pelas inscrições em sangue e fezes deixadas na livraria pelo grupo *National Front*, sinais de um ‘racismo explícito’ de grupos nacionalistas de extrema direita, o modo como o policial, Simon e Mick interpretam o ataque são alusivos ao ‘racismo encoberto’ na sociedade inglesa.

O discurso do policial atribui a autoria do evento a vândalos brutamontes, colocando uma parcela de culpa na mulher que estava ali sozinha, como se dissesse nos interstícios de sua fala – ‘se não quer ser atacada, proteja-se e não fique sozinha em um lugar como esse’, ou seja, a culpa é de sua imprudência, ‘não há racismo aqui’. O relato de Simon, ao chegar a casa com Faith, coloca-o como o herói a quem a polícia poderia recorrer se fosse necessário, quando se sabe que a procura e punição dos culpados não seria levada adiante. Assim, tanto na esfera pública, como na esfera privada, a identidade da vítima é apagada, reduzida a sua posição de ‘dona da livraria’ apagando-se sua condição de ‘mulher negra vítima do preconceito racial’.

A forma como o policial e Simon interpretam o fato é alusiva a dois mecanismos envolvidos na prática do racismo: “processos relacionados de culpar a vítima e recusar empatia, a recusa de compreender os problemas dos povos que lutam pela sobrevivência dentro da ordem social existente” (SHOHAT & STAM, 1994, p. 53). Esses dois mecanismos parecem caminhar juntos, pois ao transferir a culpa para a vítima que, se quisesse, poderia evitar o incidente, há um menosprezo do sentimento por ela experimentado, não despertando a empatia do outro. Esse mecanismo se assemelha a atitude de muitos homens frente a relatos de mulheres estupradas, que de vítimas passam a ‘culpadas’, em função de um suposto modo provocador, ao qual o ‘estuprador macho’ não poderia resistir. Assim, percebe-se que as pessoas que se identificam com o ‘grupo’ ao qual as vítimas pertencem, têm maior capacidade de se colocar no lugar do ‘outro’ oprimido, de sentir o que se sentiria caso se estivesse na situação e circunstâncias por ele experimentadas. Daí a empatia de Faith e a ausência de por parte do policial e de Simon.

A identificação de Faith com Yemi e o distanciamento em relação aos seus amigos se intensificam na medida em que um dos companheiros de apartamento coloca sobre a mesa quatro canecas de café que acabara de preparar e os quatro colegas se movem para pegá-las: “três mãos brancas e uma negra se esticaram para pegar o café sobre a mesa” “Three white hands and one black stretched forward to take the coffee on the table” (LEVY, 1999, p. 157). O peso da constatação da diferença entre eles não é suportado por Faith que, desiludida, corre para casa dos pais em busca de proteção junto aos familiares que, por serem seus semelhantes, poderiam entender seus sentimentos “Eu me sentia negra por fora e covardemente amarela como um creme de ovos por dentro” “I felt black on the outside and cowardly custard-yellow on the inside” (LEVY, 1999, p. 158).

A frase usada para expressar sua confusão mental é simbólica da pressão que a esmaga: negra por fora, mas, por acreditar-se parte daquela nação de brancos, tentava

branquear-se para ser aceita. ‘Pele negra sob uma máscara branca’, com a licença de Fanon, máscara da qual se despe pelo choque do atentado que presenciara. A percepção de sua negritude, da qual tentara se proteger até então, deixando-se assimilar sem reagir, como lhe incitara Ruth no episódio do racismo de que fora vítima no ambiente de trabalho, a faz correr para a casa dos pais, onde acredita ficará segura.

Para sua surpresa, ao chegar lá se depara com a família branca de Ruth, a namorada negra de seu irmão Carl, cujos discursos fervorosos contra o racismo tentavam convencer Faith a aceitar sua ‘negritude’. Tal revelação intensifica a agonia da protagonista, chamando-a para a realidade que ela insiste em negar, qual seja a cor dérmica é fator que a coloca em desvantagem naquela sociedade: “Ruth estava certa. No final das contas, a questão era simples. Negro contra branco” “Ruth was absolutely right. What it all comes down to in the end is Black against White” (LEVY, 1999, p. 159).

Faith é a representação literária do sujeito fragmentado que se vê em crise ao se dar conta da dificuldade de se identificar com a comunidade simbólica a qual supunha pertencer, nos colocando frente à questão: Em que medida essa identificação é de fato possível em meio à diversidade étnica e cultural em que nações como a Inglaterra têm se tornado, em função dos movimentos migratórios intensificados pelo processo de globalização?

‘Negra por fora e amarela por dentro’, nascida na Inglaterra, mas não reconhecida como igual por seus ‘irmãos britânicos’, interrogada constantemente acerca de suas origens afro-caribenhas, com as quais não se identifica – esse é o dilema de Faith após se conscientizar que não é nem uma coisa, nem outra. O testemunho ao atentado racista, representa a irrupção de uma realidade que ela não era capaz de enxergar, ou reconhecer, embora sempre estivesse lá. O ataque à livraria faz com que aquela realidade simbólica que houvera construído até então entre em choque, fazendo-a deparar-se com um vazio destruidor, como se sua delicada noção de identidade se despedaçasse, começando a perceber, através de sua identificação com a vítima, que ela também era alvo daquele ataque xenofóbico.

Nesse contexto a postura da protagonista frente ao racismo pode ser dividida da seguinte forma: negação da discriminação – testemunho ao ato de racismo - a constatação de sua existência. O frágil senso de identidade de Faith a faz fechar os olhos para o quanto sua cor dérmica é vista como fator discriminatório no meio em que circula – a escola primária, a faculdade, o mercado de trabalho, os relacionamentos afetivos... Ela parece simbolizar o mundo real como se pertencesse à sua Inglaterra natal, negando qualquer contato com suas origens caribenhas e fantasiando uma posição de igualdade em relação aos colegas, ingleses

brancos, com os quais convive. Ousaria dizer que ela parece estar fixada no estágio pré-simbólico no sentido kristeviano.

De volta à casa que dividia com amigos, como não querendo enfrentar a realidade que insistia em se lhe mostrar Faith se ‘refugia’ em seu quarto:

Eu não queria que ninguém me visse. A luz da rua trazia um brilho amarelado para dentro do quarto. Estava muito claro, muito iluminado. A janela deixava entrar muita vida. Eu fechei as persianas de madeira e as cortinas até ficar tão escuro que eu não conseguia ver onde pisava. Eu me deitei na cama. Mas à medida que meus olhos se ajustavam à escuridão, eu podia ver meu reflexo no espelho do guarda-roupa. Uma garota negra deitada na cama. Eu cobri o espelho com uma toalha. Eu não queria mais ser negra. Eu só queria viver. Cobri o outro espelho do quarto com uma camiseta. *Voilà!* Eu não era mais negra.

I didn't want anyone to see me. The streetlight was shining a yellow glow into the room. It was too bright, too light. The window let in too much life. I closed the wooden shutters and the curtains until it was so dark I could not see where I was stepping. I got into bed. But as my eyes adjusted to the dark, I could see my reflection in the wardrobe mirror. A black girl lying in a bed. I covered the mirror with a bath towel. I didn't want to be black any more. I just wanted to live. The other mirror in the room I covered with a tee-shirt. *Voilà!* I was no longer black (LEVY, 1999, p. 160).

A reclusão no quarto escuro e a recusa em se comunicar com seus colegas dão a Faith uma sensação de pseudo-segurança, como se encontrasse naquele ambiente uma fonte de identificação que não era mais possível no mundo externo. Ao cobrir os espelhos para não se enxergar, Faith parece aspirar uma identidade ‘não-negra’, única possibilidade de se referir ao mundo, a exemplo da situação de neurose descrita por Fanon ao questionar a possibilidade de o negro superar seu sentimento de inferioridade:

O negro tem uma exacerbação afetiva, uma raiva de se sentir pequeno, uma incapacidade para toda comunhão humana que o confinam numa insularidade intolerável. A única porta de saída dessa insularidade dá para o mundo branco, o que o obriga a atrair a atenção do branco, a desejar ser poderoso e adquirir as propriedades de revestimento, ou seja, a parte do ser ou do ter que entra na constituição de um eu (FANON, 1952 apud FIGUEIREDO, 1998, p. 69-70).

O sentimento fóbico que Fanon descreve parece adequar-se ao comportamento de Faith, em sua recusa a manter qualquer contato com o mundo externo, evitando até mesmo sua imagem no espelho. A imagem negra se impõe, representando a tomada de consciência de sua identidade, mesmo que ele não a queira assumir. O contraste entre a negritude, que apesar de impressa em seu corpo desde o nascimento, só agora lhe é de fato revelada, e a

claridade do mundo externo, símbolo da brancura do Outro que sempre a outremizara, causa em Faith o desejo de transformar-se nesse ‘Outro’. A identidade de Faith é confrontada por sua diferença, daí sua recusa em se comunicar com seus colegas, não saindo da cama nem mesmo para ir ao trabalho onde sempre fora mantida na obscuridade: “Eles não me queriam na emissora de televisão. E eu queria ser querida. Eu gostava de ser amada” “They didn’t want me at the television centre. And I wanted to be wanted. I liked to be liked” (LEVY, 1999, p. 161). Essa ambivalência de sentimentos que tomam conta de Faith, representada na narrativa pelo jogo entre claro/escuro, negro/branco, luz/escuridão, simboliza a visão maniqueísta operada naquela sociedade de maioria branca, onde sua essência é determinada por sua cor dérmica. Esses sentimentos parecem refletir o que Bhabha (1991) pondera acerca de uma visão psicanalítica do prazer na escuridão:

O prazer na escuridão consiste na possibilidade de um retraimento, a fim de ignorar o mundo exterior. Porém, o seu significado simbólico se apresenta totalmente ambivalente. A escuridão significa ao mesmo tempo nascimento e morte; configura-se sempre como desejo de regressar à plenitude da mãe, um desejo de uma corrente intacta e homogênea de visão e origem (BHABHA, 1991, p. 201).

Numa sociedade sustentada pelo impulso de ver e ser visto, a escuridão seria a única possibilidade de fuga do mundo exterior, no caso de nossa protagonista, a fantasia de poder voltar à posição reconfortante que antes ocupava – protegida de sua própria condição que agora não podia mais negar. A forma como sua identidade é apagada no seio da cultura britânica é simbolizada por seu apagamento na escuridão do quarto, o que representa sua falta de raízes culturais e sua tomada de consciência. Após dias naquela situação, Faith recebe a visita dos pais que, preocupados com seu comportamento, tentam resgatá-la daquele colapso nervoso:

‘Estivemos pensando que sua tia da Jamaica gostaria de conhecê-la. E estivemos pensando que essa poderia ser uma boa hora para visitá-la’ [...] ‘Eu não quero ir para a Jamaica. É muito longe. O que há de errado com a Espanha?’ [...] ‘Não!’ Eles disseram. Então minha mãe suplicou, ‘Por favor, vá para a Jamaica’. ‘Por que?’ Eu perguntei [...] E minha mãe disse suavemente, ‘Filha, todo mundo deveria saber de onde vem’.

‘We have been thinking that your auntie in Jamaica would like to know you. And we have been thinking that now might be a good time for you to go and visit with her’ [...] ‘I don’t want to go to Jamaica. It’s too far. What’s wrong with Spain or somewhere?’ [...] ‘No!’ they said together. Then mum pleaded, ‘Please go to Jamaica.’ ‘Why’, I asked [...] And mum said softly, ‘Child, everyone should know where they come from’ (LEVY, 1999, p. 162).

Os pais, ‘seus iguais’, percebem a ambivalência dos sentimentos de Faith – pertencimento e não pertencimento a uma sociedade na qual nasceu e foi criada, mas que não lhe dá os mesmos direitos dos demais cidadãos brancos. Falta de laços com seus ancestrais, identidade fragmentada, cuja recomposição só parece ser possível com uma volta às raízes, através da recuperação da história de sua família, que lhe fora negada pelos pais e por ela mesma, numa tentativa de poupá-la. O resgate de sua história familiar é essencial para seu recomeço. Apesar de saberem o quanto esse resgate do passado poderá ser doloroso para a filha, os pais compreendem quão necessário se faz preencher essa lacuna em sua história, para que ela possa regressar fortalecida para lutar por agência em sua terra natal – Inglaterra. Essa necessidade de retorno às origens para reagir à hegemonia branca é descrita por Fanon em *On National Culture*:

Para assegurar sua salvação e escapar da hegemonia da cultura branca o nativo sente a necessidade de retornar para suas raízes desconhecidas e se perder em meio ao seu povo bárbaro. Por sentir-se alienado, uma assombração viva cheia de contradições que corre o risco de não superar, o nativo se desliga do pântano que pode afundá-lo e aceita tudo, decide arriscar tudo e confirmar tudo mesmo que ele possa perder seu corpo e sua alma [...] Esse desligamento, por mais doloroso e difícil que possa parecer é necessário. Se não concretizado poderá causar sérios danos psicoafetivos, resultando num indivíduo sem âncora, sem horizontes, sem cor, sem estado, sem raízes – uma raça de anjos (FANON, 2004, p. 375).

Apesar de não ser uma decisão de Faith e sim uma sugestão de seus pais, a ida à Jamaica é o que acreditam ser a solução para sua crise. Esse retorno às origens desconhecidas de que fala Fanon é necessário para que, recuperando a história familiar que lhe fora negada, Faith recupere suas raízes, seus horizontes, sua cor, sua identidade. Afinal, como afirma sua mãe ao final da primeira parte da narrativa: “Todos deveriam saber de onde vêm” “Everyone should know where they come from”(LEVY, 1999, p. 172). Essa imersão na cultura e nas histórias de seus ancestrais, que compõem a segunda parte da narrativa, ambientada na Jamaica, a fará preencher as lacunas de seu passado, única possibilidade de transformar sua crise de identidade no reconhecimento de sua identidade híbrida.



## CAPÍTULO IV

### MEMÓRIA E IDENTIDADE

#### 4.1 INTRODUÇÃO

De onde você vem? Essa é a pergunta que, por repetidas vezes, é dirigida a Faith Jackson. A complexa noção de identidade dessa mulher negra representa na literatura a angústia dos muitos descendentes de imigrantes caribenhos que, mesmo sendo educados para se adequarem à cultura e aos costumes ingleses, não são reconhecidos como cidadãos britânicos. Carente de laços que a ligassem aos seus ascendentes jamaicanos e, consciente de que não é percebida como igual em função de sua cor dérmica, a recuperação da memória de seus antepassados lhe é apresentada pelos pais como uma alternativa de reconstrução de sua noção de identidade e pertencimento.

A trajetória de Faith desde a infância até a idade adulta é cheia de lacunas – faltam-lhe informações a respeito das verdadeiras motivações que levaram seus pais a migrarem para a Inglaterra, das agruras que sofreram quando lá desembarcaram e onde nunca foram aceitos como iguais, das lacunas sobre o destino dos familiares que permaneceram na Jamaica. Tampouco há uma visão mais crítica acerca das íntimas ligações entre a Inglaterra e o povo caribenho por ela colonizado e outremizado. Essa postura, aparentemente inocente, perante sua história, parece ser a estratégia de resistência adotada por Faith para que possa sobreviver em meio aos britânicos brancos com quem convive – negando as conexões entre sua cor dérmica e o modo como é tratada, a faz parecer igual aos ingleses brancos. Essa postura a mantém num ‘lugar confortável’ dentro dos meios por onde circula e mostra quão controversa é a relação entre brancos e negros naquela sociedade. Faith parece desenvolver um mecanismo psicológico de defesa em que, não percebendo sua negritude, não é diferente, e não o sendo, o racismo que percebe existir não lhe diz respeito. Rushdie (2010) comenta essa controversa relação da Inglaterra com os imigrantes, que teve início com campanhas massivas que atraíram os filhos advindos das ex-colônias para uma Mãe-pátria promissora, cheia de oportunidades e esperança. Acreditando-se desejados em solo britânico, milhares de imigrantes deixaram seus países e para lá rumaram não demorando a perceberem a armadilha daquelas promessas – péssimas condições de moradia, não reconhecimento da formação

profissional, preconceito de cor. Entre outras formas de discriminação, essa foi a recepção dos imigrantes, o que justificou o apelido ‘Perfidious Albion’ (Pérfida Albion). Segundo o autor, nem o passar dos anos desde a vinda dos primeiros imigrantes mudou esse panorama:

A Grã-Bretanha é agora dividida em dois mundos completamente diferentes, e o fator determinante para habitar um ou outro é a cor de sua pele [...] pouquíssimas pessoas brancas, exceto aqueles que ativamente participam da luta contra o racismo, estão dispostas a acreditar nas descrições feitas por negros acerca da realidade que enfrentam na contemporaneidade. Ao se depararem com o que o Professor Michael Dummett chamou de ‘desejo de não saber – uma ignorância por opção, não a ignorância da ‘inocência’, os negros crescem raivosos e desconfiados [...] A vontade de não saber, de que fala o Professor Dummett, nasce do desejo de não encarar as consequências do que está acontecendo (RUSHDIE, 2010, p. 134).

Essa opção pela ignorância de que fala Rushdie, apesar de parecer aos olhos mais críticos uma forma covarde de ‘não-reação’ contra o racismo que permeia as grandes instituições sociais, pode também ser vista como uma forma de resistência que se assemelha à mímica que, durante o período colonial, foi uma das estratégias adotadas pelos colonizados para sobreviver em meio aos dominadores. Essa imitação que, aos olhos do colonizador, poderia ser vista como um reconhecimento de sua superioridade era, muitas vezes, uma ‘pseudoaceitação’ da cultura dominante, uma estratégia subversiva de reação contra os desmandos coloniais, haja vista o fato de nenhuma imitação ser reprodução fiel daquilo que é copiado, resultando em escárnio. Na narrativa de Levy, o comportamento de Faith e de seus pais parece traduzir essas duas atitudes – ‘vontade de não saber’ e ‘mímica’. No caso dos pais, a atitude superprotetora de não explicitar fatos importantes acerca de sua história – ‘vontade de não contar’ – dava a impressão de que, não o fazendo, eles estariam protegendo a filha do sofrimento que sempre experimentaram naquela pátria que não os queria. No caso de Faith, apesar de, a partir da idade escolar, gradativamente perceber o racismo como fato em sua vida, ela não verbaliza suas indignações. Tal atitude faz crescer dentro dela sentimentos de desconfiança e raiva que culminam com sua crise de identidade ao final da primeira parte da narrativa. Ao não verbalizar suas indignações frente à discriminação sofrida, ao não levantar bandeiras antirracismo, ao deixar a casa dos pais para morar com amigos brancos, Faith parece querer tornar-se igual a eles. ‘Diluindo-se’ em meio à comunidade branca com a qual convive, Faith não reage aos insultos e piadas racistas de seus pares, como se falas como as do pai de Marion – ‘mas... Faith é diferente’ – a convencessem de não enfrentar a realidade.

Porém, essas estratégias vão perdendo força de forma inversamente proporcional ao aumento do contato com as instituições da sociedade inglesa. Primeiramente, o ambiente

escolar lhe revela a hostilidade das atitudes dos colegas racistas; posteriormente, o contato com o mercado de trabalho revela a Faith a força de sua cor dérmica enquanto barreira para a ascensão social e profissional. Mais tarde, o fatídico ataque racista contra Yemi, lhe é revelador de uma força policial que faz vistas grossas à existência de grupos que agem em nome de uma pureza racial que, de fato, nunca existiu naquele país. Assim, imersa em uma sociedade que não admite a existência do racismo, o que é por si uma forma de perpetuá-lo, Faith adota o comportamento dos demais brancos com quem convive. Essa atitude não pode mais ser sustentada na medida em que aquela proteção em que se mantinha vai sendo desfeita por um maior contato com o mundo real. Quanto maior a consciência desse fato, mais cresce dentro dela um sentimento de estranhamento e inadequação que atinge o auge ao testemunhar o ataque racista contra Yemi - o estopim que faz detonar sua crise de identidade.

Outro dado importante é a diferente noção de 'lar' experimentada pelos pais e por Faith. Representantes da primeira geração de imigrantes, os pais tiveram as bases de sua identidade formadas no Caribe de onde imigraram. Faith, representante da segunda geração caribenha na Inglaterra, tem uma frágil noção de pertencimento, pois não é aceita como igual na comunidade em que nasceu, tampouco se identifica com a pátria dos pais. Enquanto Faith demora a perceber o peso da diferença dérmica nas relações sociais, ingenuamente acreditando ser igual aos concidadãos, seus pais tiveram que driblar a hostilidade dos 'anfitriões' ingleses que os receberam como estrangeiros na Pátria-mãe.

Decorrente de tal tratamento, da constante insegurança que marcou suas vidas, e o temor de um dia terem que retornar a Jamaica, os pais de Faith têm o hábito de acumular caixas velhas: "O passatempo de meus pais era colecionar caixas vazias [...] Tudo começou quando mudamos de nosso apartamento antigo para a casa em Crouch End. Meus pais tiveram que pagar um valor alto pelo aluguel das caixas da companhia de mudanças" "My parent's hobby was collecting empty boxes ... It started when we moved from our old council flat to the house in Crouch End. My parents had to 'pay good money' to rent boxes from the removal company... (LEVY, 1999, p. 15-16). O acúmulo de caixas vazias é altamente simbólico: embora estivessem morando na Inglaterra há anos, eles não se sentem em casa, e imaginam constantemente o retorno a Jamaica. Com o tempo o sonho de retornar ao Caribe adquire maiores proporções e as caixas vão sendo preenchidas com seus pertences, o que provoca em Faith uma reação infantil de ciúmes, por não conseguir enxergar que aquela atitude dos pais representa um desejo inconfesso de retorno às raízes deixadas para trás.

Os diferentes sentimentos que pais e filha nutrem pela Inglaterra constituem um retrato do colonialismo britânico e seus efeitos na contemporaneidade: Enquanto os pais de Faith

migraram, imaginando estar indo para ‘casa’, já que aquela era sua Pátria mãe, Faith sentindo-se britânica, não é reconhecida como tal, é a filha ‘ilegítima’, renegada pela própria pátria. Em um ensaio publicado em fevereiro de 2000, no jornal ‘The Guardian’, Andrea Levy descreve o constante senso de exclusão ao qual imigrantes e seus descendentes são diariamente expostos. Seu relato aproxima a experiência pessoal acerca da noção de pertencimento à de sua protagonista, o que levou alguns críticos a questionarem-na acerca do conteúdo autobiográfico da obra. À semelhança de Faith, Levy é filha de jamaicanos, nascida e criada na Inglaterra sem muito conhecimento a respeito de suas origens – “Quem sou eu? Onde me encaixar na Inglaterra do ano 2000 em diante?” “Who am I? Where do I fit into Britain, 2000 and beyond?” – são perguntas que dela se apoderam toda vez que sua nacionalidade britânica é colocada em dúvida, devido ao fato de sua cor dérmica a distanciar do estereótipo europeu. Esses questionamentos reforçam a ideia de que a família e a escola são instituições que contribuem para a perpetuação da discriminação, pois, no convívio diário, as pessoas não costumam questionar os ingleses brancos acerca de suas origens. É a cor da pele que torna os brancos inquestionavelmente ingleses, mesmo que não o sejam, e faz dos descendentes de imigrantes negros intrusos no país onde nasceram.

A noção de lar/pertencimento, portanto, pode ser vista sob diferentes perspectivas e, segundo Brah (2002, p. 192) “está intrinsecamente ligada ao modo como se operam os mecanismos de inclusão e exclusão e são subjetivamente experimentados sob determinadas circunstâncias”. Inclusão e exclusão são mecanismos que em terras estrangeiras fizeram com que representantes das metrópoles se sentissem em casa para explorar territórios e povos em nome de uma supremacia que criam possuir em relação aos povos mantidos sob seu domínio durante a empreitada imperial. Esse binômio, porém, jamais fora experimentado pelos povos colonizados que posteriormente migraram para os países colonizadores. Bonnici (2009) pondera que “enquanto muitos ingleses, durante o período colonial, fizeram da Jamaica seu ‘lar’, um jamaicano jamais se sentirá em casa na Inglaterra”. A presença dos imigrantes das ex-colônias era vista pelos ingleses brancos como uma ameaça a sua identidade cultural. O que esse senso de “inglêsidade” mesquinho não os deixava perceber era que a presença dos imigrantes era consequência de seu passado colonial, ou seja, como pondera Mercer (1994) “estamos aqui porque vocês estiveram lá”.

Abstrai-se dessas observações a importância que a recuperação da memória se adquire na formação da identidade de Faith Jackson na segunda parte da narrativa, pois a crise em que se encontra é fruto de sua trajetória em meio a um grupo que finge aceitá-la e no qual ela finge estar incluída quando, na verdade, não o é. A recuperação da memória é elemento

importante no autoconhecimento e, no caso dos imigrantes, e por extensão seus filhos, cujas raízes ficaram para traz ao deixarem a sua terra natal, a necessidade de retorno às origens e de conhecimento da história dos ascendentes é de importância inegável na formação da identidade, parafraseando a mãe de Faith – “Todos deveriam saber de onde vêm” “Everyone should know where they come from” (LEVY, 1999, p. 162). A fala da mãe de Faith é reveladora de sua consciência de que as lacunas da história da filha precisavam ser preenchidas e só o contato com suas raízes poderia ajudá-la a recuperar-se do colapso em que se encontra, tirando-a da ignorância acerca das muitas gerações de ancestrais que a ela se conectam.

Na segunda parte da narrativa, ambientada na Jamaica, a voz de Faith se mistura à voz dos familiares a narrarem as histórias de seus antepassados. A cada novo relato, novos elementos são acrescentados à sua árvore genealógica, a princípio formada somente por sua família nuclear – como num mosaico, antes incompleto, cada nova história constitui-se em uma peça que pouco a pouco vai completando as lacunas de sua história pessoal – quanto mais aprende sobre sua família, mais ela ganha em autoconhecimento. Os relatos são enriquecedores não só por trazerem ao conhecimento de Faith retratos de sua família, mas também por explicitar dados históricos sobre as relações coloniais entre Inglaterra e Caribe, sob o ponto de vista do marginalizado pelo sistema imperial, ou seja, um olhar diverso daquela visão unilateral dos fatos a que tivera acesso nas aulas de história nas escolas inglesas. Na medida em que sua árvore genealógica vai sendo reconstruída, vários elementos fornecem indícios de como seus ancestrais também sofreram as consequências da exploração colonial. Dados como a influência da importação de escravos africanos nos séculos XVII e XVIII, para o trabalho nas plantações de cana-de-açúcar no Caribe, no desmantelamento de muitas famílias, na medida em que, vendidos para o trabalho em diferentes fazendas, pais e filhos, esposas e maridos eram separados e privados de desfrutar o convívio familiar. Junta-se a esses fatos a forma brutal como mulheres negras foram violentadas por senhores brancos, cuja reputação na Pátria-mãe era mantida intacta, enquanto na colônia se relacionavam com mulheres negras, com as quais muitas vezes constituíam uma segunda família, ou com as quais tinham filhos, posteriormente abandonados com suas mães largadas à sua própria sorte.

Consequência de tais fatos, as famílias matriarcais e a poligamia tornaram-se comuns naquele período, mostrando um lado da memória do passado colonial que Faith desconhecia, assimilada pela cultura britânica na qual estava imersa. Esse outro lado da história traz à tona o uso da violência de forma deliberada de modo que os representantes da colônia pudessem usurpar as riquezas de uma terra que tomaram como sua. Mostra ainda a amoralidade de

homens preconceituosos que compactuavam com o pensamento racista que serviu de justificativa para o colonialismo – se eram negros, eram inferiores ou, eram inferiores, porque eram negros. Numa atitude de intolerância homens negros eram explorados e excluídos do convívio com os brancos dos quais ‘não eram dignos’. Entre quatro paredes, contudo, tal intolerância era revertida para satisfação da libido de homens brancos que, ora violentavam as mulheres negras e ora com elas chegavam a constituir família, as quais eram abandonadas assim que voltavam para a Pátria-mãe. De ambos os tipos de relacionamento muitos filhos ilegítimos foram gerados, resultando em um curioso tipo de miscigenação que se propagou em solo jamaicano, onde os filhos mestiços de mães negras e pais brancos europeus eram, muitas vezes, educados como se fossem superiores aos negros cuja pele era mais escura, dado esse que fica bastante claro nos relatos de seus familiares.

Assim, pouco a pouco, Faith vai mergulhando na história de sua extensa família, cujas narrativas constituem-se em uma representação metonímica dos efeitos da exploração colonial na vida do povo caribenho. Ao contrário dos pais que não forneciam informações acerca dos familiares jamaicanos, e da escola que sempre privilegiara o ponto de vista europeu acerca dos propósitos exploratórios da Inglaterra em terras caribenhas, as narrativas orais a que tem acesso na Jamaica constituem-se em uma rica fonte de dados sobre a história da colonização sob o prisma do ‘outro’. A reconstrução das experiências passadas através das imagens presentes que vão emergindo desses relatos orais constitui-se em uma forma de recuperação dessas memórias familiares, fortalecendo a identidade de Faith e de seu grupo. Partindo do pressuposto de que o ser humano é um sujeito inserido numa vida coletiva e a memória está gravada dentro de estruturas sociais e que sua recuperação envolve a reconstrução do passado através de experiências sociais e coletivas, Halbwachs (2006, p. 7-8) considera “impossível conceber o problema da recordação e da localização das lembranças quando não se toma como ponto de referência os contextos sociais reais que servem de baliza a essa reconstrução que chamamos de memória”. A memória individual dependeria, portanto, da relação desse indivíduo com referências que são os grupos aos quais pertence de modo especial à família, classe social e a escola. A memória tem uma parcela importante na formação da identidade de indivíduos e de grupos sociais – são as lembranças que dão sustento ao sentimento de unidade que aproxima indivíduos pertencentes a um dado grupo. A memória individual seria o registro cerebral de experiências vividas que os sujeitos interpretam e reinterpretam ao longo da vida. Porém, é a memória coletiva que provê indivíduos e sociedades com um mapa, que dá união ao grupo ao longo do tempo e do espaço. Essa memória coletiva fornece os

parâmetros temporais de passado e futuro, de onde viemos e para onde vamos e porque estamos aqui agora.

Em *Fruit of the Lemon*, Andrea Levy representa, através da protagonista Faith Jackson, os efeitos da falta dessa memória coletiva na formação da identidade dos negros ingleses, descendentes dos imigrantes caribenhos. Imersa na sociedade britânica, em cujo contexto dados importantes sobre a história da colonização foram propositalmente omitidos, pela ideologia dominante, o problema do racismo na Inglaterra parece seguir a lógica explicitada por Rushdie (2010)

A Inglaterra não é a África [...] nem a Alemanha Nazista [...] essas são afirmações que não se constituem em nenhuma revelação dramática. Porém é notável como declarações desse tipo são frequentemente usadas para rebater os argumentos de grupos que fazem campanhas contra o racismo. ‘As coisas não estão tão ruins assim’, nos dizem, ‘vocês exageram’ [...] devem estar malucos’. Até onde eu sei, não há segregação aqui. Casamentos inter-raciais são permitidos. E Auschwitz não foi reconstruído em nenhum município inglês. Acho estranho, contudo, que aqueles que usam tais ausências como formas de defesa raramente percebem que suas afirmações indicam quão sérias as coisas se tornaram. Porque se a defesa da Inglaterra se baseia no fato de que o extermínio em massa das raças impuras ainda não começou, ou que o princípio da supremacia branca ainda não foi resguardado pela constituição, então, há algo muito errado acontecendo (RUSHDIE, 2010, p. 129).

O que Rushdie expõe de maneira enfática é o fato de que o racismo não é um assunto sem relevância na Inglaterra contemporânea (há que se ressaltar o livro *Imaginary Homelands* foi publicado pela primeira vez em 1981, período em que *Fruit of the Lemon* é contextualizado). Além da turbulência causada pela crise econômica e política lá instaurada, o período também foi marcado por uma crise cultural que, em função da intensa entrada de imigrantes de suas ex-colônias, afetou sobremaneira o senso de ‘inglesidade’, cada vez mais associado à brancura da tez, já que este sempre fora o estereótipo associado ao europeu. A forma como a Inglaterra aborda o problema do racismo é, portanto, indício de sua gravidade, pois ao submergir os fatos, através de comparações com episódios que marcaram profundamente a história, como o extermínio dos judeus em Auschwitz, cujas atrocidades a Alemanha teve que admitir perante o mundo, é uma forma de negar o problema que, se não é tão grave, não necessita de medidas que o combatam. Assim, as omissões e interpretações amenizadas das atrocidades cometidas pelo Império Britânico durante o período colonial, quando a Coroa Britânica tomou territórios e exterminou vidas, são lacunas em sua história. Nos limites do território britânico a história só foi contada sob o ponto de vista hegemônico, o

que teve e tem reflexos diretos na vida dos milhares de imigrantes que recebeu, mas não acolheu como prometera. Em decorrência disso, muitos imigrantes se reuniam em guetos, na tentativa de manter a memória coletiva do grupo e, por conseguinte, suas raízes e sua identidade.

No caso da representação ficcional de Andrea Levy, o caminho percorrido por Faith para recuperação dessa memória coletiva é mais árduo, pois não há menção do contato de seus familiares com a comunidade caribenha na cidade de Londres, sendo o pouco de informações acerca de sua história familiar recebida por relatos reticentes que lhes são fornecidos pelos pais. No que concerne à história oficial repassada pelas escolas britânicas, as poucas referências sobre a influência caribenha na história da Inglaterra, privilegiam o ponto de vista hegemônico, não havendo qualquer ênfase nas consequências dessa relação na vida dos povos outremizados pelas colônias. Assim, a recuperação da memória dessas informações a que nunca tivera acesso é peça chave na reconstrução de sua identidade e, só é possível, através de uma retomada do contato com suas raízes, daí a viagem à Jamaica por sugestão de seus pais, ideia a qual ela tenta ao máximo resistir, pois mesmo estando à deriva, em meio a uma crise de identidade, não vê perspectivas de solução fora de sua pátria Inglaterra.

Como recuperar lembranças daquilo que não viveu, já que jamais tivera contato com os familiares jamaicanos, pois sempre vivera insulada na Inglaterra? Essa é a complexidade da viagem de retorno empreendida por Faith. O ponto de contato entre esses dois grupos, ela representante da segunda geração caribenha na Inglaterra e seus familiares que ficaram na Jamaica, além dos laços de consanguinidade, é a outremização que os colocou a margem da sociedade em função de sua cor dérmica.

Para que a nossa memória se aproveite da memória dos outros, não basta que estes apresentem seus testemunhos: também é preciso que ela não tenha deixado de concordar com as memórias deles e que existam muitos pontos de contato entre uma e outra para que a lembrança que nos fazem recordar venha a ser reconstruída sobre uma base comum. Não basta reconstruir pedaço a pedaço a imagem de um acontecimento passado para obter uma lembrança. É preciso que esta reconstrução funcione a partir de dados ou de noções comuns que estejam em nosso espírito e também no dos outros [...] o que será possível somente se tiverem feito parte e continuarem fazendo parte de uma mesma sociedade, de um mesmo grupo (HALBWACHS, 2006, p. 39).

Se transusermos as ideias explicitadas por Halbwachs para a situação em que se encontra Faith Jackson, as lembranças coletivas que ela resgata através das narrativas



familiares ouvidas dos parentes jamaicanos só fazem sentido devido as lembranças pessoais de discriminação dérmica sofrida ao longo de sua vida, o que é um ponto de contato que aproxima sua história à de seus ancestrais – não houvessem essas lembranças individuais, a memória resgatada no Caribe funcionaria no vazio. O encontro com familiares que contam detalhes, por ela ignorados, sobre sua história e a história de seus pais amplia sua árvore genealógica e esclarece dados que lhe eram obscuros, experiência que parece fazê-la voltar ao passado ampliando assim suas lembranças.

Aos poucos sua imagem apagada frente ao espelho coberto em seu quarto em Londres vai tomando forma novamente, adquirindo novos contornos, fortalecendo sua identidade híbrida, o que reforça a importância das narrativas orais na construção da identidade dos povos cujas culturas foram dizimadas pelo colonialismo. Em solo Jamaicano, os relatos orais narrados por seus familiares, principalmente por sua tia Coral, em cuja casa se hospeda, trazem à tona histórias familiares reveladoras de aspectos importantes daquela sociedade: trabalho, casamentos, frustrações, esperanças, movimentos diaspóricos, são algumas das características reveladoras da complexidade das relações sociais e familiares naquele contexto. Dessa forma, a cada novo relato, novos ramos são acrescentados à sua árvore genealógica, se entrelaçando e completando sua história familiar ao mesmo tempo em que tornam mais nítidos os contornos de sua identidade híbrida.

#### 4.2 A CHEGADA À JAMAICA: ESTEREÓTIPOS ARRAIGADOS

“Eu não quero ir à Jamaica. É muito longe. O que há de errado com a Espanha?” “Filha todos deveriam saber de onde vem”. “I don’t want to go to Jamaica. It’s too far. What’s wrong with Spain?” “Child, everyone should know where they come from” (LEVY, 1999, p. 162). Esse diálogo entre Faith e sua mãe encerra a primeira parte da narrativa, e é simbólico da visão que ambas têm acerca dessa jornada: enquanto Faith encara a sugestão como uma viagem de turismo, a mãe a vê como uma viagem diaspórica no caminho inverso que fizera na década de 1940. É com esse olhar de turista que Faith desembarca na Jamaica revelando o lado predominantemente inglês de sua identidade: longe da Inglaterra sua visão sobre os jamaicanos é ironicamente semelhante à visão estereotipada do colonizador europeu. Tal posição fica clara quando expõe suas primeiras impressões acerca dos jamaicanos que vê no aeroporto em Miami onde seu voo faz uma escala:

Eu estava a caminho do balcão da *Jamaican Airlines* para fazer meu *check-in* quando os avistei. Pessoas de aparência pobre. Negros de aparência pobre, homens trajando calças largas presas por um cinto. Com jaquetas que à distância pareciam elegantes, mas de perto eram manchadas e rasgadas. Mulheres com ancas largas em saias apertadas, sem meias e com sandálias nos pés. E blusas com estampa floral repuxadas no peito. Havia somente uns vinte deles, mas pareciam tão deslocados no cenário chique de um aeroporto americano. Pareciam pobres demais para voarem. E eles estavam no balcão de embarque com caixas de papelão que estavam sendo pesadas nas balanças da empresa aérea. Caixas que meus pais teriam descartado por serem muito frágeis para serem usadas. Eles falavam *patois*.

I was halfway through the lounge making my way to the Jamaican Airlines check in when I saw them. Shabby-looking people. Shabby-looking black people, with men dressed in baggy trousers held up at the waist belts. With jackets that from a distance looked smart but close up were stained and torn. Women with huge bottoms in tight-fitting skirts with no tights and sandals on their feet. And flowery print blouses that strained across their breasts. There were only about twenty of them but they looked so out of place in the plush setting of an American airport. They looked too poor to fly. And they were checking in cardboard boxes onto the airline's weighing scales. Boxes that my parents would have discarded as too flimsy and thin to have been of any use. They talked in *patois* (LEVY, 1999, p. 166).

As descrições de Faith são impregnadas da visão estereotipada do europeu, cujos discursos construíram e propagaram mitos dos negros como seres de hábitos primitivos, habitantes de terras subdesenvolvidas e carentes de recursos financeiros. As ponderações de Faith demonstram quão arraigado é esse discurso preconceituoso, pois ela não percebe nenhum ponto de aproximação entre ela e os jamaicanos que vê no aeroporto. Essa atitude demonstra quão forte é a ideia de superioridade que domina os ingleses em comparação aos povos dos países menos desenvolvidos. A confusão de identidade de Faith é tamanha que ela parece ser o indivíduo descrito por Fanon – uma mulher de pele negra, cuja estratégia de imitação dos brancos com quem convivera na Inglaterra é tão forte que ela parece acreditar-se branca. Uma brancura que não está necessariamente na cor de sua pele, mas em sua visão preconceituosa acerca dos jamaicanos que dividirão com ela o mesmo avião para Kingston. Suas considerações acerca da aparência física e das vestimentas do grupo de jamaicanos são marcadas por estereótipos arraigados: negro e pobre, negro e maltrapilho, negro em trajes coloridos diferentes da referência de moda dos ingleses, negros deslocados em um ambiente mais sofisticado, negros sem condições financeiras para pagar uma viagem aérea, negros pobres que usam caixas ao invés de malas para o transporte dos pertences, negros e sua língua *patois*, não inteligível, ao invés do inglês jamaicano. As associações que sua descrição sugere não são frutos de sua educação doméstica, mas de seu contato, na esfera pública, com esses

estereótipos altamente hierarquizantes que faz com que, apesar da semelhança dérmica com o grupo de jamaicanos, a eles se sinta superior pela cor de seu passaporte europeu.

O desembarque no aeroporto de Kingston também é marcado por uma visão preconceituosa acerca do povo e do lugar. O número de rostos negros por todo canto é o que mais lhe chama a atenção.

A imensa sala de espera estava cheia de rostos negros. Para onde eu me virasse – rostos negros. Rostos negros de pessoas uniformizadas. Rostos negros esperando pela bagagem. Rostos negros atrás de balcões [...] todos se movimentando [...] gritando [...] como a cena de uma multidão em um filme épico onde o diretor acabara de gritar, ‘Caos!’ Eu me senti deslocada [...] Choque cultural é como esse sentimento é descrito. Um nome inventado por alguém com lábios paralisados querendo negar sentimentos de pânico e terror. Os sentimentos que me fizeram querer correr para um canto e cobrir minha cabeça com meus braços e gritar por mamãe [...] preocupada com a possibilidade de não sobreviver a isso.

The large arrival lounge was packed with black faces. Everywhere I turned – black faces. Black faces of people in uniforms. Black faces waiting for luggage. Black faces behind counters [...] everyone moving [...] shouting [...] like a crowd scene in an epic film where the director had just called, ‘Chaos!’

I felt out of place [...] Culture shock is how the feeling is described. A name made up by someone with a stiff upper lip who wanted to deny the feelings of panic and terror. The feelings that made me want to run for a corner and cover my head with my arms and scream for mummy [...] worried I would not survive this (LEVY, 1999, p. 168-169).

Seu comportamento se assemelha à descrição de Fanon do impacto que o encontro com o homem negro causa na garota branca: “Mamãe, olhe o preto, estou com medo!” (FANON, 2008, p. 105). Esse parece ser o sentimento de Faith, com a ressalva de que, ao contrário da garota, ela é tão negra quanto os rostos que a assustam e a fazem querer chamar por sua mãe. Esse choque sentido por Faith é paradoxal e tem relação com a imagem distorcida no espelho que deixou coberto em seu quarto em Londres, pois se sua diferença de cor dérmica era, aparentemente, o fator que a excluía da sociedade britânica, a semelhança guardada com os rostos negros com os quais se depara no aeroporto não deveria lhe causar tamanho estranhamento, que ela define como choque cultural. Faith parece, ironicamente, assumir a posição do colonizador que ao desembarcar na terra estrangeira lança sobre o lugar e sobre as pessoas seu olhar de superioridade, colocando seus modos, suas aparências e o espaço físico, numa posição marginal em relação ao centro que ela acredita ocupar.

O comportamento típico de turista chama atenção de um rapaz que tenta ludibriar Faith, prometendo encontrar sua bagagem perdida em troca de alguns dólares.

‘Eu vi sua bolsa, moça. Quer que eu traga? [...] Me dê dois dólares’ [...] ‘Não [...] você me traz a bolsa e eu te dou dois dólares [...] eu sou de Londres, eu conheço trapaceiros’ [...] ‘Não sou ladrão. Encontrei sua bolsa [...] Me dá dois dólares’ [...] Peguei um nota de cinco dólares. Ele a agarrou e sumiu [...] Foi então que comecei a chorar no meio do saguão do aeroporto de Kingston [...] Pensando nas palavras de minha mãe: ‘Todos deveriam saber de onde vem’.

‘I see di bag, miss. You wan’me bring it? [...] gimme two dollar’ [...] ‘No [...] you bring the bag and I’ll give you two dollars [...] I am from London, I know a hustle’ [...] ‘Me no t’ief. Me find your bag [...] You gimme dollar’ [...] I grabbed for a note, it was a five-dollar bill. The man snatched it and walked off [...] It was then that I cried. In the middle of the arrival lounge at Kingston airport [...] Thinking of my Mum’s words: ‘Everyone should know where they come from’ (LEVY, 1999, p. 169-170).

Inocência e experiência parecem ser os extremos da atitude de Faith. Por um lado, a ingenuidade em acreditar na proposta do rapaz, sem perceber que sua bagagem havia sido extraviada, como ocorre em tantos grandes aeroportos mundo afora. Por outro lado o tom que assume ao colocar-se como uma londrina astuta que não cairia na armadilha de um ladrão a coloca, mais uma vez, numa posição central. Faith se reveste da superioridade que sua nacionalidade inglesa lhe confere e, a partir dessa experiência fortuita, assume a visão estereotipada que associa o negro a bandidagem.

Os sentimentos preconceituosos em relação ao local perduram por um tempo, mesmo após o encontro com sua tia Coral e seu primo Vincent, cuja similaridade com a mãe e o irmão, respectivamente, os tornam familiares. Carregada de imagens pré-concebidas, Faith faz observações sem fundamento acerca da frequência de casos de morte por raiva em países do Terceiro Mundo. Ela explicita ainda sua imagem pré-concebida acerca das condições precárias de moradia que imaginara encontrar quando lá chegasse. Para sua surpresa essa imagem é desfeita ao se deparar uma casa ampla e mais moderna e mais equipada que a casa de seus pais em Londres.

Quando saí do carro um cachorro preto enorme veio em minha direção [...] Eu levantei minhas mãos. Raiva! Li sobre isso – o Terceiro Mundo está cheio disso. Uma morte decorrente de raiva é horrível – medo de água e morrer de sede [...] Eu não sei o que estava esperando mas em algum lugar em minha mente havia a imagem de uma cabana de barro com um telhado pontudo e chão sujo [...]Lembrei-me de casa. A cozinha tinha bancadas de fórmica. Bancadas de fórmica! Eu esperava um modelo de ferro fundido com uma panela permanentemente fervendo com uma comida à base de carne de bode. O fogão era grande e parecia a frente de um carro americano, e a geladeira era quase tão alta quanto eu. O chão não era de lama e palha –

era sólido e revestido de linóleo com estampa geométrica. E sobre uma prateleira alta no armário da cozinha estava o liquidificador. Minha mãe não tinha um [...] aquele ambiente familiar fazia tudo mais estranho.

As I got out of the car a large black dog walked slowly up to me [...] I raised my hands up into the air. Rabies! I'd read about it – the Third World is full of it. A death by rabies is horrible – scared of water and dying for a drink [...] I don't know what I was expecting but somewhere in my mind was an image of a mud hut with a pointy stick roof and dirty floors [...] It reminded of home. The kitchen had formica worktops. Formica worktops! I was expecting a black cast-iron range with a cooking pot permanently bubbling with something made from goat. The cooker was big and looked like the front of an American car, and the fridge was nearly as tall as me. The floor was not made of mud and straw – it was solid and covered with a geometric-print lino. And up on a high shelf above the kitchen cupboard was a food liquidizer. My mum didn't have a liquidizer [...] All the familiarities made everything more strange (LEVY, 1999, p. 179-180).

A imagem preconcebida que Faith tem sobre as habitações no Caribe coincide com a imagem propagada nos países do Primeiro Mundo, como se todos os imigrantes negros fossem provenientes de uma mesma tribo nos confins da África, onde habitavam em cabanas de barro cobertas de palha, ou que na África animais selvagens andariam pelas ruas das cidades em meio às pessoas também selvagens, desprovidos de qualquer sinal de civilização nos moldes eurocêntricos. Nesse sentido, os comentários de Faith são uma metonímia do comportamento do colonizador ao desembarcar na terra a ser explorada – cuja percepção das diferenças entre a sua cultura e a do outro é bastante discriminatória. Isso demonstra como as culturas nacionais são construtos “benevolentes naquilo que incluem, incorporam, e validam, e menos benevolentes naquilo que excluem e rebaixam. Há em toda cultura nacional uma aspiração a soberania, jugo e dominação” (SAID, 1993, p.15). Essa visão é bastante paradoxal, pois mesmo que o encurtamento de fronteiras decorrente da intensificação do processo de globalização tenha trazido consigo o conhecimento de elementos de diversas culturas, o padrão do ocidente ainda é termo central de comparação para o que é certo e errado, para o que é sinal de desenvolvimento e o que é sinal de primitivismo. É desse ponto de vista ocidental que Faith, nesse primeiro momento, faz seu prejulgamento ao pisar em solo Jamaicano, uma visão maniqueísta, que vê o mundo ordenado em opostos que se excluem, enquanto “o Ocidente é ordeiro, racional masculino, culto, o Terceiro Mundo é visto como caótico, irracional, feminino, selvagem” (BONNICI, 2009, p. 46).

Na medida em que se depara com uma realidade diversa do que imaginara, essa imagem de primitivismo vai se desfazendo e seu estranhamento vai aumentando, pois aquele lugar que seus pais afirmam ser seu de origem, não lhe é conhecido de fato. O primeiro olhar que lança sobre o lugar e seus habitantes é o olhar do turista que se depara com a ilha exótica,

sendo o acesso à Jamaica real possibilitado pelas vozes dos familiares com os quais Faith divide a narração na segunda parte do romance. A parte jamaicana é composta por sete narrativas, contadas principalmente pela tia Coral, trazendo à tona as histórias de muitas gerações e suas intersecções com a história da Jamaica e da Inglaterra. A cada relato, são acrescentados novos elementos que fazem ampliar a árvore genealógica de Faith e, ao mesmo tempo, aprofundar a complexidade dos relacionamentos metrópole-colônia e a persistência contemporânea dos mesmos temas.

### 4.3 PROTÓTIPOS FAMILIARES

#### 4.3.1 A história de Coral e a subversão dos estereótipos do negro

Coral é a filha mais velha de William e Grace Campbell, avós maternos de Faith, de cuja união nasceram também Eunice, Mildred e Muriel, esta última morrera ainda criança. Ao terminar a escola, Coral começa a trabalhar como enfermeira em um hospital em Kingston. Nesse hospital conhece Oscar Thompson, com quem se casa contrariando a vontade da família do rapaz, que a discriminava por ter uma pele mais escura que a dele. O nascimento dos filhos, Pauline e Vincent, e as dificuldades financeiras levam o casal a imigrar para os Estados Unidos, sob a influência do irmão de Oscar que lá morava e sempre os informava sobre as oportunidades de prosperar naquele país. Porém, os filhos não se adaptam à nova vida e são mandados de volta à Jamaica para serem educados pela avó materna. Apesar de manter contato com os filhos em visitas anuais e de provê-los financeiramente, o casal é privado de vê-los crescer, pois só retornam definitivamente quando Vincent e Pauline já estão crescidos. Em decorrência das condições de trabalho enfrentadas nos Estados Unidos, Oscar morre de câncer de pulmão alguns anos após retornar para a terra natal e Coral passa a tomar conta da casa que compraram com o dinheiro conseguido na América. A filha do casal se casa e migra para o Canadá, enquanto Vincent permanece na Jamaica.

A trajetória de Coral traz à tona os resíduos deixados pelo colonialismo na sociedade jamaicana, os quais a história oficial insiste em omitir. As supostas benesses trazidas pelos representantes da metrópole para as colônias são subvertidas pelos dados que as histórias da tia, metonímicas da memória coletiva do povo jamaicano, trazem ao conhecimento de Faith. Um desses resíduos é a falta de oportunidades de trabalho em um país cujas riquezas naturais foram exploradas pelos colonizadores que partiam deixando a terra empobrecida, um país carente de indústrias e, portanto, de oportunidades de trabalho para o sustento de seu povo.

Tal falta de perspectivas teve na migração transnacional a chance de recuperar o que fora espoliado pelo colonialismo. Outro resíduo colonial omitido pela história oficial foi o sistema de estratificação da sociedade caribenha. Herança da ideologia racista que serviu de base ao colonialismo, o ‘grau de brancura dérmica’ foi naquela sociedade, de maioria negra, fator indicador de superioridade, levando a discriminação daqueles que possuíam cor dérmica mais próxima ao negro.

Racismo, trabalho e diáspora são marcas significativas na história de Coral, e do povo caribenho, cuja memória coletiva começa a ser recuperada na Jamaica. No que concerne o primeiro, a cor dérmica é o fator usado pela família de Oscar para outremizar Coral. Pode-se estabelecer uma ligação entre o sistema de estratificação da sociedade caribenha e o empreendimento imperial, pois é sabido que durante a colonização a miscigenação resultante da união entre negros e brancos foi um fato no Caribe e em outras tantas colônias europeias. Da união sexual entre senhores brancos e escravas negras que trabalhavam nas fazendas de cana-de-açúcar nasceram filhos mestiços, cuja pele era sempre mais clara que a de suas genitoras, resultando em uma diferença de matizes dérmicos e um sistema de estratificação peculiar onde muitos jamaicanos de pele mais clara, a exemplo da família de Oscar, discriminavam os de pele mais escura em nome de sua suposta superioridade. A prática colonial era obsecada com o produto dessas uniões, particularmente nas áreas onde brancos e negros eram hierarquizados como escravos e libertos. A manutenção da diferença entre brancos e negros, europeus e os outros, colonizadores e colonizados, era elemento crucial para o controle administrativo da colônia e a miscigenação foi fator desestabilizador do poder imperial, pois assombrava a hegemonia europeia.

O relato de Coral sobre a forma como era tratada pela família do marido demonstra que o fato de terem pele mais clara os fazia sentirem-se mais próximos aos brancos dos quais imitavam comportamentos: “Eles acham que pertencem a uma classe superior porque têm a pele clara. Ah! Sorvendo suas bebidas com o dedo mínimo no ar. Era cômico”. “They all think they so high-class because they have light skin. Cha. Sipping their drinks with their little fingers in the air. It was comical” (LEVY, 1999, p. 193). Esse preconceito faz da organização daquela sociedade algo bastante complexo, como pondera Hall (2009) ao relatar que quando deixou a Jamaica no início da década de 1950 para estudar na Inglaterra, cerca de 98% da população era negra, mas que as pessoas não se referiam umas as outras como negras.

Minha avó podia diferenciar aproximadamente 15 diferentes matizes entre o marrom claro e o marrom escuro. Quando deixei a Jamaica havia um concurso de beleza no qual mulheres de diferentes matizes eram classificadas de acordo com diferentes árvores, havia Miss Mogno, Miss Nogueira, etc. As pessoas pensam que a Jamaica é uma sociedade dividida de maneira simples. Na verdade, havia lá um dos sistemas de estratificação mais complexos do mundo [...] Qualquer um em minha família poderia computar e calcular o status social de qualquer pessoa graduando-os de acordo com qualidades particulares de seu cabelo em contraponto com qualidades particulares de sua origem familiar e a rua em que residiam, incluindo fisionomia, matiz de pele. Você poderia permutar uma característica por outras. Comparada com aquilo, o sistema de estratificação de classes normal é brincadeira de criança (HALL, 2009, p. 204).

Apesar de ser um país de maioria negra, as ponderações de Hall são ilustrativas da complexidade das relações entre status e cor dérmica naquele país. Insulados no contexto da Jamaica, o fator discriminatório é a diferença de matiz de pele – quanto mais clara é a pele de um indivíduo, maior a semelhança entre ele os colonizadores europeus que tentam imitar. Porém, se migram para o ocidente, como foi o caso de muitos negros caribenhos, independentemente do fato de terem a pele mais ou menos escura, esses indivíduos são todos categorizados dentro do mesmo significante – negro – e esse é o fator que os diferenciará da maioria branca pela qual será discriminado.

A segunda marca significativa revelada pela trajetória jamaicana e estadunidense de Coral é o trabalho, sendo sua vida pontuada pelo esforço pela sobrevivência desde a idade escolar. Aluna esforçada torna-se enfermeira em Kingston e se casa com Oscar, um trabalhador autônomo que tem seu próprio carro de transporte. Nem a privação do contato com os filhos os demove da ideia de migrarem para os Estados Unidos no intuito de prosperar financeiramente. O casal só retorna à Jamaica após conseguir dinheiro para comprar uma casa própria – Coral cansada e envelhecida e Oscar acometido de um câncer no pulmão que o mataria em pouco tempo. “Às vezes, Faith, às vezes eu me arrependo. Às vezes eu gostaria de tê-los visto crescer. Mas o que eu podia fazer? [...] Oscar não sabia o que fazer quando não estava trabalhando”. “Sometimes, Faith, sometimes I regret it. Sometimes I wish I watched them (Vincent and Pauline) growing up. But what else could we do? [...] Oscar didn’t know what to do with himself when he wasn’t working” (LEVY, 1999, p. 195). Seria esse o negro de natureza preguiçosa, cuja imagem foi tão amplamente difundida desde o período colonial?

A narrativa da trajetória de Coral, a primeira história familiar a que Faith tem acesso, subverte esse estereótipo que associa o negro à indisposição para o trabalho, mito tão arraigado no pensamento ocidental. Uma das estratégias de exclusão do sujeito colonizado



segundo Bonnici (2005, p. 47), foi a “denigração do nativo quando é chamado de preguiçoso, ameaçador, depravado, mentiroso, pérfido, bruto, selvagem, etc.”. Estereótipo que revestia o povo colonizado de um ‘essencialismo’ que os homogeneizava, sem perceber que eles não apenas se diferenciavam em tradições e culturas em relação aos colonizadores europeus, mas também entre si.

No que tange ao movimento diaspórico empreendido por Coral e Oscar, percebe-se que, ao contrário do que fizeram os pais de Faith, que acreditavam estar indo para a ‘Pátria-mãe’ ao migrarem para a Inglaterra, o objetivo de Coral e Oscar era estritamente financeiro – trabalhar e ganhar dinheiro para sustentar os filhos de forma digna, voltando à Jamaica, onde passariam o resto de suas vidas, assim que suas metas fossem alcançadas. Ao contrário de Mildred e Wade, ir para os Estados Unidos não era, para Oscar e Coral, a realização de um sonho antigo, não há menção em seu relato de nenhuma admiração pela cultura americana nem das condições em que foram recebidos quando lá chegaram. A ligação de Coral com as raízes caribenhas é bastante profunda, e seu retorno à terra natal é o objetivo desde o momento em que parte para Nova Iorque. Num momento de nostalgia que sente ao olhar para as escolhas passadas, não há menção de saudosismo dos Estados Unidos, mas sim de seu marido e daquilo que conquistou com o movimento diaspórico por eles empreendido.

Eu ainda sinto falta de Oscar. Mas a vida continua. Eu sou feliz, Tenho meu jardim e meus cachorros e a igreja e... Pauline se casou com um homem adorável – culto – um professor. Ela mora no Canadá, você sabe, e tem três filhos – todos meninos. Está sempre muito ocupada. E Vincent vem me ver todos os dias. E há a família dele... Estou satisfeita, Faith. Não me arrependo.

I still miss him (Oscar). But life must go on. I’m happy. I have me garden and me dogs and church and ... Pauline married a lovely man – educated – a teacher. She lives in Canada, you know, and she has three children – all boys. She has her hands full. And Vincent comes to see me every day. And there is his family ... My cup is full, Faith. No time to regret (LEVY, 1999, p. 195).

A nostalgia do relato de Coral, agora na maturidade, se mistura ao sentimento do dever cumprido, sendo ambas as atitudes reflexos da dignidade de uma mulher que não tem mais tempo para arrependimentos, que fez o que devia ter feito na vida. À maneira do eu lírico do poema *The Road Not Taken*, escrito por Robert Frost (1874-1963), ao se ver na encruzilhada da dificuldade financeira que ameaçava a sobrevivência do casal e de seus filhos, Oscar e Coral têm dois caminhos a seguir: ficar na Jamaica com os filhos que não se adaptaram à vida

nos Estados Unidos, ou permanecerem na América, privados do contato familiar, mas prosperando financeiramente para dar aos filhos uma vida melhor.

A nostalgia das chances perdidas não é colocada pelo eu-lírico do poema de Frost, nem por Coral na narrativa de Levy como certa ou errada, mas como uma opção que fez a diferença em suas vidas e da qual não se arrependem, no caso de Coral em função das conquistas e da sensação do dever cumprido. A trajetória de Coral é metonímica da dignidade de tantas outras famílias caribenhas que sacrificaram a vida familiar, dedicando-se ao trabalho em busca de melhores condições. Coral demonstra que as acusações de parasitismo e incapacidade para a execução de tarefas mais elaboradas, de que tantos brancos lhe fizeram alvo, estavam ligadas à visão essencialista do negro e ao preconceito racial. Portanto, essas atitudes corroboradas pelo discurso hierarquizante, que objetivava manter a hegemonia dos europeus brancos dentro das colônias, não tinham base em nenhum fato verídico.

Há que se ressaltar que a história de Coral, e por extensão, a de sua família nuclear, nos fornece, ainda, dados importantes acerca da visão do jamaicano sobre seu país na contemporaneidade, após o fim do domínio colonial inglês no território caribenho. Enquanto Coral representa a visão tradicional das antigas gerações de jamaicanos que se orgulham de seu passado, Vincent e sua esposa representam a nova geração, percebendo as falhas no funcionamento de vários setores da sociedade em comparação com a metrópole que, em sua opinião, é parâmetro de eficiência, como se observa através das falas de Glória e Coral acerca da perda da bagagem de Faith:

‘Ouvi dizer que sua bagagem foi extraviada. Isso sempre acontece nesse país. Não conseguimos nos organizar, entende? Essas coisas não acontecem na América ou na Inglaterra [...] Esse é um país de Terceiro Mundo e as coisas não funcionam com facilidade como na América’. Nesse momento Coral voltou a sala dizendo ‘Não tenho nenhum problema’.

‘I hear your bag is lost. That always happens in this country. We can’t organize, you see. These sort of things don’t happen in America or England [...] You see this is a Third World country and things don’t go smoothly like they do in America’. At which point Coral came back in the room saying ‘I have no trouble’ (LEVY, 1999, p. 208).

A sutileza do diálogo sugere outro ponto tocado por Andrea Levy em *Fruit of the Lemon*, qual seja a visão dos jamaicanos acerca da descolonização. As implicações desse processo e as possibilidades se efetivá-lo são dois pontos controversos no debate pós-colonial. Retomando o conceito de descolonização como a luta empreendida pelas colônias pela

independência política e pelo dismantelamento das formas coloniais de poder e controle, qualquer que seja a estratégia para concretizá-la, é ‘um processo complexo e contínuo e não algo alcançado automaticamente no momento da independência’ (Ashcroft, et al. 1998). Em países como a Jamaica, embora a independência política tenha sido alcançada, eles continuaram a sofrer o que o escritor australiano Arthur Angel Philips caracterizou como ‘encolhimento cultural’, pois não conseguiram se libertar de alguns elementos coloniais arraigados em suas instituições sociais e nas atitudes culturais. “Isso se deve em parte pela força hegemônica peculiar exercida pela colônia, através do estabelecimento de conexões filiativas com o centro imperial, reiterada em frases como filhos e filhas do Império” (ASHCROFT et al., 1998, p. 67). Tais conexões, contudo, eram apenas estratégias usadas pelo poder colonial para fazer os povos colonizados acreditarem em laços estreitos entre eles e as colônias, quando na verdade reiteravam a dependência entre a mãe pátria e seus filhos não reconhecendo seus direitos.

Na narrativa de Levy, esse poder colonial sobre os povos das ex-colônias, que não foi extirpado com a declaração da independência é representado através da visão de Vincent e Glória, cujos modelos de eficiência são representados pela Inglaterra e pelos Estados Unidos, convencidos de que as falhas no funcionamento de suas instituições, assim como alguns aspectos de sua cultura, seriam sanados com a aplicação de modelos adotados por americanos e ingleses. Essa imagem de perfeição do Ocidente é ilusória e Faith bem o sabe, mas não consegue verbalizar, quando Glória comenta a ineficiência no funcionamento do aeroporto de Kingston: “Eu murmurei que tais coisas aconteciam na Inglaterra e eu estava para relatar um fato sobre o aeroporto de Gatwick, uma bolsa e um voo de volta da Grécia, mas ela não estava me ouvindo”. “I muttered that they did and was about to tell her about Gatwick, a bag and a flight back from Greece but she wasn’t listening” (LEVY, 1999, p. 208).

A partir da análise das ações e comportamentos de Coral e de sua família nuclear podemos chegar a algumas conclusões acerca de sua identidade e dos paradigmas que sua narrativa subverte. Desde a infância Coral revela um forte senso de identidade, assumindo de forma categórica sua identidade negra caribenha. A força de sua identidade é revelada, por exemplo, através de sua atitude perante o racismo da família do futuro marido, que vê no matiz mais escuro de sua pele um sinal de inferioridade, diante do qual ela não se intimida, zombando de suas atitudes preconceituosas. Sua narrativa também não revela o deslumbramento característico de tantos imigrantes que após um longo período vivendo nos Estados Unidos (mesmo sendo discriminados por sua condição) se deslumbram com o fascínio que a América das oportunidades exerce. Coral, ao contrário, não se permite ser assimilada pela ideologia do

‘Outro’, não há sinais desse fascínio sobre sua identidade e, ao contrário do filho e da nora, ela não se deixa influenciar por comparações que inferiorizam sua Jamaica natal.

Outro paradigma rompido por sua narrativa é o da associação do homem negro à falta de inclinação para o trabalho, demonstrando como a força do discurso colonial, expressa nas narrativas dos conquistadores e nas pinturas do encontro do colonizador com o colonizado primitivo, colaboraram para perpetuar uma imagem essencialista do negro, como se a cor da pele já ditasse seu comportamento. As características e ações vinculadas pela personagem Coral constituem-se no primeiro passo para recuperação do senso de identidade de Faith, que com a tia aprende a resistência. A narrativa de Coral contribui para a quebra paradigmas muito fortemente arraigados na mente de Faith, entre eles a imagem da Jamaica associada ao subdesenvolvimento, pobreza, doença e a imagem do negro, com o qual até então não se identifica, associada à preguiça e à falta de cultura. A peculiaridade do racismo entre os negros jamaicanos lhe revela também outro dado importante acerca das ligações entre o colonialismo e o racismo, qual seja a influência da miscigenação no complexo sistema de estratificação da sociedade jamaicana.

#### **4.3.2 A história de Eunice - protótipo da persistência do sujeito diaspórico**

Enquanto Coral é retratada como a mais esforçada das irmãs, Eunice é por ela descrita como a mais próxima do estereótipo do europeu branco – nariz reto, herança do pai, cabelos longos, negros, ondulados e maleáveis, corpo esbelto e belas pernas – são as características físicas que diferenciam Eunice das irmãs Mildred e Coral. Eunice é a primeira das irmãs a deixar a Jamaica para morar em Nova Iorque, onde teria a incumbência de tomar conta de sua tia-avó, Myrtle, que migrara para os Estados Unidos para se casar com um negro americano e nunca mais retornara à Jamaica. Sem filhos e já em idade avançada, Myrtle convida Eunice para morar com ela em Nova Iorque, onde descobre que o convite implicava tomar conta da tia-avó cheia de manias, na promessa de herdar tudo o que ela possuía.

O contato com a vida noturna em Nova Iorque provoca mudanças no comportamento de Eunice, contrariando a tia-avó que, após conhecer um homem mais jovem, decide se casar, dirimindo a promessa que fizera a Eunice, a qual perde a herança e a moradia na casa da velha senhora. Ao contrário do que queria sua mãe, Eunice não volta para a Jamaica, muda-se para uma pensão, começa a trabalhar como costureira e conhece Earl Harrington, um imigrante jamaicano, com quem se casaria mais tarde. Após uma crise financeira, que os faria passar frio no rigoroso inverno de Nova Iorque, o casal decide mudar-se para Califórnia, onde

consegue estabilidade financeira – Eunice no trabalho de professora e Earl no ramo da carpintaria – fato comprovado por Gloria, a nora de Coral, que os visitara na América. A mãe de Earl se junta ao casal, anos mais tarde, e fica sob os cuidados de Eunice após a morte do filho decorrente de um ataque cardíaco fulminante.

A história de Eunice também é emblemática da imigração jamaicana, mas sob um prisma diverso daquele representado por suas irmãs Coral e Mildred. A ida de Eunice para a América, ainda muito jovem, não fora planejada, como no caso de Coral, para suprir necessidades financeiras, nem como no caso de Mildred, para realizar um sonho antigo. O pedido da tia-avó a leva à Nova Iorque onde as obrigações domésticas impostas pelo convite a fazem querer recuar. Contudo, o charme e a agitação da Era do Jazz, na sociedade americana pós-guerra, a deslumbram:

Eunice começou gostar de Nova Iorque. ‘Sua cabeça virou’. Ela gostava de música – ela gostava de jazz e de dança e ia assistir Louis Armstrong e sua banda All Star e Nat King Cole no Teatro Apollo. Ela gostava de ficar na rua até tarde, bebendo Bourbon no Small’s e depois ia dançar no salão do Savoy. Ela tinha um grande número de admiradores. ‘Ela era terrível’ [...] usava batom vermelho, fumava e sempre exalava um cheiro de licor [...] Eunice não estava nem aí – ela era jovem – estava aproveitando a vida agitada.

Eunice began to enjoy New York. ‘Her head was turned’. She liked the music – she liked jazz and swing and would go to see Louis Armstrong’s All Stars and Nat King Cole at the Apollo Theater. She liked to stay out late, drinking Bourbon at Small’s then onto the Savoy ballroom to dance. And she had lots and lots of admirers. ‘She was wild’ [...] she wore red lipstick, she smoked cigarettes and she always had liquor on her breath [...] Eunice didn’t care – she was young – she was living the high life (LEVY, 1999, p. 214-215).

O consumismo desenfreado que dominou a sociedade americana naquele tempo deslumbra a jovem jamaicana acostumada a uma vida simples e limitada pelas regras parcimoniosas estabelecidas por seus pais. Ao mesmo tempo em que é assimilada por alguns aspectos da cultura americana, cedendo aos apelos da música e da vida noturna, ela se mostra aberta à mudanças – ao novo país, à tia cheia de manias, à atraente vida noturna, ao casamento com o músico, imigrante jamaicano, à dificuldade financeira em Nova Iorque, à mudança para Califórnia, à escola de crianças negras e à incumbência de cuidar da sogra após a morte do marido. Eunice é, portanto, a representação literária das novas identidades, surgidas com as misturas culturais, não mais destinadas ao retorno às suas raízes ou ao desaparecimento através da assimilação e da homogeneização, ou ainda ao isolamento em

guetos nos países para os quais migraram. Eunice representa os imigrantes que, dispersados de sua terra natal,

[...] são obrigados a negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimilados por elas e sem perder completamente suas identidades. Elas carregam traços das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas. A diferença é que elas não são e nunca serão unificadas no velho sentido, porque elas são, irrevogavelmente, o produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e, ao mesmo tempo, a várias casas. (HALL, 2006, p. 88-89).

A forma como Hall aborda a questão da identidade desses indivíduos produtos das novas diásporas criadas pela migração pós-colonial, está ligada ao que Homi Bhabha chamou de ‘tradução’, ou seja, a aceitação do fato de que as identidades estão sujeitas à influência da história, da política e das diferenças culturais. Essa visão percebe a inviabilidade das tentativas de retorno às identidades puras e unitárias, como alguns teóricos supunham e como alguns nacionalistas extremos ainda acreditam ser possível. As pessoas que pertencem as chamadas culturas híbridas devem, como pondera Rushdie (1991, apud Hall, 2006, p. 89), “aprender a habitar, no mínimo, duas identidades, a falar duas linguagens culturais, a traduzir e a negociar entre elas”.

Eunice parece representar essas ‘identidades traduzidas’ – apesar de não querer voltar para Jamaica, ela não se deixa assimilar totalmente – ela se encanta com a música negra, após sair da casa da tia vai morar numa pensão no Harlem, casa-se com um negro jamaicano, torna-se professora de uma turma de crianças negras (pois não podia lecionar para crianças brancas), sua residência na Califórnia também é localizada em um bairro de maioria negra. O contato com a comunidade negra nos Estados Unidos, por admiração, no caso da música, ou por força das circunstâncias no caso do trabalho como professora para um grupo exclusivamente negro denota as marcas deixadas pelas raízes em sua vida. Por outro lado, o conforto e a adaptação da vida naquele país a fazem querer ficar:

Eles moravam em uma casa adorável, numa linda parte da cidade, embora todos fossem de cor. A casa tinha jardim e quintal e vizinhos amigáveis que sempre lhes traziam tortas de maçã. Os telefones funcionavam e nunca havia queda de energia. Earl e Eunice tinham dois carros grandes, ambos da Chevrolet, que nunca enguiçavam. Três grandes televisões coloridas [...] uma máquina de lavar automática, uma cozinha planejada com os mais modernos equipamentos [...] Eles não precisavam de nada, nada mesmo. Mas também trabalhavam para a igreja e eram muito respeitados.

They lived in a lovely house, in a lovely part of the city even though everyone was coloured. It had a front and back yard and friendly neighbours who were always bringing over apple pies for them to eat. All the phones worked and the electricity never went off. Earl and Eunice had two big cars, both Chevrolets, that never went wrong. Three big colour televisions [...] an automatic washing machine, a fitted kitchen with all the latest equipment [...] They wanted for nothing, nothing at all. But they also worked for the church and were very well respected (LEVY, 1999, p. 217).

As conclusões que o relato de Coral sobre a história de sua irmã são reveladoras de uma faceta da imigração caribenha divergente daquela vivida pelos pais de Faith, ou seja, a habilidade dos imigrantes de reverter as estruturas de dominação a seu favor. Apesar de não mencionar o racismo enfrentado pela irmã na sociedade americana, cuja história não nega sua existência, o que Coral revela à Faith em sua descrição é a possibilidade de adaptação a diferentes lugares e aos altos e baixos impostos pela vida. Há que se ressaltar os diferentes contextos, pois é sabido que as lutas raciais nos Estados Unidos e na Inglaterra não se deram da mesma forma. Enquanto Eunice encontra, no contexto norte americano, espaço para progredir em meio à classe média negra, no contexto britânico esse espaço não se abre à Faith. Guardadas tais proporções, a persistência que Faith aprende através da história de Eunice, falta-lhe quando, ao identificar-se com Yemi e perceber que sua cor dérmica a tornava alvo de discriminação, recolhe-se ao escuro de seu quarto, paralisada, sem conseguir reagir. A história de Eunice, portanto, é metonímica das novas identidades propensas a uma maior tolerância e adaptação à diversidade e às adversidades impostas pela vida, em oposição àquela identificação fixa com a comunidade britânica que Faith até então acreditava possuir.

#### **4.3.3 A história de Grace e a influência do discurso hegemônico**

Nascida no norte da Jamaica, a avó materna de Faith, Grace Hilton, era a mais velha das duas filhas do casal Cecilia Livingstone e Benjamin Nelson Hilton. A irmã Hester, anos mais jovem, é a menina dos olhos da mãe e sua pele clara, nariz afinado e lábios delicados a assemelhavam ao pai e a diferenciavam de Grace, cuja pele escura, nariz grande e lábios grossos colocavam em dúvida se eram filhas do mesmo pai. O preconceito da mãe, a obriga a separar-se de Nathaniel, sua paixão da juventude, casando-se mais tarde com William Campbell, cuja pele cor de caramelo e a fama de trabalhador foram os motivos que fizeram com que sua mãe incentivasse a união.

De personalidade introvertida e sem manifestações derramadas de afeto, a vida de Grace é marcada pelo trabalho árduo – afazeres domésticos, o cuidado das filhas, confecção

das roupas da família, produção de chocolates vendidos na loja construída pelo marido, no mesmo terreno onde haviam erguido sua casa própria e a igreja, numa mudança constante de religião à medida que ascende socialmente. Da união de Grace e William nascem Coral, Muriel (falecida na infância), Eunice e Mildred, cujos destinos as distanciam da casa paterna, cada uma seguindo seu rumo – Eunice muda-se para Nova Iorque, Coral vai estudar em Kingston e depois migra para os Estados Unidos e Mildred vai para Inglaterra. A não adaptação dos filhos de Coral à vida nos Estados Unidos os traz de volta à casa da avó, preenchendo o vazio deixado pelas filhas, e ocupando-a com os cuidados com as crianças. A saúde debilitada a deixa de cama, aos cuidados do esposo, que toma conta dela até a morte. Trabalho árduo, religiosidade e preconceito racial são elementos que se destacam na história de Grace.

A exemplo da narrativa de Coral, a história de Grace também é marcada pelo trabalho desde a infância. Preterida pela mãe, cuja preferência por Hester a poupava dos afazeres domésticos, Grace era responsável pela execução das tarefas da casa. Ao casar-se com William, já com um senso de responsabilidade bastante arraigado em seu modo de agir, além dos afazeres domésticos, Grace também se dedica à produção dos chocolates vendidos na loja do casal. Essa imagem, portanto, reforça para Faith a importância da mulher na economia doméstica naquele contexto, reiterando um dado que a narrativa de Coral já expusera – a quebra do paradigma da indisposição nata dos negros para o trabalho.

Outro fator marcante em sua trajetória é a interferência do preconceito racial da mãe que, casada com um descendente de escoceses, via na cor mais escura da pele de Nathaniel um empecilho na escolha de Grace – “Ela dizia que os familiares de Nathaniel eram simples cortadores de cana. Que ele era muito rude, muito pobre, muito escuro, muito ignorante para a filha dela”. “She said that Nathaniel’s family were only cane cutters. That he was too rough, too poor, too dark, too ignorant, for her daughter” (LEVY, 1999, p. 229). A submissão de Grace a faz desistir de esperar Nathaniel, que é convocado para lutar na Primeira Grande Guerra, casando-se com William, de quem a mãe tinha uma visão bem mais positiva: “Ele era tão instruído que conseguia ver as horas em seu relógio [...] ele era confiável e trabalhador. E, porque ele tinha pele clara da cor de caramelo e cabelos negros e encaracolados”. “He was educated enough to be able to tell the time from his watch [...] he was trustworthy and hardworking. And, because he had a light skin the colour of caramel and black curly hair” (LEVY, 1999, 230). Nathaniel e William simbolizam, na narrativa, resíduos da educação colonial. A pedagogia britânica de preferência aos ‘brancos’ faz com que a família de Grace rejeite Nathaniel por sua negritude mais acentuada, o que em sua concepção o faz ignorante



demais, rude demais e pobre demais para sua filha Grace. A cor dérmica mais clara de William, por outro lado, lhe confere, na concepção da família de Grace, confiabilidade, inteligência e disposição para o trabalho árduo.

O racismo da família de Grace não diverge muito daquele que, uma geração mais tarde, discriminaria sua filha Coral, não aceita pela família de seu marido Oscar. No caso de Grace, porém, a submissão às imposições da mãe a faz aceitar a ideia de casar-se com o homem que a mãe escolhera – o que reitera para Faith a forma como se opera a discriminação na Jamaica. Estivessem na Inglaterra, não importaria o matiz da pele, todos seriam vistos (como) e discriminados (por) serem negros, mas na Jamaica a influência da cultura branca europeia deixou esses resquícios nas miscigenações que ali se originaram.

A história da avó de Faith também está conectada à um dado relevante acerca da influência da colonização britânica na história do Caribe, através das revelações de Coral sobre as circunstâncias da ida de Nathaniel para a guerra para lutar pela Inglaterra:

Nathaniel se voluntariou para se juntar ao exército e lutar na Primeira Guerra Mundial. Ele disse que a ‘Pátria-Mãe’ o estava chamando, que a ‘Pátria-Mãe’ precisava dele, que ele devia lutar por sua ‘Pátria-Mãe’. Ele se alistou no Regimento das Índias Ocidentais [...] Grace achou que ele iria cozinhar e lavar enquanto estivesse lá, mas o fizeram lutar [...] Nathaniel retornou para Jamaica depois da guerra e foi procurar Grace [...] ele tinha perdido a mão esquerda – seu braço terminava em um toco abaixo de seu cotovelo e ele mancava.

Nathaniel volunteered to join the army and fight in the First World War. He told Grace that the ‘Mother Country’ was calling him, that the ‘Mother Country’ needed him, that he must fight for his ‘Mother Country’. He joined up into the British West Indies Regiment [...] Grace thought he would mostly cook and wash for everyone while he was there, but they made him fight [...] Nathaniel returned to Jamaica after the war and went to look for Grace [...] his left hand was missing – his arm ended in a stump below his elbow and he walked with a limp (LEVY, 1999, p. 230-232).

Não bastasse a dominação exercida pela Grã-Bretanha dentro do território de suas colônias, também houve, durante a Primeira Guerra Mundial, o alistamento de homens provenientes das nações que estavam sob seu domínio para lutarem pela Inglaterra. Homens que, a exemplo de Nathaniel, provinham de uma nação que não tinha nada a ver com as guerras que a Inglaterra travava, mas que, subservientes ao regime colonial, foram recrutados para lutar pela metrópole. Acreditando nas propagandas que clamavam por sua participação na luta lado-a-lado com os soldados ingleses, aparentemente elevando-os ao mesmo patamar, quando, na verdade, queriam aumentar o contingente de homens lutando a seu favor, muitos morreram na guerra, ou dela retornaram mutilados, como no caso de Nathaniel. Esse dado

reforça um fato importante durante o domínio da Inglaterra sobre suas colônias – a maneira como o discurso colonial foi usado para beneficiar a Inglaterra, durante a Primeira Guerra Mundial, quando o domínio de seu império já começava a se abalar pelos movimentos de resistência por parte dos povos colonizados. Percebe-se, ainda, a traição da Inglaterra perante esses soldados recrutados das colônias – a falta de assistência a que foram relegados ao final da guerra reitera o descaso da metrópole para com os povos colonizados. Desprovidos de humanidade, outremizados pelo poder colonial, esses soldados foram abandonados à própria sorte por não mais servirem aos propósitos da Inglaterra.

Parte de uma geração que viveu sob o domínio inglês no Caribe, Grace também tipifica a influência da cultura hegemônica nos costumes do povo colonizado – em sua narrativa, a religião do ocidente é um exemplo dessa influência. Sua experimentação religiosa é marcada por uma tentativa de se integrar à comunidade, porém, suas observações acerca dos ritos e de seus frequentadores brancos apontam a manifestação de sua subjetividade. A não adequação aos rituais demonstra a força da cultura caribenha em sua formação, daí o estranhamento sentido em relação às cerimônias das igrejas europeias com as quais tem contato.

Ela parou de frequentar a ‘Wesleyan Church’ e tornou-se membro da Igreja Batista. Mas ela achou a congregação um tanto exaltada e barulhenta. Então ela se tornou Adventista do Sétimo Dia. Mas a celebração dos sábados não se adequava a ela. Ela queria tentar os Anglicanos – a igreja da Inglaterra, mas os achava muito brancos, muito ricos para aceitá-la. Então ela voltou novamente para a ‘Wesleyan Church’ – uma Metodista. ‘Minha mãe estava sempre lendo sua Bíblia – sempre lendo sua Bíblia’.

She stopped going to the Wesleyan Church and became a Baptist. But she found the congregation a little boisterous and noisy. So she became a Seventh Day Adventist. But the Saturday services did not suit her. She wanted to try the Anglicans – the church of England, but she thought them too fair-skinned, too rich to accept her. So she returned again being Wesleyan – a Methodist. ‘My mother was always reading her Bible – always reading her Bible’ (LEVY, 1999, p. 231).

Acreditando que a sociedade colonizada é carente de valores, em função de seus costumes e ritos pagãos, os colonizadores tentaram impor sua religião cristã, como se fosse um antídoto contra o mal que os povos colonizados representavam. Em *Os Condenados da Terra*, Fanon aborda a forma como a religião dos brancos se estabelece nas colônias:

Uma igreja nas colônias é uma Igreja de brancos, uma igreja de estranhos. Ela não chama o homem colonizado para o caminho de Deus, mas para o caminho do branco, o caminho do senhor, o caminho do opressor. E como

sabemos, nessa história há muitos chamados e poucos escolhidos (FANON, 2006, p. 60).

A religião é, portanto, uma das armas que o colonizador usa para impor seu poder. Convencendo o povo colonizado de sua condição de pecado e de que a Bíblia é sua salvação, a religião do branco é colocada como um antídoto que tirará o colonizado de sua condição de essência do mal. A doutrina cristã é uma das estratégias de opressão empregadas pelo empreendimento colonial, na medida em que, além de banir os credos e ritos dos povos colonizados, faz uso da religião para fins outros que não o espiritual. Sob o disfarce da fé, a religião constitui-se em uma arma para manter o colonizado sob o domínio político do branco, colocando como pecado qualquer forma de contestação da ordem ali imposta. No caso de Grace, as várias religiões ocidentais as quais tenta se adequar, ilustram a extensão da propagação da religião cristã no Caribe durante a colonização – Wesleyan Church, Batista, Adventista do Sétimo Dia, Igreja Anglicana... Um sem fim de opções que lhe inculcam a culpa dos sofrimentos que passa na vida. Percebe-se, nesse sentimento de culpa, um resíduo da religião colonial: “Quando Muriel morreu, ela pegou sua Bíblia, sentou embaixo de uma árvore distante e a leu por um dia e uma noite. Ela disse que era ela que o Senhor Deus estava punindo”. “When Muriel died, she took her Bible to a far tree and sat reading it for a day and for a night. She said it was her the Lord was punishing” (LEVY, 1999, p. 234).

O texto narrado por Coral parece deixar transparecer dois itens importantes e, ao mesmo tempo contraditórios, acerca do empreendimento colonial – a religião é instrumento usado pelos colonizadores para reduzir o colonizado à ‘outro’ para que ele possa ser manipulado. Contudo, Grace parece representar a dificuldade do colonizado em aceitar internamente a fé cristã e suas consequências, pois apesar de não se separar de sua Bíblia, a migração de uma igreja para outra parece denotar sua insatisfação com tal imposição.

A trajetória de Grace revela para sua neta dados acerca das relações de dominação exercidas pela Inglaterra na Jamaica e, por extensão, em suas outras colônias. A voz de Coral narrando a história da mãe mostra a Faith o ponto de vista do colonizado, uma versão dos fatos diferente daquela a que tivera acesso nas escolas da Inglaterra. A história da avó é representativa de como o poder controlador do discurso hegemônico é capaz de produzir ‘verdades’ e tornar o desejo dos colonizadores uma realidade – confirmando, dessa forma os valores europeus como a religião, a democracia, a justiça, a razão, o preconceito, os pressupostos, como se fossem verdades absolutas. Como pondera Bonnici (2005, p. 24), “O discurso eurocêntrico que dominou o mundo colonial e pós-colonial ainda mantém resíduos profundos, notoriamente de difícil extirpação, na mentalidade colonizada”.

#### 4.3.4 A história de William e os resquícios do colonialismo em solo jamaicano

William Campbell é filho de um escocês dos cabelos vermelhos com uma negra jamaicana, descendente de mãe escrava. Seu pai, James Campbell, segundo filho de uma família numerosa, vê na chance de ir para a Jamaica a oportunidade de fazer fortuna e retornar para a Escócia, como era comum naquele tempo. Sua tarefa no Caribe era fiscalizar o serviço dos negros numa fazenda de plantação de cana, onde conhece Amy, a mãe de William que era empregada na casa da fazenda. Da união dos dois nascem, além de William, Rosemary e Matilda, cuja educação rígida e o biótipo com traços ‘caucasianos’ os restringem do contato com pessoas de pele mais escura, consideradas inferiores e indignas daqueles descendentes de escoceses.

William aprende com James o ofício de fazer cestos de bambu que, vendidos para os pescadores locais, ajudava no sustento da família. Aos dezenove anos, para o orgulho do pai, é convocado para trabalhar no canal do Panamá, onde é alocado para o trabalho nas lojas de suprimentos. Anos mais tarde retorna para a Jamaica com o sonho de tornar-se dentista, ideia logo rechaçada pelo pai que sempre achara que dinheiro gasto com os estudos era dinheiro perdido e que o filho deveria aprender a consertar sapatos. Após a morte do pai, sua mãe retorna para a casa da fazenda onde trabalhara, mas William não a acompanha e usa as economias conseguidas com o trabalho no Panamá para comprar seu próprio pedaço de terra. Nessa propriedade, constrói a casa onde moraria com Grace e suas filhas, além de cultivar o solo e criar gado para prover a família. O solo empobrecido não é produtivo o suficiente e após alguns percalços financeiros resolve seguir o conselho do pai e começa a trabalhar com conserto e confecção de calçados de couro. Contudo, com o passar do tempo se vê obrigado a encerrar os negócios de sua empresa, pois não se rende a invasão dos sapatos de lona, cujo preço inferior conquista os compradores fazendo com que seus produtos de couro percam mercado.

Desistir ou persistir parece ser o dilema enfrentado por Faith diante dos problemas, sendo a primeira opção sua escolha mais comum. As dificuldades no mercado de trabalho são um exemplo dessa atitude, pois apesar de sua luta por agência, seus silêncios mediante as barreiras demonstravam sua falta de persistência. Nesse sentido a trajetória de seu avô William Campbell preenche uma lacuna importante na história de Faith, qual seja a ideia de que o colonizado não desiste. Nas colônias as pessoas tiveram que aprender a arte da persistência, pois as dificuldades que o sistema colonial lhes impunha eram muitas e a luta pela sobrevivência implicava em muito esforço.

William era o melhor aluno da escola e sua professora achava que ele devia continuar seus estudos [...] Mas seu pai não achava que escola ajudaria seu filho [...] William começou a trabalhar [...] Eles começaram vender cestos de pesca de bambu para outros pescadores [...] William tinha dezenove anos quando seu pai lhe disse que ele deveria procurar trabalho na construção do Canal do Panamá [...] Quando, alguns anos mais tarde, ele retornou à Jamaica ele queria estudar para ser dentista. Mas seu pai não aprovou [...] Ele disse à William que ele deveria aprender a consertar sapatos [...] James morreu de febre [...] William não queria voltar a trabalhar na casa da fazenda. Ele trabalhava no que podia à espera de um pedaço de terra – terra que pudesse comprar com o salário do Canal do Panamá.

William was the best pupil at his school and his teacher thought he could continue his education [...] But his father did not believe education would help his son [...] William started to work [...] They began to sell the bamboo fishing pots to other fishermen [...] William was nineteen when his father told his son that he should find work on the construction of the Panama Canal [...] When, a few years later, William returned to Jamaica from Panama he wanted to train as a dentist. But his father did not approve [...] He told William he should learn to fix shoes instead [...] James died of a fever [...] William would not go back to working on the estate. He took jobs anywhere he could in the district and waited for land to come up for sale – land he could purchase with the Panama Canal wages (LEVY, 1999, p. 242-245).

A insistência do pai na ideia de ensinar ao filho um ofício, além de revelar sua influência cerceadora nas escolhas de William, demovendo-o da ideia de estudar e tornar-se dentista, também revela sua visão mais experiente acerca da forma como a divisão de classes dificultaria a ascensão social do filho naquela sociedade. O episódio lança luz sobre a relação entre colonialismo e capitalismo que se estabelece a partir do período colonial quando, pautados nas teorias raciais, ambos se apropriam do trabalho dos povos colonizados. Loomba (2005, p. 111) pondera que “alguns críticos sugerem que as hierarquias raciais são a ‘fórmula mágica’ que permite ao capitalismo expandir-se e encontrar toda mão de obra necessária a custos mais baixos”. Para a autora, a força das relações raciais foi de tamanha contribuição para expansão do capitalismo que a desvalorização da mão de obra dos escravos negros ainda assombra seus descendentes. As oportunidades oferecidas aos negros, dentro e fora das ex-colônias, demonstram, através de salários mais baixos e oportunidades mais escassas, que as desigualdades consolidadas no período colonial continuaram sendo a base para as disparidades entre negros e brancas.

As visões de William e do pai se contrapõem, pois, apesar de ouvir os conselhos do pai, o jovem não se acomoda diante da necessidade de mudança imposta pelas dificuldades financeiras, sempre buscando novas fontes de sustento para si e para sua família. “Sem visão

as pessoas perecem” é o lema de William, revelando-nos outro dado importante acerca do povo jamaicano, qual seja sua persistência e capacidade de adaptação às novas circunstâncias como forma de resistência às faltas de oportunidades com as quais tem que conviver. Marca de sua persistência é o fato de que nem a morte do pai o faz perecer e, contrariando a lógica, ele não retorna à fazenda onde trabalhava como a mãe o faz. William aceita toda e qualquer proposta de trabalho e investe as economias que trouxera do Panamá na compra uma propriedade rural. Além de marca de persistência, as atitudes de William corroboram com a quebra de paradigma do negro preguiçoso, tão presente nos textos oficiais e nas gravuras de livros didáticos que atribuem aos nativos o rótulo de preguiçoso em oposição ao colonizador que labora sem cessar nas terras das colônias. Bonnici (2005, p. 42) pondera que “As imagens negativas dos nativos e de sua cultura e as representações positivas do colonizador são inculcadas nos nativos para uma radical mudança de mentalidade e sua completa sujeição”. Essa sujeição é subvertida na narrativa de Levy pela figura de William, cuja luta por agência através do trabalho em suas terras é a forma de resistência por ele usada, quebrando o estereótipo que prega a tendência do negro ao marasmo e ao comodismo:

A terra tinha árvores – laranjas limões e coco. William plantou bananeiras *ackee* e tamarindo. Ele cavou a terra e semeou batatas doces. Comprou cabras e galinhas. Comprou sementes de café que ele mesmo torrava e moía e grandes sacos de açúcar que ele colocava em embalagens menores. Ele construiu um barraco na frente da propriedade [...] onde abriu uma loja e encheu as prateleiras com os produtos que cultivava, moía e ensacava. E na outra parte da propriedade – a terra que chamavam Amity – ele cultivou coco, inhame e batata doce e criou gado. Ele vendia o leite do gado na loja e a carne era vendida para um açougueiro.

The land had trees – oranges, lemons and coconuts. And William planted bananas, an *ackee* and a tamarind tree. He dug the earth and sowed in sweet potatoes. He bought goats and chickens. He bought coffee beans that roasted and ground himself and big bags of sugar that scooped into smaller bags. And he built a shack at the front of the land – he built it himself without the help of the young men from the district. He opened it as a shop and stacked the shelves with everything he grew, grounded and bagged. And on his other piece of land – the land they called Amity – he grew coconuts, yams and sweet potatoes and he kept cattle. He sold the milk from the cattle in the shop and the meat from the cattle to a butcher (LEVY, 1999, p. 246).

O esforço de William é metonímico da capacidade de luta por agência do sujeito pós-colonial, apesar das limitações exercidas pela influência do poder hierárquico do colonizador. Seria ingênuo, contudo, crer que os efeitos do colonialismo tenham terminado com a independência das colônias sem deixar resquícios e que as estratégias de resistência

encontradas pelos povos outremizados tenham sido suficientes para apagar as marcas da exploração nas pessoas e nas sociedades que dominaram. Além da influência cultural e política, outra marca profunda do colonialismo se fez sentir no meio ambiente, através de alterações irreversíveis na flora e na fauna nativas das regiões exploradas, tanto pela introdução de plantas e animais exóticos, com o intuito de alimentar os exércitos que lá se estabeleceram, quanto pela exportação das riquezas locais para a metrópole. No caso do Caribe as grandes extensões de terra usadas para a monocultura canavieira, matéria prima para produção do açúcar que adoçaria o chá dos ingleses, empobreceu os solos jamaicanos de forma dramática. Bonnici (2005, p. 24) pondera que “não se pode negar que as secas no nordeste brasileiro e na África subsaariana são o resultado da produção colonial para alimentar as metrópoles europeias”. O uso abusivo do solo deixaria aos caribenhos grandes extensões de terras improdutivas, desprovidas de nutrientes, não permitindo que outras plantações ali vingassem. A consequência dessa falta de preocupação com os recursos naturais durante o domínio imperial é tipificada pela narrativa de William, cuja propriedade não demoraria muito em mostrar sérios sinais de improdutividade:

Porém, em poucos anos os cocos começaram a cair das árvores, amarelados e com cheiro adocicado de podridão. As batatas doces eram esmagadas e desintegradas em lama à medida que ele as puxava da terra. A terra estava exausta e produzia bananeiras sem frutos. E nas árvores cítricas as frutas não amadureciam, mas apodreciam onde caíam. Naquele tempo William teve que achar um emprego.

But some years the coconuts fell from the trees yellowing soft and smelling of sweet decay. Or the sweet potatoes squelched and disintegrated to mud as he pulled them from the earth. The land was exhausted and produced banana trees with no fruit. And citrus trees where the fruit did not ripen but rotted where it fell. At this time William had to find a job (LEVY, 1999, p. 246).

A tentativa de cultivar a terra não é frustrada por falta de esforço de William, cuja trajetória prova o contrário, mas pela resposta negativa dada por aquela terra desprovida de nutrientes para frutificar qualquer plantação que ali fosse semeada. Dessa relação de exploração com que as terras das colônias foram exauridas em sua fonte de riquezas e transformadas pela experiência da ocupação colonial, Alfred W. Crosby (1986) cunhou o termo Imperialismo Ecológico, para abordar as alterações que as invasões coloniais provocaram no meio ambiente. De acordo com sua tese, “o imperialismo não só alterou a estrutura cultural, política e social das sociedades colonizadas, mas também devastou a ecologia colonial e os padrões de subsistência tradicionais” (ASHCROFT, et al. 1998, p. 76).

Terras infrutíferas, poucas opções de trabalho e empobrecimento da economia local foram os legados deixados pela metrópole nas colônias onde, nem a independência política extirparia sua influência na economia caribenha (DAVIS, 2001; GARRARD, 2006; HUGGAN & TIFFIN, 2010; ROY, 2004).

A força econômica da metrópole também é retratada na narrativa de William quando, após a constatação da improdutividade de suas terras, se vê obrigado a procurar outras fontes de renda e tenta competir no mercado de calçados. A entrada dos sapatos de lona no mercado local é o fator preponderante para o fracasso de seu empreendimento, pois seus sapatos de couro não tinham preços competitivos como os de lona, cuja matéria prima e mão de obra empregadas eram mais baratas: “A empresa de calçados de William ruiu quando os sapatos de lona começaram a ser produzidos. Eles eram bem inferiores aos sapatos artesanais de couro fabricados por William. Mas eram muito mais baratos para comprar porque sua fabricação era mais barata”. “William’s shoe business collapsed when shoes made from canvas began to appear. The canvas shoes were inferior in every way to William’s handcrafted all-leather shoes. But they were much cheaper to buy because they were much cheaper to make” (LEVY, 1999, p. 247). O apelo dos calçados de lona representa a força da influência dos produtos oriundos dos grandes mercados internacionais, cujos preços mais baixos os tornam mais atraentes aos consumidores do que os oferecidos pelos pequenos fabricantes que não conseguem com eles competir pela impossibilidade de baratear sua produção.

Diante da perda de clientela, William se vê mais uma vez diante do dilema – desistir ou persistir. Ao contrário do que possa sugerir, a opção por fechar as portas de seu empreendimento, não se sujeitando aos apelos do mercado capitalista, William demonstra sua resistência a situação hegemônica que a invasão dos produtos estrangeiros representa. A narrativa de William é, portanto, uma denúncia da forma como o colonialismo espoliou as riquezas do Caribe, não deixando nem terra nem indústrias que pudessem suprir as necessidades financeiras dos jamaicanos. Dados como esses são omitidos pela história oficial da Inglaterra, mas são profundamente marcados na memória coletiva dos jamaicanos que tiveram que aprender a resistir frente as derrotas que o fantasma do colonialismo insistia em lembrar. Assim, a história do avô reitera o que a narrativa de sua tia Coral já havia demonstrado – a forma como nas colônias as pessoas tiveram que aprender a persistir para sobreviverem. O Caribe a que Faith tem acesso através da história do avô é bastante distinto da imagem das ilhas ensolaradas mostradas nos guias turísticos. A Jamaica descrita pela tia Coral é a terra abandonada pelos ingleses que, após tomarem suas riquezas, deixaram como



herança um enorme saldo devedor, numa economia em luta contra as dívidas e pela competição no mercado global, dominado pelas nações hegemônicas.

#### **4.3.5 A história de Cecelia – protótipo da miscigenação na Jamaica**

A trajetória de Cecelia Livingstone é marcada por infelicidade, pondera Vincent ao narrar para Faith a história de sua bisavó. Neta de uma escrava e de um fazendeiro inglês, filha de Katherine Livingstone, que morre ao lhe dar à luz, Cecelia e a irmã Myrtle são entregues aos cuidados da avó que morre pouco tempo depois. Enquanto Myrtle deixa a casa para começar uma nova vida na América, Cecelia permanece na Jamaica, trabalhando como doméstica na casa da fazenda que pertencera ao avô inglês. Após o nascimento de Grace, cujo pai também é desconhecido, Cecelia conhece Benjamin Nelson Hilton, filho de um feitor irlandês de uma negra jamaicana, cuja prole se espalhou pelo mundo. Cecelia adota o sobrenome de Benjamin dizendo que se casara com ele, o que não seria possível, pois ele tinha outra família em Cuba, onde passava parte de seu tempo trabalhando. Após várias tentativas de engravidar, todas frustradas por abortos espontâneos, Grace ‘adota’ uma criança trazida por Benjamin, que na verdade era sua filha e da esposa cubana com a qual tinha oito outros filhos. ‘Menina dos olhos de Cecelia’, Hester é criada como sua filha, apesar da nítida diferença física provando o contrário.

Aos quinze anos, Hester fica grávida de um ‘mulato’ da Martinica que vai embora sem dar notícias e, tempos depois, conhece Augustus Pitt, um enganador e preguiçoso, com quem foge deixando o filho Nelson para Cecelia criar. O esforço e a perseverança da avó e do neto fazem com que o garoto progrida e, ao tornar-se adulto, Nelson migra para os Estados Unidos, de onde manda ajuda financeira para a avó. Uma correspondência informando sobre o casamento do neto a enche de orgulho e planos de viajar para a América, planos que são frustrados por uma segunda carta onde o neto pede a avó para não comparecer na cerimônia, pois sua origem negra era desconhecida para a família da noiva, que poderia não aceitar sua condição. Cecelia enterra a foto do neto no quintal de sua casa. Ela morre, aos cuidados de Grace, a filha que sempre fora preterida, abandonada por Benjamin, que morrera em Cuba, por Hester, a filha adotiva que desaparecera sem deixar rastros e por Nelson que, após a referida carta, nunca mais dera notícias. Cecelia foi uma mulher infeliz.

A história de Cecelia retrata dois pontos importantes da história da colonização britânica na Jamaica: a falta de assistência da Inglaterra aos seus colonos e a forte miscigenação decorrente das presenças africanas, europeias e americanas naquele território.

No que concerne ao tratamento dispensado pelos ingleses aos seus ‘filhos jamaicanos’, sua trajetória é protótipo da falta de assistência social e econômica a eles dispensada durante e após o período de exploração colonial. No século XVIII, grandes extensões de terra foram usadas para o cultivo de cana de açúcar para satisfazer a demanda dos países europeus, com base no sistema de escravidão. A abolição da escravatura em 1834 não modificou muito a situação nos campos de trabalho, pois, para os trabalhadores contratados, a agricultura continuava a única opção de sobrevivência. Ao contrário da metrópole, onde os centros urbanos ofereciam alternativas de trabalho, no Caribe as oportunidades eram poucas e a falta de experiência de homens que haviam trabalhado a vida inteira na agricultura tornava a situação ainda mais difícil. A falta de uma base industrial e a venda da produção agrícola a baixos preços, já que a metrópole que explorava não os compraria a preços elevados, tornou a economia caribenha dependente da agricultura. Portanto, durante o domínio imperial não houve nas colônias nenhum crescimento econômico, uma vez que a produção de açúcar era controlada pelos governadores coloniais, o que deixou o Caribe desprovido de capital para investir em indústrias.

A independência política, ocorrida na década de 1960, não se traduziu em mudança nesse panorama já que a economia dos chamados países do Terceiro Mundo, não deixou de ser submetida às grandes hegemonias financeiras. Percebe-se, portanto, que a preocupação dos europeus vindos para o Caribe era centrada na obtenção de lucros e poder político em benefício da metrópole, através de um discurso manipulador para que os povos colonizados lhes servissem, não lhes dispensando assistência social ou financeira básicas. A história de Cecelia subverte, portanto, a ideia de que a Inglaterra tenha sido a pátria-mãe para os povos que colonizou. Partindo do conceito de ‘mãe’ como fêmea dedicada que dá à luz a um filho o qual provê com alimento, proteção e cuidados necessários para seu desenvolvimento, parece contraditório chamar a metrópole colonizadora de pátria-mãe. No contexto das colônias, poder político e econômico eram as palavras de ordem, sendo as perspectivas dos povos colonizados, durante e após a escravatura, bastante limitadas.

Katherine era filha ilegítima de um fazendeiro inglês. Sua mãe, ‘cujo nome não sei porque estamos voltando ao passado agora!’ ganhou sua liberdade da escravidão quando deu à luz a Katherine [...] Katherine morreu ao dar à luz a Cecelia. As duas meninas órfãs foram criadas pela avó [...] contudo foram abandonadas a própria sorte quando a avó morreu repentinamente de dengue. Cecelia tinha treze anos e Myrtle catorze. Myrtle logo deixou a Jamaica para se casar e começar uma vida nova na América – em Nova Iorque. Cecelia ficou e trabalhou como empregada para os novos donos da fazenda que seu avô, o inglês, tinha vendido.

Katherine was the illegitimate daughter of an English plantation owner. Her mother, ‘whose name I do not know because we are going back in time now!’ gained her freedom from slavery when she gave birth to Katherine [...] Katherine had died giving birth Cecelia. The two motherless girls were brought up by their grandmother [...] however the girls were left to fend for themselves when their grandmother died suddenly from Denghie fever. Cecelia was only thirteen and Myrtle fourteen. Myrtle soon left Jamaica to marry a man and start a new life in America – in New York. Cecelia stayed and worked as a housemaid for the new owners of the plantation that her grandfather, the Englishman, had sold (LEVY, 1999, p. 259).

A providencial ‘liberdade’ concedida à avó de Cecelia após o nascimento de Katherine que morreria durante o parto de sua segunda filha, a morte da avó decorrente da dengue e o abandono das meninas a própria sorte no início de sua adolescência, não são infortúnios do acaso. Esses dados revelam as estratégias de exploração usadas pelos representantes das colônias em solo jamaicano que, no caso das mulheres, vão além da relação hierárquica entre colonizadores e colonizados. Nas colônias, o binarismo centro/margem afetou duplamente as mulheres: primeiramente, por sua posição de sujeito colonizado, cuja cultura e tradições eram consideradas inferiores pelo jugo do europeu colonizador. Além disso, a divisão biológica entre homens e mulheres as fazia inferiores pelo olhar dominador masculino num tempo em que o patriarcalismo imperava ao redor do globo. Simone de Beauvoir fala dessa relação assimétrica entre homens e mulheres, na qual o homem é o SER e a mulher o OUTRO. Devido à divisão biológica que os diferencia, a mulher é construída como ‘outro’, através do olhar masculino que a fixa como inferior. Para de Beauvoir (1980, p. 682) “A mulher não é determinada pelos hormônios ou por instintos misteriosos, mas pela maneira como seu corpo e seu relacionamento com o mundo são modificados pela ação dos outros”.

A partir dessa posição de ‘dupla superioridade’, os europeus viam nas mulheres das colônias fonte de satisfação sexual, descartando-as, sem qualquer assistência quando, como no caso da avó de Cecelia, ficavam grávidas e não serviam mais para o trabalho. O direito a liberdade, seja por concessão dos donos de escravos nas colônias, seja pela posterior lei de abolição da escravidão, não significava ‘poder’ ser livre, pois nem homens, nem mulheres, tinham de onde tirar o sustento fora das fazendas onde trabalhavam, acabando por permanecerem com os antigos donos.

Nas colônias os latifúndios escravagistas persistiram e continuaram a se expandir por um longo tempo. No mundo pós-colonial o modo de produção capitalista não apagou as formas pré-capitalistas de produção, numa relação que não pode ser vista como simples coexistência, mas como uma articulação baseada numa relação de dominação: “É de interesse

do capitalismo que certas estruturas sociais mais antigas não sejam totalmente transformadas, e certas formas antigas de exploração baseadas em hierarquias raciais e étnicas continuem disponibilizando mão de obra barata” (LOOMBA, 2005, p. 113). Esses dados, aplicados a narrativa das três gerações de mulheres Jamaicanas – Cecelia, sua mãe e a avó escrava – nos revelam quão intrincada é a relação entre o passado colonial e a situação em que ficou o Caribe, e tantas outras colônias, com o fim do colonialismo britânico. A avó, com uma filha recém-nascida, tornara-se um peso improdutivo, daí a concessão de liberdade. Duas gerações mais tarde, a neta retorna para a mesma fazenda por não ter opção de sobrevivência num território deixado à míngua pelos ingleses. Cecelia é, portanto, o protótipo da continuação da escravidão após sua abolição já que, no papel, a abolição teria dado fim a esse modo de exploração, mas, na prática, a falta de oportunidades de trabalho fazia com que muitos homens e mulheres permanecessem na casa de seus antigos donos, caso contrário não teriam onde morar. Nessa perspectiva, as implicações contemporâneas da escravidão que ainda marcam as Américas são amplamente abordadas nos romances de Caryl Phillips.

Essa atitude do europeu para com o povo jamaicano demonstra que, separados de sua casa e família europeias por um oceano, colonizadores ingleses, além de se apropriarem da força de trabalho dos povos colonizados, também lhes privaram do direito a uma vida digna fora dos limites das fazendas, já que as oportunidades de emprego limitadas ao âmbito agrícola, não lhes davam muitas saídas. Esse dado subverte a ideia de que a colonização seria uma empreitada realizada em nome de uma suposta missão civilizadora do povo inglês, que levaria a ordem e a civilização às nações que, segundo eles, estariam em estágios inferiores de desenvolvimento. Tal missão civilizadora, segundo Bonnici (2005, p. 42), “Foi a justificção moral de ocupação e de invasão, de eliminação de diversas culturas e de degradação de povos inteiros para levar a ordem e a civilização às nações bárbaras”. Contudo, ao desembarcarem na colônia, eram os próprios colonizadores que perdiam sua suposta civilidade no trato com os povos colonizados. A descrição do avô de Cecelia, o inglês Mr. Livingstone corrobora a ironia de tal missão civilizatória, retratando um homem que, em solo jamaicano, age segundo os instintos mais primitivos. Irônico também é a escolha do nome Livingstone, alegoria que a autora do romance faz a um dos maiores exploradores da África – David Livingstone (1813-1873). A exemplo do avô de Cecelia, o verdadeiro David Livingstone partira da Grã-Bretanha numa suposta missão civilizadora com o objetivo de levar o cristianismo e a civilização aos primitivos povos africanos. A história oficial, contudo, refere-se à Livingstone como um heroico explorador, imagem que Levy subverte ao construir a personagem

homônima como um homem que, em solo jamaicano, se despe da moral ilibada deixada na Inglaterra.

Havia rumores que esse fazendeiro inglês – ‘Senhor Livingstone eu presumo,’ – foi pai de várias centenas de crianças nascidas de escravas de sua propriedade [...] Depois que as escravas pariam, o fazendeiro inglês lhes concedia alforria. Consequentemente, ele se afundou em dívidas depois de ter libertado quase todas as mulheres escravas com recém-nascidos, acabou por ficar com uns poucos homens velhos e desdentados. ‘Às vezes eu acho que essas pessoas não eram muito inteligentes [...] Ele vendeu a propriedade e voltou para Inglaterra onde deu início a uma fundação para a reabilitação de prostitutas.

Rumour had it that this English plantation owner – ‘Mr Livingstone I presume,’ – fathered several hundred children by the slave women on his state [...] After the woman gave birth the English plantation owner gave their freedom from slavery. Consequently he ran into serious debt after he had freed nearly all the female childbearing slaves and found himself left with only a few elderly toothless males. ‘Sometimes I think these people were not very bright [...] He sold the plantation and went back to England where he started a foundation for the rehabilitation of fallen women (LEVY, 1999, p. 259).

O comportamento paradoxal de Livingstone revela o falso senso de moral que subjaz o comportamento do europeu na colônia. Em solo jamaicano, despido de qualquer senso de moral, se relaciona sexualmente com tantas escravas quanto seu instinto lhe aprover. Como essas mulheres não são vistas como indivíduos, mas como objetos de dupla função: a satisfação do desejo sexual e o trabalho na casa grande, a gravidez é fator de descarte, já que seu fruto diminuiria sua produtividade. Ao retornar à metrópole esse homem se reveste novamente da moral e da ética que lá havia deixado ao partir para a colônia e funda uma associação de apoio a prostitutas. Suas atitudes trazem à tona o fato de que o discurso colonial, desde a colonização até a subsequente relação entre colonizador e colonizado, sempre esteve impregnado de sexualidade e exotismo. Young (1995) emprega o termo ‘desejo colonial’ para indicar a extensão dessa relação apontando a forma como o discurso colonial é impregnado de imagens de sexualidade transgressiva, de uma obsessão com a ideia de hibridização e miscigenação e com fantasias recorrentes de relacionamento sexual inter-racial. Para ele, a sexualidade é legado direto do discurso comercial que marcou os primeiros encontros coloniais, havendo complementaridade e entrelaçamento entre o tráfico de mercadorias e a sexualidade.

[...] respeitabilidade, casamento, trocas econômicas e sexuais eram intimamente associados, desde o início. A história dos significados da

palavra ‘comércio’ inclui tanto troca de bens como de corpos em atos sexuais. Era portanto totalmente apropriado que as trocas sexuais e seus produtos de miscigenação, que capturam as relações de poder antagônicas de difusão cultural e sexual, deveriam tornar-se o paradigma dominante através do qual o tráfico passional econômico e político do colonialismo foi concebido (YOUNG, 1995, p. 181-182).

A leitura do encontro colonial proposta por Young traz à tona o fato de que o desejo colonial que moveu o Ocidente em sua expansão imperialista trazia, sob o véu da repulsa e aversão do colonizador pelos povos colonizados, uma obsessão e atração pelo outro, pela miscigenação e pelo prazer transgressor do sexo ‘inter-racial’. As teorias raciais do século XIX e os argumentos esdrúxulos sobre a diminuição da fertilidade decorrentes da miscigenação faziam dos relacionamentos ‘inter-raciais’ e da miscigenação proibições cujo risco os tornava mais atraentes. Afinal, fora dos domínios da metrópole e despídos do pudor imposto pela cultura e educação europeias, esses homens podiam exercer seus desejos, livres de qualquer culpa. Nesse sentido, a atitude de Livingstone é metonímica da ação de tantos colonizadores que, ao saírem dos limites geográficos da Europa, desenvolviam seus vícios despídos de qualquer senso de moralidade – estupros, bigamia, paternidade ilegítima, extermínio de populações foram atitudes comuns que europeus de reputação ilibada na metrópole, não tinham receio de praticar fora dos limites do país de origem.

Além de subverter a ideia da colonização como missão civilizatória, revelando-nos estratégias de exploração que a história oficial sempre omitiu, a história de Cecelia traz à tona as intrincadas relações que se escondem por trás das formações populacionais no Caribe. Conquista, exploração, extermínio dos povos nativos, tráfico de escravos para o trabalho nas fazendas canavieiras, trabalho semiescravo com os trabalhadores contratados, são algumas das marcas da violência deixadas no Caribe. Tais marcas fazem da miscigenação caribenha algo bastante peculiar, em função das diversas presenças populacionais que lá convergiram. Segundo Hall (2003, p. 31), “A distinção de nossa cultura (cultura caribenha) é manifestamente o resultado do maior entrelaçamento e fusão, na fornalha da sociedade colonial de diferentes elementos culturais africanos asiáticos e europeus”. A história de Cecelia é o protótipo dessas relações de miscigenação e paternidade ilegítima – neta de uma escrava negra com um fazendeiro inglês bígamo, filha de mãe negra e de pai desconhecido – o pai de Cecelia, na visão crítica de seu primo que narra a história, poderia ter sido qualquer homem: “Katherine poderia ter sido forçada a manter relações sexuais. Ou poderia ter se apaixonado por um homem de fala mansa – um caribenho, ou inglês, irlandês, escocês, indiano ou galês. Nós tínhamos todos eles nessas praias”. “Katherine could have been forced

into liaison. Or she could have fallen for some smooth-tongue man – a West Indian or Englishman, Irish, Scottish, Indian or Welshman. We had them all on these shores” (LEVY, 1999, p. 257).

A visão crítica do primo Vincent nos coloca frente à impossibilidade de abordar a identidade caribenha sem levar em conta a miscigenação resultante da presença de povos de tantas origens naquelas praias. Portanto, no caso caribenho, falar em identidade pressupõe levar em conta as diferenças. Hall (2003) aborda a identidade caribenha em relação a pelo menos três presenças *Presença Africana, Presença Europeia e a Presença Americana*. Apesar de todo caribenho, qualquer que seja sua origem étnica, ser definido em termos de uma suposta origem africana, Hall pondera que falar da raiz africana como a origem da identidade do povo caribenho é atitude bastante questionável. Os quatrocentos anos de deslocamentos e desmembramentos populacionais impossibilitam o retorno a essa suposta origem, pois a ‘África’ original não está mais lá. Ela também sofreu transformações. “A história é, nesse sentido, irreversível” (HALL, 2003, p. 241). A miscigenação foi, sem dúvida, fator preponderante para a formação da identidade do povo caribenho. Embora colocasse em risco a separação entre selvagens e civilizados, binômio essencial para a manutenção da estabilidade do poder colonial, a miscigenação exerceu inegável fascínio sobre os colonizadores, quebrando o paradigma da suposta pureza racial e moral que o colonizador insistia em manter.

Essa miscigenação iniciada com a vinda de escravos africanos perpetuou-se ao longo dos séculos e, a hibridização resultante das diferentes presenças culturais naquele território, resultou numa complexa categorização do povo caribenho de acordo com seus diferentes matizes entre o branco e o negro. A força da miscigenação é reiterada na narrativa de Levy pelas trajetórias da avó materna de Cecelia, durante a vigência do regime de escravidão, de sua mãe que, uma geração à frente, daria a luz a uma filha de pai desconhecido, numa Jamaica ainda sob o domínio da coroa inglesa e a história da união de Cecelia com Benjamin Hilton. Benjamin é filho de uma escrava negra com um irlandês, a esposa que mantém em Cuba é descendente de africanos e espanhóis, e a filha, Hester, adotada como legítima por Cecelia, se envolve com um martinicano com quem tem um filho deixado para a avó criar.

Vincent narra, portanto, a forma como ao longo de quatro gerações, desde a avó de Cecelia até seu neto Nelson, na quarta geração, as conexões entre os europeus brancos e as mulheres negras na Jamaica resultaram em uma mistura que, ao longo das quatro gerações, foi distanciando seus descendentes do estereótipo do negro africano. Porém, na Jamaica, sua pele

branqueada pela miscigenação não é suficiente para que ele ascenda socialmente, sendo sua admissão numa escola católica vetada por alguns pais em função de suas origens:

Nelson foi aceito pela escola. Seu uniforme foi comprado e o valor referente ao ano escolar pago por Cecelia. Mas antes que Nelson frequentasse as aulas, o diretor da escola chamou Cecelia para conversar. ‘E o diretor lhe contou que havia recebido reclamações sobre a admissão de Nelson – que alguns pais brancos não queriam seus filhos se misturando com alguém com origens como as dele. Nelson era filho ilegítimo, disse o homem. O marido de Cecelia era um simples trabalhador doméstico, ele disse, e a avó de Cecelia nascera escrava’ [...] ‘Ele foi tão humilhado [...] Eles não o deixaram atravessar as portas da escola, mesmo tendo dinheiro e a tez. Não – agora ele pertencia a classe errada!’

Nelson was accepted by the school. His uniform was bought and the fees for the year paid by Cecelia. But before Nelson started the head of the school called Cecelia to him. ‘And this headmaster told her there had been complaints about Nelson joining the school – that some white parents did not want their child mixing with someone from Nelson’s background. Nelson was illegitimate, this man said. Cecelia’s husband was only a domestic servant, he told her, and Cecelia’s grandmother was born a slave’ [...] ‘He was humiliated [...] They would not let him through the doors of the school even though he had the money and the complexion. No – now he was the wrong class!’ (LEVY, 1999, p. 266-267).

As limitações que as origens de Nelson impõem para sua ascensão naquela sociedade nos revelam que o peso da cor dérmica transcende o esquema corporal do indivíduo, estendendo-se a sua ascendência. Sua exclusão baseia-se em sua história familiar, cujas conexões com a escravidão são um fato – o homem branco fixa sua identidade no passado de escravidão, identificando-o com seus ancestrais. Pode-se fazer um paralelo da humilhação sofrida por Nelson ao ser rejeitado na escola de brancos com as ponderações de Fanon (2009, p. 329):

O mundo branco, único e honorável, barrou minha participação. De um homem esperava-se comportamento de homem. De mim esperavam o comportamento de negro. Eu gritei uma saudação para o mundo e o mundo barrou minha alegria. Me disseram para respeitar as fronteiras e voltar para o lugar ao qual pertencia.

O não pertencimento de que fala Fanon nos revela como o olhar do branco define a identidade do homem negro, interpelando-o e excluindo-o do convívio com outros brancos. No caso da narrativa de Levy, a exclusão do neto de Cecelia extrapola o postulado de Fanon em função da distância temporal entre ele e a personagem Nelson. Não se fala aqui da exclusão no contexto colonial, mas de gerações subsequentes que, em consequência das



misturas raciais e, portanto, de cor dérmica mais próxima à do branco, parecem estar impregnadas do passado que os condena. Nem a distância temporal que separa Nelson da treta-avó escrava, o coloca no mesmo patamar que os futuros colegas da escola privada que o rejeita. Percebe-se, portanto, quão intrincado é o sistema de estratificação que resultou da miscigenação no Caribe, que liga a cor dérmica ao status social dos indivíduos.

A distância temporal que separa Faith dessas quatro gerações descritas sob o ponto de vista de seu primo Vincent torna suas histórias mais ricas em conexões com o colonialismo sob o olhar do marginalizado – quanto mais se distancia do presente, mais claras vão ficando as conexões entre a Inglaterra natal que a exclui no presente e a Inglaterra que, séculos antes, excluiu o povo caribenho de seu direito à cidadania. Dados omitidos pela história oficial vêm à tona através do olhar crítico de Vincent, o olhar do ‘outro’, implodindo a imagem de pureza moral e racial decantada pelos ingleses. O senso de ‘inglesidade’, tão atrelado ao estereótipo do branco de olhos azuis, é subvertido por tantas misturas ocorridas ao longo do tempo, mostrando a maneira como o povo britânico foi sendo formado através de uma série de conquistas que subjugou povos e culturas em nome de uma missão que não foi civilizadora, tampouco civilizada.

#### **4.3.6 A história de Wade – o complexo sistema de estratificação da sociedade jamaicana**

A história do pai de Faith é narrada por Violet, cuja memória confusa não deixa claro sua conexão familiar com Wade. Violet revela que o bisavô paterno de Faith, Dr Jackson, era um homem branco que tinha esposa e filhos na Inglaterra e que, na Jamaica, mantinha uma segunda “família” com uma mulher negra de nome Mary, com a qual tivera muitos filhos, entre eles, Obadiah Jackson, avô de Faith. Homem de muitas ideias, sua tentativa de tornar-se advogado não se concretiza e Obadiah começa a importar fitas de cabelo da América, vendendo-as em lojas na Jamaica. Assim ele conhece Margaret Little, a avó de Faith, que trabalhava em uma dessas lojas. Afeitos a aparências e a festas da alta sociedade, vistas por Obadiah como oportunidades para bons negócios, o casal restringia as amizades às pessoas de pele mais clara e assim tentam educar os filhos, Donald e Wade.

Donald, o tio de Faith, se junta à Força Aérea e vai para Inglaterra, uma oportunidade de deixar a Jamaica escapando da dominação paterna, enquanto Wade permanece com a família cumprindo uma promessa feita à mãe que temia que o filho seguisse os passos do irmão. Durante a Segunda Guerra, Wade trabalha como escriturário para a Tate & Lyle, trabalho que o pai o força a deixar para trabalhar com ele nos negócios da família. O pai

castrador revela-se um patrão severo, o que influencia na formação do filho que vai se tornando uma pessoa cada vez mais fechada.

Wade conhece Eunice, tia de Faith, e é por ela que se interessa, antes de ser apresentado por Violet à Mildred, sua futura esposa, que o encanta pela determinação em deixar a Jamaica rumo à Inglaterra. Mesmo sem o consentimento dos pais, que não aprovam a união do filho com uma mulher de pele mais escura, Wade se casa com Mildred e os dois vão para Inglaterra, onde se juntam a Donald. Cansado da vida na Inglaterra, o convite para tomar conta dos negócios da família convence Donald a voltar para a Jamaica, onde a morte do pai lhe deixa como herança dívidas ao invés de fortuna que as aparências o faziam supor.

A história do ramo paterno da árvore genealógica de Faith é reveladora da influência da ascendência branca na formação da identidade do caribenho por um prisma diverso. Seus avós Obadiah Jackson e Margareth Little são protótipos dos caribenhos mestiços que procuram ser assimilados pela cultura branca, como forma de ascensão social. A paternidade de Obadiah é atribuída a um médico branco que retorna à Inglaterra após um tempo na Jamaica onde mantém uma família ilegítima com uma caribenha. A paternidade desconhecida da avó de Faith a faz construir várias possibilidades, exceto a de ser filha de africanos, o que a distanciaria mais dos brancos com os quais procura se identificar:

Ele era, de acordo com Margaret, parte francês e parte Arauaque. ‘As vezes ele era parte indiano e parte espanhol. Outras vezes ouvi que ele era parte irlandês e parte indiano marajá que fazia parte da corte da rainha Victoria’. Sua mãe era arauaque e hindu [...] Sua avó dizia que seus pais eram qualquer coisa, descendiam de qualquer lugar onde as pessoas tinham a pele mais escura que a de um homem branco. Qualquer lugar exceto a África.

He was, according to Margaret, part French and part Arawak. ‘Some days he was part-Indian and part-Spanish. Other times I have known him to be part-Irish and the other part-Indian Maharaja who was at the court of Queen Victoria.’ Her mother was Arawak and Indian [...] Your grandmother would say her parents were anything they were descended from anywhere where the skin is darker than a white man. Anywhere except Africa (LEVY, 1999, p. 282).

Francês, irlandês, espanhol, indiano de alta casta... As possibilidades de paternidade inventadas por Margaret para explicar sua cor dérmica são muitas, exceto uma origem africana. Tal possibilidade implicaria em assumir a inferioridade e a desumanidade na qual o colonizador a confina. A fantasia de uma ancestralidade mestiça com europeus a coloca num patamar superior, naquele contexto em que o negro é desumanizado e inferiorizado pelo colonizador. Margaret é o protótipo do sujeito colonizado que, diante da anulação e desprezo,

busca a assimilação, adotando a figura do colonizador como modelo a ser copiado. Influenciada pela imagem negativa que o discurso colonial atribui ao negro, ela renega uma possível ancestralidade africana, passando a se identificar com o colonizador – sua pele é negra, mas seu inconsciente é branco.

Segundo Figueiredo (1998, p. 70), “O negro tentará se igualar ao branco para apagar as imagens estereotipadas que o mundo branco lhe impôs através da educação”. Mesmo sendo ilusória, essa tentativa de igualar-se ao branco é a estratégia que ela encontra para sobreviver naquele meio. Apresentando-se a Obadiah como filha de um capitão de navio português e de uma princesa arauaque, sua fantasia de identificação é mantida, mesmo após o nascimento dos filhos, Wade e Donald, cuja aparência denunciava uma forte ascendência negra.

Além de valorizar o contato com a alta sociedade jamaicana, o casal Margaret e Obadiah dispensa aos filhos uma educação rígida, enviando-os para uma escola particular em St Andrew, onde teriam acesso à ‘educação de qualidade’, nos moldes das escolas na Inglaterra:

Eles cantavam *God save the King* e acompanhavam a batuta da professora a apontar no mapa destacado pela cor rosa todas as terras pertencentes ao Império Britânico. Eles aprenderam tudo sobre todos os reis e rainhas da Inglaterra, recitando as esposas de Henrique VIII – ‘divorciada, decapitada, morta, divorciada, decapitada, sobrevivente’. Eles aprenderam a tabuada e o quadrado da hipotenusa. Nas aulas de inglês eles aprenderam os verbos no passado, o passado imperfeito e aprenderam a falar o inglês do rei, onde a chuva caiu na planície da Espanha. E naquela escola eles aprenderam caligrafia.

They sang *God save the King* and followed the teacher’s baton as it tripped across the map pointing at all the pink lands of the British Empire. They learnt the Kings and Queens of England, reciting the wives of Henry the Eighth – ‘divorced, beheaded, died, divorced, beheaded, survived’. They learned their time tables and the square on the hypotenuse. In English they learnt the past tense, the past imperfect and to speak with the King’s English, where the rain fell on the plain in Spain. And at that school they learnt to write with a copper-plate script (LEVY, 1999, p. 283).

A experiência escolar do pai de Faith na Jamaica é o protótipo da educação colonial e sua íntima ligação com a ideia de assimilação. A educação colonial inculcava na mente dos povos colonizados a ideologia da Inglaterra, sendo a história do Caribe relegada ao segundo plano. O processo educacional na colônia força os povos colonizados a se conformarem às culturas e tradições dos colonizadores, deixando-os sem identidade e sem passado, na medida em que os obrigam a aprender a história sob o olhar do opressor, forçando-os a se identificar

com uma história que não é a sua. O olhar crítico da narradora Violet nos aponta a forma como a história oficial é abordada sob o olhar do colonizador – eles tinham que aprender o passado IMPERFEITO e tinham que falar inglês de acordo com a norma padrão culta. A narradora ironiza a educação colonial de duas formas: primeiramente por fazer uma alusão ao passado imperfeito que tiveram que aprender nas aulas de inglês. Passado imperfeito pelas atrocidades cometidas pelos ingleses durante o colonialismo, passado abordado nas escolas de forma imperfeita por serem sempre transmitidos sob a visão unilateral dos colonizadores, sem qualquer menção aos verdadeiros motivos e estratégias de outremização por eles usadas. Violet também ironiza a educação colonial sob o prisma da imposição da língua inglesa nas escolas da colônia, onde os alunos tinham que se adequar a norma padrão culta. Violet faz uma alusão a um trecho da peça *My Fair Lady*, adaptada da obra *Pygmalion* do dramaturgo irlandês George Bernard Shaw. Na peça a protagonista Elisa tem que pronunciar à exaustão a frase ‘*The rain in Spain stays mainly in the plain*’ na tentativa de fazê-la abandonar seu sotaque de moradora do subúrbio de Londres (*Cockney*).

As ponderações de Violet, portanto, reforçam a forma como as escolas coloniais favoreciam a dominação estrangeira e a exploração econômica da colônia, num sistema baseado na supremacia do colonizador branco, afastando o colonizado de suas origens, de sua história e de sua língua, obrigando-o a se adequar às imposições do colonizador. Bonnici (2005) retoma o texto do lord inglês Thomas B. Macaulay que num discurso datado de 1835 advogava sobre a necessidade de ensinar inglês como língua estrangeira na Índia, enfatizando a atitude imperialista de seu discurso.

(Macaulay afirma que) “devemos fazer o máximo para educar uma classe de pessoas que sejam intérpretes entre nós e os milhões que governamos: que sejam indianos no sangue e na cor, mas britânicos em seus gostos, suas opiniões, na moralidade e em inteligência.” Na prática, todos os colonizadores acreditavam que a educação era importante para facilitar o processo de assimilação (BONNICI, 2005, p. 25).

O texto de Macaulay, apesar de endereçado aos indianos, é metonímico da mentalidade da metrópole em outras tantas colônias ao redor do mundo. Instituição mantenedora da ordem, a escola inculcava na mentalidade daqueles que a ela tinham acesso, o modo de ser e de pensar dos ingleses, esperando que eles posteriormente os propagassem àqueles que não tinham acesso a educação. Nesse sentido, sob a perspectiva do colonizador a escola adquiria naquele contexto a função de multiplicadora da ideologia da metrópole. Sob a

perspectiva do colonizado, o acesso à educação colonial e a aquisição da linguagem do colonizador é a porta de entrada para seu mundo.

Todo povo colonizado – isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural – toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana. Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negridão, seu mato, mais branco será (FANON, 2008, p. 34).

As ponderações de Fanon reiteram a ideia de que ao copiar a linguagem, os hábitos culturais e os valores do colonizador, o colonizado é assimilado pela cultura do ‘Outro’, abandonando a sua própria. Esse parece, portanto, ser o intento de Margaret e Obadiah ao matricular os filhos na escola inglesa, sua passagem para o mundo dos brancos que tanto admiravam. A tentativa de assimilação empreendida pelo casal também é demonstrada pelos encontros sociais que promoviam semanalmente em sua casa:

A família gostava de se reunir com a alta sociedade jamaicana [...] Todos os empregados vestidos em uniforme branco, servindo chá e outras bebidas em bandejas de prata [...] todos os convidados de pé com seus dedos erguidos como se estivessem tomando chá com a Rainha. Mas somente pessoas de pele clara ou brancas [...] se fosse negro estaria limpando pratos [...] Todas as pessoas de pele clara ou branca dançavam uns com os outros. E lá estavam Margaret e Obadiah agindo como se fossem um deles, dançando foxtrote e valsa [...] Toda sexta-feira a noite eles dançavam em círculos. Ah! E falavam de negócios. Por isso eles fabricavam o passado – toda aquela história de ascendência ‘arauaque, francesa, marajá de não sei que e por aí vai’ – porque aquelas pessoas – aquele tipo de gente da alta sociedade não se misturaria com você se achassem que você era negro’.

The family liked to mix in Jamaican high society [...] All the servants done up in white uniform, handing tea and what have you on silver trays [...] all the guests standing up with their fingers sticking out like they taking tea with the Queen. But only light skin and white people [...] If you were black you were cleaning plates [...] All the light skin and white people dancing with each other. And there is Margaret and Obadiah acting like they one of them, doing foxtrot and waltz [...] Every Friday night dancing round in round circles. Cha! And talking business. That’s why they make up all this past – all this Arawak-French-I-don’t-know-what-Maharaja-and-so-on t’ing – because those sort of people – those high society sort of people they mixed with don’t know you if they think you black’ (LEVY, 1999, p. 284).

O olhar crítico de Violet sobre o comportamento dos avós de Faith nos revela como a adoção das convenções da autoridade colonial pode transformar-se em escárnio, haja vista o fato de nenhuma cópia ser idêntica ao original. Ao inventar para si uma ancestralidade qualquer que não seja a africana, Margaret convence os membros da alta sociedade que com

eles compartilha uma condição de brancura inexistente. Apesar de sua cor dérmica mais próxima à dos empregados negros que servem o chá inglês em suas festas semanais do que de seus convidados brancos, o fato de criar para si uma árvore genealógica fictícia é suficiente para convencê-los do contrário. Portanto, o paradoxo daquilo que parece ser um comportamento fantasioso e patológico, pode ser visto como uma estratégia de camuflagem, ambígua e irônica, usada por Margaret para poder circular naquele meio que não a aceitaria se ‘confessasse’ sua negritude.

Tão superficial quanto a cor dérmica, são os laços travados entre o casal e as pessoas que fazem parte de seu convívio. Essa superficialidade extrapola as relações comerciais que as festas semanais objetivam consolidar, afetando também o trato do casal para com os filhos. Reflexo desse comportamento é a forma como o casal reage ao saber da intenção de Wade em se casar com Mildred Jackson:

Obadiah e Margaret não gostavam de Mildred – ela era negra demais. Quando Wade disse a eles que iria se casar com Mildred Margaret contratou um homem para investigar o passado da família dela. Ela queria saber se Mildred era quadraão, oitavão, mestiça ou simplesmente negra. O investigador consultou documentos guardados nos cartórios de registro em Spanish Town, ele falou com pessoas que tinham negócios com a família e passou horas escondido nas imediações da casa de Mildred esperando avistar sua mãe e seu pai. No final Margaret disse a Wade que Mildred tinha sangue africano demais. ‘Lá vai ela, tão negra como a noite’.

Obadiah and Margaret did not like Mildred – she was too dark. When Wade told them that he and Mildred were getting married Margaret hired a man to investigate Mildred’s family background. She wanted to know was Mildred a quadroon, an octoroon, a half-bred or just black. The investigator consulted documents kept at the records office in Spanish Town, he spoke to people who had dealings with the family and spent several hours hiding outside Mildred’s home waiting to catch sight of her mother and father. Margaret eventually told Wade that Mildred had too much African in her blood. ‘And there is she, as black as night’ (LEVY, 1999, p. 288).

A preocupação dos pais de Wade com a união do filho com uma mulher mais negra do que ele é reflexo das teorias raciais e as classificações delas decorrentes, na tentativa de lidar com a inegável hibridização característica dos encontros coloniais. W. B. Stevenson na obra *Narrative of Twenty Years Residence in South America* (1825) classifica em uma tabela a mistura de diferentes castas, de acordo com o que ele chama de porcentagem de sangue africano. Segundo Loomba (2005, p. 103) Stevenson sugere que “a paternidade é geneticamente dominante [...] assim como a raça branca (os descendentes de um pai branco e uma mãe negra são 7/8 brancos, mas os de um pai negro e de uma mãe branca são 4/8

brancos)”. Essa necessidade de classificação é reflexo da preocupação com os efeitos da miscigenação frente à transgressão dos limites coloniais, cujas misturas entre “raças” não diminuía o esforço em manter a suposta pureza racial dos homens brancos.

Na narrativa de Levy, a menção da investigação feita pelos pais de Wade acerca das misturas presentes no sangue da futura esposa do filho reflete essa preocupação, sendo as denominações usadas na narrativa adaptadas da categorização de Stevenson. Margaret queria saber a porcentagem de sangue africano no sangue de Mildred, daí os termos quadrarão categoria usada para descrever uma pessoa mestiça com  $\frac{1}{4}$  de sangue africano e  $\frac{3}{4}$  de sangue caucasiano, oitavo  $\frac{1}{8}$  de ascendência africana, mestiça ou simplesmente negra. A suposta investigação classifica Mildred na última categoria, revelando a Margaret que seu filho se casaria com uma moça ‘africana demais’ – reação paradoxal, como aponta a narradora Violet, já que a avó de Faith era negra como a noite.

Contrariando as expectativas dos pais, Wade e Mildred se casam e migram para Inglaterra, atendendo ao ‘convite’ da pátria-mãe – terra prometida. Wade e Mildred são, portanto, metonímicos da geração de imigrantes caribenhos que no final da década de 1940 embarcaram no navio transporte *SS Empire Windrush* para uma Inglaterra que viam não somente como oportunidade de prosperar financeiramente, mas também como uma espécie de lar, uma pátria cuja história, cultura e literatura lhes eram familiares por terem-nas aprendido através dos livros didáticos nas escolas da colônia. Sua crença ingênua é aos poucos frustrada ao desembarcarem num país onde a diferença no grau de ‘negritude’, que na Jamaica fizera Margaret rejeitar Mildred, é diluída, pois ambos são tratados como imigrantes negros cuja diferença dérmica em relação ao estereótipo europeu é o fator de exclusão que nunca os fará sentirem-se em casa.

A narrativa de Violet revela não somente a história familiar do pai de Faith, mas também suas conexões com o contexto histórico jamaicano onde passou grande parte de sua vida e para onde sempre quisera retornar. O relato traz à tona o complexo sistema de estratificação da sociedade caribenha onde, apesar de a grande maioria da população ser negra, os diferentes matizes dérmicos são fatores limitantes na conquista de agência. Percebe-se, portanto, que as teorias raciais que serviram de justificativa para outremização dos negros pelos brancos durante o período colonial, respingaram na formação da identidade dos ‘filhos mestiços’ da colonização. A percepção dos pais de Wade acerca da possibilidade de ascensão ser diretamente proporcional à brancura/negritude dérmica e a crença de que a porcentagem africana em seu sangue revela uma ancestralidade caucasiana, os leva a assumirem uma postura discriminatória em relação aos negros, tentando imitar a cultura e os

modos ingleses, acabando por ela assimilados. O sonho de migrar para Inglaterra também é fruto desse processo de assimilação que, no caso de Wade, é reflexo da educação doméstica e da educação escolar, ambas instituições perpetuadoras dos valores do colonizador.

#### 4.3.7 A história de Constance e as extensões hereditárias

A história de Constance Noble, uma das personalidades mais complexas da família de Faith, requer referências a William Campbell, avô materno de Faith, e às suas irmãs, Matilda e Rosemary, para ser elucidada. William, Rosemary e Matilda trazem na aparência física traços de sua ascendência escocesa, mas é Matilda quem mais se assemelha ao pai branco, enquanto Rosemary tem na pele os traços da mãe. As duas irmãs crescem muito unidas e, depois da morte dos pais, mudam-se para Kingston onde residem na casa de uma senhora inglesa, Miss Reeside, e passam a trabalhar numa loja de departamentos. A diferença de personalidade das duas irmãs começa a aflorar com a mudança para cidade – Rosemary torna-se rebelde e vive rodeada de homens nos clubes de dança que frequenta, enquanto Matilda descarta pretendentes à espera de um inglês branco, que Miss Reeside a faz acreditar que vai encontrar.

A vida de Rosemary toma outros rumos quando conhece um artista negro do qual é afastada pela interferência de Matilda e William que acham que o rapaz não lhe é adequado. Rosemary nunca mais se envolve afetivamente e passa a se dedicar aos cuidados da irmã, que se casa com o inglês Edmund Noble e com ele tem uma filha – Constance Noble. Além da pele clara e dos olhos azuis que a aproximam do estereótipo europeu, Constance também é educada para se portar à maneira dos britânicos, sendo sua proximidade com a tia Rosemary, motivo de ciúmes. Aos onze anos a menina é enviada para a casa dos avós paternos para estudar em renomadas escolas britânicas, de lá retornando ao término do curso universitário, quando a tia já havia morrido e os pais já estavam debilitados.

As mudanças ocorridas na Jamaica durante sua ausência são motivo de choque para Constance que precisa reaprender o jeito jamaicano de ser. Seu comportamento e pele brancos, que antes eram motivo de respeito e admiração, agora são desvalorizados. Tal mudança foi influenciada pelo movimento cultural negro *Black is beautiful*, cujo objetivo era dissipar a noção de que as características físicas das pessoas negras não eram atraentes. O movimento encorajou homens e mulheres negros a valorizarem sua aparência ao invés de insistirem na mímica do homem branco através do alisamento dos cabelos e do clareamento da pele. A recuperação dos laços de amizade com a prima Mildred funciona como uma troca



de experiências na qual Constance tenta imitar o jeito jamaicano de Mildred, a qual, por sua vez, copia os modos de Constance para soar mais britânica. Percebendo que era discriminada por seus modos ingleses e por sua pele branca, Constance começa a mudar e a proclamar seu orgulho pela negritude de seus ancestrais. A confusão de identidade de Constance a faz abandonar o emprego na firma de advocacia em que trabalhava ao se envolver com um rapaz de nome Jacob, membro de uma comunidade rastafári para onde se mudam. A união dos dois é um choque para a família, cuja interferência não a faz mudar de ideia, motivo que faz com que a mãe lhe dê as costas. Da união de Constance e Jacob nasce Kofi, rejeitado pelo pai que não reconhecia traços africanos em sua pele caramelo. Constance abandona a comunidade e, com o filho, rumo para África com o dinheiro recebido da herança do pai. Ao retornar à Jamaica Constance anuncia a mudança de nome – agora era Afria – estabelece residência no interior tirando seu sustento do cultivo de bananas, da fabricação de artesanato para vender no mercado de turistas e se proclama portadora do dom da cura e da premonição. O filho Kofi muda-se para os Estados Unidos, onde se torna um advogado de renome e Constance vive em sua casa no campo onde até hoje toma sol na tentativa de ‘manter sua pele negra’ e usa roupas africanas coloridas, dizendo a todos que se chama Afria.

A crise de identidade em função de uma frágil noção de pertencimento é o ponto de ligação entre Constance e Faith. Em Faith a crise é deflagrada ao perceber que não é aceita como igual por seus compatriotas britânicos que a rejeitam por sua ‘negritude’. A crise de Constance, por outro lado, é decorrente de sua não aceitação na Jamaica, sua terra natal, em função de sua ‘brancura’ e de seus modos britânicos. A força da cor dérmica na formação da identidade cultural e na aceitação dos indivíduos pela comunidade é notória no caso das duas personagens. Educada igual aos cidadãos brancos com quem convive, Faith começa a perceber a força de sua cor dérmica na conquista por agência desde a idade escolar. Constance, por sua vez, é educada em solo jamaicano à maneira inglesa, num total apagamento de qualquer referência à sua ancestralidade negra. As raízes da ambivalência de sentimentos que tomam conta de Constance extrapolam o ambiente familiar, estabelecendo conexões com as estratégias usadas pelo poder colonial para impor sua cultura em detrimento da cultura do ‘outro’ por ele dominado.

A história de Constance, como pondera a própria Coral, sua narradora, não pode ser contada sem fazer referências a Matilda e Rosemary, sua mãe e tia, e à forma como as duas começaram a se distanciar a partir de sua mudança para Kingston, onde residem com uma senhora inglesa que dá pensão a moças. A preferência da senhora Reeside por Matilda é notória e fundamenta-se em sua cor dérmica: “A senhora Reeside havia dito que ela, Matilda,

não deveria se misturar aos negros. Ela disse que Matilda deveria ter orgulho de sua pele clara e se guardar para um inglês que fosse educado e que tivesse uma casa”. “Miss Reeside had said that she, Matilda, should never mix with black men. Miss Reeside said that she, Matilda, should have pride because of her fair skin and save herself for an Englishman who was educated and had a house” (LEVY, 1999, p. 308). A mentalidade da senhora inglesa é assimilada por Matilda, apesar de ela mesma ser fruto da união de uma mulher negra com um descendente de escoceses e de ter uma irmã legítima cuja cor dérmica se aproximava à da mãe negra.

Esse parâmetro de inclusão/exclusão baseado na cor dérmica é determinante na rejeição de um artista negro que quer se casar com a irmã, pois ‘ele era negro demais para ela’. Ironicamente esse homem negro migra para os Estados Unidos, se torna um artista famoso e de lá manda de presente uma de suas obras cujo tema ilustra bem o paradoxo do comportamento de Matilda e a força da miscigenação na sociedade caribenha: “O quadro ilustrava uma mulher branca e uma negra sentadas a uma mesa de chá com bolo e laranjas. O título da obra era *Rosemary e Matilda – as irmãs jamaicanas* [...] Matilda não gostou da pintura – ela disse que ele tinha feito Rosemary se parecer com uma negra”. The painting was of a white woman and a black woman sitting at a tea table with cake and oranges. It was called *Rosemary and Matilda – the Jamaican sisters* [...] Matilda did not like the painting – she said he had made Rosemary look like a negro” (LEVY, 1999, p. 310). Apesar de a diferença física entre as duas irmãs ser evidenciada pela cor dérmica, Matilda assim não o percebe, pois da mesma forma que rejeita o artista que é negro demais para Rosemary, também rejeita sua pintura por carregar demais em sua negritude, como se isso não fosse um fato. Matilda se apropria da máscara branca do colonizador ao perceber que o mundo colonial é compartimentado e habitado por espécies diferentes e o fator determinante da fragmentação desse mundo é “primeiro o fato de pertencer ou não a tal espécie, a tal raça. Nas colônias, a infraestrutura econômica também é a superestrutura. A causa é a consequência: alguém é rico porque é branco, alguém é branco porque é rico” (FANON, 2006, p. 56).

Essa visão maniqueísta coloca o negro à margem e não reconhece nele a possibilidade de prosperar, a exemplo da imagem preconcebida que Matilda tem do pretendente de Rosemary. A migração para os Estados Unidos é a saída encontrada pelo artista, metonímia de tantos escritores que encontraram na imigração a forma de ampliar o alcance de sua arte – denúncia dos efeitos do colonialismo sob a visão do colonizado. A pintura que o artista imigrante envia para as irmãs denota a força da mistura ‘inter-racial’ no contexto colonial e a forte influência da cultura hegemônica sobre os povos dominados – duas irmãs igualmente

mestiças sendo a herança genética do pai mais marcante em Matilda e a da mãe em Rosemary, ambas a tomar chá, bebida símbolo da Inglaterra cuja força hegemônica se impôs naquele contexto, até mesmo nos hábitos cotidianos.

Os mesmos parâmetros que levam Matilda a se opor à união da irmã com o negro jamaicano, a levam a aceitar Edmund Noble como esposo – um inglês intelectual e branco, como ela sempre quisera. A união é para ela a via de acesso ao mundo do branco, a forma de tornar-se branca, nem que para isso tenha que rejeitar totalmente suas origens negras, assimilando por completo a cultura colonial. Após o casamento com Noble, Matilda leva Rosemary para morar com ela e a irmã, com a qual outrora fora tão ligada, agora é usada como empregada da família branca. O nascimento da filha do casal – Constance Noble – é a concretização do ‘sonho de branqueamento’ de Matilda: além de herdar do pai os traços caucasianos – pele branca, olhos azuis e cabelos claros – a garota é educada como uma típica inglesa, nos mínimos detalhes desde a etiqueta até os supostos hábitos cotidianos como o de comer limão com açúcar.

Diante da anulação do seu ser, diante do autodesprezo, o colonizado busca assimilação, ou seja, tenta trocar de pele, adotando aquela que lhe parece cheia de atrativos: a figura do colonizador. Para fazer isso o colonizado é levado a renegar a sua família, os seus valores, as suas tradições culturais e abraçar aqueles do colonizador, que ele, naturalmente, passou a admirar (FIGUEIREDO, 1998, p. 66).

A assimilação não é uma via de mão única, pois, para ser efetiva, o sujeito dominado tem que estar duplamente convencido – de sua inferioridade em relação ao branco que o outremiza e do fato de que a imitação do colonizador é única via de acesso ao seu mundo branco. No caso de Matilda, o processo de renegar sua ancestralidade negra é diretamente influenciado pela proximidade mantida com a senhora Reeside que inculca na jovem a ideia de sua suposta vantagem em relação aos outros membros de sua família, devido à sua brancura. O casamento com Edmund e o nascimento da filha reforçam essa postura, provocando em Matilda uma transformação ainda maior. Sua brancura extrapola a cor da pele e ela começa a agir como uma ‘branca’, transformando sua irmã Rosemary em empregada da casa e em babá de Constance, para a qual exige dos outros um tratamento diferenciado.

Eunice e Mildred se dirigiam a sua filha não como Constance, mas Senhorita Constance. Ela dizia para as meninas que a Senhorita Constance era de uma classe melhor que a delas e que deveriam tratá-la com respeito [...] Matilda se propôs a ensinar boas maneiras as sobrinhas – os modos ingleses. Na hora do chá ela mandava as meninas sentarem-se a mesa e as fazia comer

limões. Com uma colherzinha elas comiam limões com açúcar. Ela assegurava as sobrinhas, enquanto elas chupavam o limão fazendo caretas, que aquele era o modo inglês de comer limões [...] Tudo era de acordo com os ingleses. Ela fazia as meninas comerem manga, banana e mamão com garfo e faca. ‘Como os ingleses’. Ela as ensinou a beber chá – a despejar o chá em xícaras de porcelana e adicionar leite.

Eunice and Mildred called her daughter not Constance but Miss Constance. She told the girls that Miss Constance was of a better class than they were and that they should acknowledge this by addressing her with respect [...] Matilda took it to herself to teach her nieces manners – the ways of the English. At teatime she sat them at the table and made them eat lemons. They ate lemons with sugar and a tiny spoon. She assured her small nieces as they grimaced and sucked in their cheeks that was how the English eat lemons [...] Everything was what the English do. She made them eat mango, banana, papaya with a knife and fork. ‘Like the English.’ She taught them to drink tea – to pour tea into china cups and add milk (LEVY, 1999, p. 312-313).

A obsessão de Matilda em ensinar à filha os modos ingleses é caricatural e demonstra a importância da memória coletiva na formação da identidade, isto é, apesar de negar sua origem jamaicana e acreditar-se inglesa, por sua pele branca e sua união com Edmund, Matilda nunca pisou em solo inglês. Essa lacuna em sua pseudo-identidade inglesa a faz fantasiar supostos hábitos que na prática não fazem parte daquela cultura – limões, mangas, mamões, bananas – frutos da Jamaica, como a própria Matilda. Sua atitude revela o que Ashcroft e al.(2000) classificam como ‘ambivalência da mímica’.

Quando o discurso colonial encoraja o sujeito colonizado a imitá-lo, adotando seus hábitos culturais, pressupostos, instituições e valores, o resultado nunca é uma simples reprodução desses aspectos. Ao invés disso, o resultado é uma cópia embaçada que pode ser ameaçadora ao poder colonial. Isso acontece porque a mímica está próxima a zombaria já que parece parodiar aquilo que está imitando. A mímica denuncia uma fenda na certeza do domínio colonial, uma incerteza em seu controle do comportamento do colonizado (ASHCROFT et al., 1998, p. 139).

Essa ambivalência da mímica como forma de ameaça ao poder colonial aplica-se às atitudes de Matilda na narrativa de Levy. Sua imitação do que acredita serem costumes britânicos é sinônimo de admiração e respeito pela autoridade colonial, bem como um desejo confesso de que ela e sua filha sejam assimiladas pela cultura hegemônica. A subversão de sua atitude não está na imitação em si, mas no exagero que a caracteriza e que, em sua ausência, é ridicularizado pelas sobrinhas que não respeitam a regra de colocar para cada xícara de chá apenas dois tabletes de açúcar, pelo simples fato de aquele ser o costume inglês. “Quando ela não estava olhando nós colocávamos mais tabletes de açúcar em nossas xícaras

até não conseguirmos misturar com a colher”. “When she was not looking we would drop more lumps in our cups till we could hardly get the spoon to move” (LEVY, 1999, p. 313).

Percebe-se, portanto, a conexão entre o comportamento de Matilda enquanto reprodução distorcida do discurso colonial que lhe foi imposto, principalmente pelo contato com a Senhora Reeside. Enquanto reside na casa da mulher inglesa, o intenso contato com a cultura da colônia é enfatizado pela proximidade mantida com a dona da pensão, que lhe impõe regras e costumes ingleses. Seu fascínio pela cultura hegemônica a faz, anos mais tarde, inculcar na filha e nas sobrinhas costumes britânicos que ela crê serem genuínos, mas que na verdade, não o são a exemplo do hábito de comer limões com açúcar. A imposição desse hábito a Constance, numa tentativa de imitar o que acredita ser uma prática comum na cultura britânica, é altamente simbólico dos efeitos da imposição da cultura do ‘Outro’ sobre os povos colonizados. O doce se mistura ao amargo, como o é a ilusão da possibilidade de negar a própria cultura através da imposição ‘garganta a baixo’ da cultura do ‘Outro’. Doce é o desejo de ser aceito a partir da cópia, doce é o desejo de ser assimilado, amarga é a realidade que prova o contrário – a exemplo da crise de identidade que toma conta de Constance na idade adulta, por conta de sua frágil noção de pertencimento.

Aos onze anos de idade, ‘moldada’ pelo que a mãe acreditava serem os padrões britânicos de comportamento e etiqueta, Constance é mandada para a casa dos avós paternos na Inglaterra, onde receberia educação de qualidade. A impressão causada nos avós é positiva ao perceberem que seu medo racista de ter uma neta ‘de cor’ não se concretiza: “Ela era tão bonita, tão branca, tão educada, apesar de alguns hábitos estranhos como o de comer limões”. “She was so pretty, so fair, so polite, with only a few strange habits – like eating lemons” (LEVY, 1999, p. 313). O alívio dos avós é sinal de como o racismo enraizado na mentalidade das pessoas afeta os relacionamentos afetivos entre negros e brancos. Para os avós, se a neta e a nora eram jamaicanas, era de se esperar que fossem negras, uma visão simplista da riqueza de misturas que ali se operaram ao longo dos anos. A branquira de Constance é elemento que contribui para sua adaptação à nova realidade, tanto no âmbito doméstico quanto na esfera pública, mostrando um desempenho exemplar nas escolas que frequenta. Porém, impedida de retornar à Jamaica dentro do tempo planejado em função da declaração da Segunda Guerra Mundial, Constance começa a sentir falta de suas origens: “Ela ficou na Inglaterra durante toda a guerra. Ela enviava cartas à tia Rosemary implorando para que ela enviasse algumas bananas”. “She stayed in England all through the war. She sent letters to her Aunt Rosemary pleading for her to send some bananas” (LEVY, 1999, p. 314). O peso do acúmulo de elementos da cultura britânica sobre Constance começa a provocar

rachaduras em sua frágil noção de identidade – apesar de adaptar-se à escola e à rotina, sente falta do fruto tropical que abundava na Jamaica, mas que o racionamento de alimentos durante a guerra a privava naquele contexto. As frutas são, portanto, metonímia da cultura jamaicana – as bananas enviadas pela tia são, para Constance, uma forma de manter um elo com a terra natal.

Anos mais tarde, já em idade adulta, Constance retorna à Jamaica, onde sua mãe orgulhosa faz questão de mostrar sua filha ‘anglicizada’ aos convidados que visitam a casa da família: “Ela gostava de ouvir Constance – a contar para todos em seu inglês impecável sobre a vida na cidade. Ela gostava que Constance servisse o chá – para mostrar a todos seus perfeitos modos ingleses”. “She liked Constance to talk – to tell everyone in her impeccable English of life in the shires. She liked Constance to serve the tea – to show everyone her faultless English manners” (LEVY, 1999, p. 315). A atitude exagerada da mãe a exibir a filha como um fantoche a reproduzir os hábitos civilizados da terra distante, permite-nos um paralelo com a atitude dos primeiros colonizadores que, admirados do primitivismo dos habitantes das colônias, levavam alguns ‘exemplares’ para serem expostos na metrópole. Enquanto esses expunham o primitivismo, a mãe de Constance se vangloria de seus modos supostamente mais civilizados.

O intento da mãe em investir a filha de elementos da cultura colonial – negação das origens caribenhas, imposição de uma forma de tratamento diferenciada das demais jovens, a imitação dos hábitos ingleses, a temporada na Inglaterra para o acesso às melhores escolas, o retorno e sua exposição aos visitantes – são elementos que desencadeiam em Constance um processo que Bonnici (2009) denomina ‘desidentificação’. As estratégias de poder usadas por Matilda produzem um tipo de violência própria das tensões entre o ambiente cultural caribenho e a ‘máscara branca’ que ela programara a filha para usar. “Essa máscara branca produz uma postura de ‘antiabrogação’ onde a linguagem colonial e os outros elementos a ela impostos são tomados como padrões e são adotados de forma acrítica como via de apropriação de poder inerente a ideologia colonial britânica e europeia” (BONNICI, 2009, p. 21).

O retorno, contudo, é marcado por um estranhamento, pois a admiração que antes de partir despertava naqueles com quem convivia, transformara-se em atitude hostil. Sua brancura que antes a colocava num patamar de superioridade pela semelhança com o estereótipo europeu – modelo a ser alcançado – tornara-se motivo de discriminação, pois a aproximava do europeu que agora era reconhecido como explorador. O mesmo binômio Negro/Branco, motivo de discriminação da britânica negra Faith Jackson na Inglaterra,

também é a razão pela qual a jamaicana branca Constance Noble é tratada de forma diferente ao retornar para a Jamaica. Da mesma forma que, na Inglaterra, Faith tivera sua ascensão no mercado de trabalho dificultada em função de sua negritude, Constance também tem na brancura de sua pele e em seus modos britânicos empecilhos que a impedem de alcançar degraus mais altos na firma de advocacia onde é contratada. No ambiente social, também é vítima de escárnio e rejeição:

[...] agora as pessoas ‘chupavam os dentes’ ao vê-la nas ruas. Um dia uma mulher negra gritou para ela ‘Oh, você acha que é boa gente por ser branca. Oh, você acha que é branca’. Ela era ignorada nas lojas, servida por último, tratada com aspereza. E em duas ocasiões alguém cuspiu no chão na frente de seus pés.

[...] now people sucked their teeth at her in the street. ‘Oh, you think you’re nice because you white. Oh, you think you white’, a black woman shouted after her one day. She would get ignored in shops, served last, treated rudely. And in two occasions someone spat at the ground in front of her feet (LEVY, 1999, p. 316).

Essa forma de tratamento dispensada a Constance é reveladora de como a brancura da pele antes desejada pelo colonizado agora se tornara elemento de rejeição. Esse dado é revelador da influência dos movimentos de resistência no seio das sociedades colonizadas, ou seja, a sociedade jamaicana do contexto pré-Segunda Guerra Mundial que Constance deixara rumo à metrópole sofrera mudanças durante sua ausência. Aquela sociedade que antes se dobrava perante o colonizador começa a se transformar em função dos movimentos de resistência que começaram a questionar a hegemonia da colônia e, nesse contexto, uma nova ordem começa a ser delineada.

O colonizado descobre que sua vida, sua respiração, os batimentos de seu coração são os mesmos que os do colono. Descobre que uma pele de colono não vale mais do que uma pele de indígena. Isso significa que essa descoberta introduz um abalo essencial no mundo. Toda a segurança nova e revolucionária do colonizado decorre daí. Se, efetivamente, minha vida tem o mesmo peso que a do colono, seu olhar não me fulmina mais, não me imobiliza mais, sua voz não me petrifica mais (FANON, 2006, p. 62).

A descoberta da superficialidade da diferença que o separa do colonizador – a cor dérmica – leva o colonizado a questionar o poder da hegemonia europeia. Ao se conscientizar do verdadeiro intuito da empresa colonial em tomar seu território, explorar suas riquezas e apropriar-se de seu trabalho, deixando-o à míngua, sem opções de sobrevivência, os colonos começam a se movimentar em prol da descolonização. No contexto da obra de Levy, a

rejeição encontrada por Constance, rechaçada por sua brancura e por seus modos britânicos, demonstram a tomada de atitude do povo colonizado frente a cultura hegemônica. Emblemática do colonizado que se curva à cultura da metrópole e cuja brancura a assemelha ainda mais a figura do europeu, Constance é a própria imagem espelhada do colonizador, razão pela qual as pessoas começam a marginalizá-la. Da mesma forma que durante o período imperial o povo colonizado é marginalizado pelo colonizador, o colonizado agora passa a ter como meta a aniquilação daquele que o dominou, daí a atitude das pessoas frente a imagem que Constance representa.

Bonnici (2009) pondera que os jamaicanos começaram a apreciar a cultura ‘africana’ híbrida, sua linguagem crioula peculiar, seus costumes e características físicas especialmente nas décadas de 1960 e 1970, quando pessoas de pele clara, com características externas e internas próximas às do colonizador começaram a ser marginalizadas. O choque desencadeado em Constance por sua não aceitação pela comunidade onde nascera traz à tona a disparidade entre a cultura colonial adquirida e sua identidade jamaicana, estopim da crise de identidade que provoca transformações marcantes em seu comportamento. Apesar de nascida naquela comunidade, não era aceita, porém as marcas deixadas pela imposição da cultura da metrópole que faziam dela uma ‘quase inglesa’ não podiam ser apagadas. Sua crise a leva a querer recuperar suas raízes ancestrais africanas, como se sua africanização fosse aceita por aqueles que a rejeitavam.

Seu comportamento neurótico é marcado, primeiramente, pelo desejo de reunir os ossos de todos os parentes negros em um mesmo túmulo no jardim de sua casa. Ao expor seu intento à família, que considera seu ato sinal de loucura, Constance faz referência a Marcus Garvey (1887-1940), considerado um dos maiores ativistas da história do movimento nacionalista negro. Garvey criou um movimento de profunda inspiração para que os negros tivessem a ‘redenção’ da África e para que as potências europeias desocupassem aquele território. A referência literária a uma personalidade importante na história da Jamaica e do movimento negro como um todo, dá respaldo à atitude de Constance e mostra a força dos movimentos de resistência naquele período em que a narrativa é contextualizada. *A Présence Africaine* metaforizada por Aimé Césaire, até então reprimida e silenciada pelo poder da experiência da escravidão, começa a vir à tona no contexto jamaicano.

Aparentemente silenciada para além do poder da experiência da escravidão, a África esteve, de fato, presente em todo lugar: na vida cotidiana e nos costumes das senzalas, nas linguagens e *patois* das fazendas, em nomes e palavras, geralmente desconectados de suas taxonomias, nas estruturas



sintáticas secretas através das quais outras línguas eram faladas, nas estórias e contos infantis, nas práticas religiosas e nas crenças espirituais, nas artes, no artesanato, na música e ritmos naquela sociedade, não somente durante o regime de escravidão, mas também após a emancipação. África, o significante que não podia ser representado abertamente durante a escravidão, permaneceu e permanece a presença indizível e não dita na cultura caribenha. Escondida atrás de cada flexão verbal, atrás de cada modalidade narrativa da vida cultural caribenha. É o código secreto com o qual cada texto ocidental foi reinterpretado. (HALL, 2003, p. 240).

Apesar de todos esses elementos pontuados por Hall, a força da presença africana naquele contexto foi por muito tempo reprimida – uma presença/ausência, não dita – afinal a conexão entre a diáspora africana para o Caribe e a escravidão não eram lembranças fáceis de assumir como parte da identidade daquele povo. Foi somente na década de 1970, pondera Hall (2003), que a identidade afro-caribenha tornou-se disponível historicamente para a grande maioria do povo jamaicano, dentro e fora dos limites de seu território. Esse forte senso de identidade jamaicana foi mediado pelo impacto das revoluções pós-coloniais, pelas lutas pelos direitos civis dos negros, como a luta empreendida por Marcus Garvey, pela cultura Rastafari, pelo reggae ritmo jamaicano de forte influência dentro e fora dos limites da ilha ... Elementos esses que auxiliaram na ‘descoberta’ da negritude jamaicana: Uma negritude de sentido diverso daquele que os fazia inferiores, quando o termo de comparação era a metrópole. Esse retorno imaginário à África não se refere a um retorno literal a um passado congelado do tempo, mas ao reconhecimento de sua conexão com a identidade do povo caribenho. Hall (2003) faz menção à representação literária dessa jornada simbólica no documentário fotográfico de Tony Sewell intitulado *Garvey’ children: The Legacy of Marcus Garvey* publicado pela primeira vez em 1987:

[Sewell] narra o retorno a uma identidade africana por uma rota que passa por Londres e pelos Estados Unidos. Sua jornada não termina na Etiópia, mas na estátua de Garvey em frente à livraria da paróquia de St. Anne na Jamaica: não com uma canção tribal tradicional, mas ao som de *Redemption Song*, de Burning Spear e Bob Marley (HALL, 2003, p. 241).

A jornada representada no documentário de Sewell é emblemática desse ‘retorno’ a um ponto inicial e demonstra quão ilusório seria o intento de retornar a uma ‘África ancestral’, como se fosse um *locus* congelado no tempo, possível de se recuperar. Esse retorno refere-se a uma releitura do passado colonial e da importância da diáspora africana na complexa identidade do povo caribenho. Uma jornada em círculo que começa e termina no Caribe, passando por todas as culturas que ali deixaram sua influência. A narrativa de Levy

também explora esse retorno através da personagem Constance em sua tentativa desesperada de recuperar sua identidade africana.

O envolvimento afetivo com o jamaicano Jacob e a mudança para a comunidade rastafári onde vive o rapaz marcam uma reviravolta na trajetória de Constance e a total ruptura de laços familiares com a mãe e o pai – grandes responsáveis pela imposição da cultura da metrópole na formação da filha.

A mãe de Constance tentou convencê-la de retornar para Inglaterra. Seus avós ingleses escreveram implorando para que ela voltasse para ‘Shire’. Mas Constance chamava a Inglaterra de Babilônia – um lugar de pecado onde o homem branco diabólico vivia – e jurou que nunca retornaria. Sua mãe chorou. Constance parou de pentear os cabelos e esfregava a pele com manteiga de cacau e tomava sol. E dizia a todos que ele estava deixando sua negritude aflorar. Um pouco antes de anunciar que estava grávida de Jacob, Edmund, seu pai, morreu [...] Constance não chorou no funeral e sugeriu a mãe que deveria escrever em sua lápide ‘Perdoe-me’, porque, ela explicou, ele tinha vindo a Jamaica para oprimir o homem negro.

Her mother tried to persuade Constance to return to England. Her English grandparents wrote to Constance pleading her to come back to the shire. But Constance called England Babylon – a place of sin where evil white men lived – and swore she would never return. Her mother wept. Constance stopped combing her hair, sat in the sun, wiped her skin with cocoa butter. And told everyone she was letting her black inside out. Just before Constance announced that she was having a baby for Jacob, Edmund, her father, died [...] Constance did not cry at her father’s funeral and suggested to her mother that his headstone should have the words ‘Forgive me’, inscribed, because, she explained, he had come to Jamaica to oppress the black man (LEVY, 1999, p. 317).

A reviravolta no comportamento de Constance é tão extrema quanto a imposição da cultura hegemônica empreendida pelos pais. Sua ligação com o Rastafarianismo reflete esse radicalismo como se fosse possível negar toda a influência que a cultura britânica tivera em sua vida até então, pela simples substituição pela cultura africana com a qual iniciara contato. Constance, a exemplo de um réptil que troca de pele, parece querer trocar a máscara branca que até então usara, por uma máscara negra, a qual também não lhe pertence, haja vista a herança genética paterna ser fortemente marcada em sua cor dérmica. A ligação de Constance ao Rastafarianismo representa na literatura a força que essa religião nacionalista negra teve na cultura Jamaicana a partir de seu surgimento na década de 1930.

Segundo Ashcroft et al. (1998, p. 206), “a origem do movimento é bastante complexa, incluindo a crença de que, com a morte, a alma dos escravos retornaria à África após o exílio no Caribe”. Inspirado na profecia bíblica do Velho Testamento que afirma que um Príncipe

virá do Egito, o movimento proclama Hailé Selassié como único monarca africano de um país independente – Rei dos Reis, Senhor dos Senhores, Leão Conquistador da Tribo de Judá, são alguns títulos associados a ele. Ressalta-se que, apesar de ser considerado o símbolo de Deus pelos adeptos do movimento Rastafári, Hailé Selassié foi uma figura paradoxal. Durante os quarenta e quatro anos em que foi imperador da Etiópia, seu governo foi marcado pela repressão e por uma fracassada tentativa de tirar o país da miséria. Contudo, atribui-se o surgimento e adesão ao movimento Rastafári à exploração sofrida pelo povo jamaicano, carente de um Messias Redentor que os tirasse daquela condição, bem como a bandeira do orgulho negro e da cultura africana levantada pelo ativista político Marcus Garvey.

Os Ratafáris Jamaicanos inicialmente esperavam por uma repatriação literal à pátria africana ancestral através da agência do Imperador Etíope. Contudo, aos poucos, o sentido literal dessa repatriação foi cedendo lugar a um sentido figurado: a recuperação da herança africana ancestral, uma herança sistematicamente denegrida pela escravidão e pelas ideologias colonialistas europeias (ASHCROFT et al. 1998, p. 206).

A popularidade do movimento, que iniciou no meio das classes menos favorecidas, adquiriu força no meio intelectual, anos mais tarde, principalmente através do reggae e seu ícone jamaicano Bob Marley, cujas composições abordavam a necessidade de luta do povo jamaicano contra a opressão política e racial. A música e a religião Rastafari são dois símbolos de resistência pacífica contra as imposições da cultura hegemônica sobre o povo jamaicano. Ambos, cientes da importância da linguagem como veículo de poder, subverteram as regras gramaticais da língua inglesa, impostas pelo colonizador, como se a recusa às regras da língua simbolizassem a recusa em obedecer aos desmandos da metrópole, bem como em afirmar a própria identidade daquele povo. Na narrativa de Levy, Constance se apropria da “religião” Rastafari, como forma de subversão do poder colonial, no intuito de reaver sua identidade jamaicana. A exemplo do eu-lírico no poema *Kinky Hair Blues* da feminista jamaicana Una Marson (1905-1965), Constance se vê em meio ao dilema de ser assimilada pela cultura colonial, tornando-se uma caricatura, ou assumir sua identidade jamaicana, como se um anulasse o outro. Em meio a esses dois extremos há um abismo, uma lacuna que somente a recuperação da memória coletiva daquele povo poderia preencher. Porém, ao pender para o outro extremo do abismo, a mulher que era uma caricatura do homem branco transforma-se numa caricatura do homem negro, pois não é nem um, nem outro, mas sim um sujeito híbrido, fruto e símbolo da miscigenação.

A busca das raízes africanas em meio à comunidade Rastafári não se concretiza, pois Jacob rejeita o filho, cuja aparência o distanciava da ‘negritude africana’ que o pai almejava. Assim, Constance parte com um grupo de jamaicanos para uma viagem à Sierra Leone onde, supostamente descobriria suas origens: ‘Foi então que ela começou a se vestir com roupas e acessórios africanos’. Quando retornou à Jamaica, Constance insistiu para que todos a chamassem de Afria. ‘It’s then she start to dress in all these African clothes and what have you’. When Constance returned to Jamaica she insisted that everyone call her Afria (LEVY, 1999, p. 318). Acreditando-se despida da máscara branca, Constance adota uma máscara negra através da adoção da vestimenta colorida, à moda africana, bem como da adoção de costumes e ocupações simbólicas da comunidade jamaicana – mudança para o campo, o trabalho com esculturas em madeira, semelhantes às que vira na África, fabricação de cestos de palha que vendia aos turistas, para os quais também proclamava um suposto dom de cura. A adoção de um ‘estilo africano’ e a ocupação profissional na indústria do turismo são a forma encontrada por Constance para negociar sua identidade cultural, saindo da margem à que sua brancura a havia confinado. Mesmo que essa identidade cultural adquirida seja ambígua, os turistas percebem nos elementos africanos dos quais ela se apropria uma suposta autenticidade que lhe oferece um alento para a solução de sua crise. A crise de identidade de Constance é o espelho daquela enfrentada por Faith e é emblemática das consequências da tentativa de apagamento das origens na formação da identidade, além de reveladora da força que a comunidade simbólica a qual pertencemos tem na formação dessa identidade cultural, a cuja essência Hall (2003) faz algumas considerações:

A identidade cultural não tem uma essência fixa e imutável, desligada da história e da cultura. Não é nenhum tipo de espírito transcendental e universal guardado com o indivíduo, sobre o qual a história não deixa suas marcas [...] Não é uma origem fixa à qual podemos fazer um retorno final e absoluto [...] mas, refere-se a pontos de identificação instáveis que são feitos no interior dos discursos da história e da cultura (HALL, 2003, p. 394-495).

Nesse sentido, a identidade do povo caribenho é peculiar, pois é emoldurada por dois eixos que operam simultaneamente: o da similaridade e o da diferença. Apesar de a colonização ter tentado unificar os escravos africanos que para lá foram levados através da extirpação de qualquer ligação com as culturas de onde provinham, as diferenças persistiram. A complexidade cultural daquele povo não pode ser analisada somente sob o prisma do binômio ‘presente/passado’, como se a origem do povo caribenho pudesse ser resgatada através de uma viagem à África ancestral de onde partiram os escravos para as plantações de

cana-de-açúcar nas fazendas do Caribe. Os movimentos diaspóricos que trouxeram povos dos outros continentes que ali convergiram e se misturaram, fazem da miscigenação do povo caribenho algo peculiar. Portanto, os extremos que compõem a trajetória de Constance – anglicizada pela educação doméstica que, posteriormente tenta apagar, através de uma estratégia de ‘africanização’ – constituem-se em tentativas que, ao invés de fortalecerem-na, fazem de sua identidade uma linha tênue entre a imitação do branco e a imitação do negro – um espectro sem uma identidade consolidada.

A narrativa de Constance sob o ponto de vista de Coral demonstra a Faith que sua crise de identidade, a exemplo de Afria, também teve origem numa educação doméstica que lhe privara o acesso à história de seus ancestrais caribenhos, deixando lacunas que culminaram em seu colapso nervoso. Coral lhe aponta, através do caminho escolhido por Constance, as consequências da tentativa de ‘ser o que não é’ na formação da identidade dos indivíduos. A solução para Faith, portanto, não é deixar-se assimilar pela cultura britânica, cujas instituições ainda são fortemente marcadas pelo pensamento racista, apesar da multiplicidade cultural que ali converge. Tampouco assumir-se caribenha, deixando para traz tudo que aprendera até então, resolveria sua questão de pertencimento. Assumir-se um sujeito híbrido é o que o olhar de Coral lhe aponta como via de negociação de agência naquele contexto de pluralidade que é a Inglaterra para onde ela voltaria.

#### **4.3.8 A catarse operada em Faith pelas histórias familiares**

As histórias familiares a que tem acesso durante a estada na Jamaica ampliam a árvore genealógica de Faith, antes limitada a sua família nuclear. A cada galho acrescido uma lacuna preenchida, uma parte da história oficial subvertida pelos narradores caribenhos, pelo olhar do ‘outro’. Além da viagem literal a princípio tomada como uma jornada de férias rumo ao calor do Caribe, Faith empreende também uma viagem metafórica ao seu passado. Ainda que as histórias familiares sejam marcadas por uma forte miscigenação, revelando conexões com ancestrais escoceses, ingleses, irlandeses, cubanos, martinicanos, a cada elemento acrescido revela-se um maior fortalecimento de sua identidade – uma identidade híbrida, como a do povo inglês.

A recuperação da memória da ancestralidade afro-caribenha como base para o fortalecimento da identidade de Faith é simbolizada pela série de elementos que preenchem suas malas no retorno à Inglaterra – camisetas com estampas simbolizando a Jamaica, uma pedra coletada na visita ao Forte Charles em Port Royal, um pacote com grãos de café a serem

torrados e moídos como seu avô costumava fazer – uma mistura de *comodities*, que ao desembarcar em solo britânico lhe servirão de lembranças das narrativas orais que a ida a Jamaica lhe permitira acesso.

Enquanto eu arrumava a mala eu disse a tia Coral que antes de vir para Jamaica eu não sabia nada sobre minha família. E minha tia disse, ‘Bem, agora você sabe um pouco, Faith. Mas há mais. Há sempre algo mais’. Eu achava que minha história começara quando o navio carregando meus pais atracara na Inglaterra na noite de comemoração de Guy Fawkes. Mas eu estava errada [...]

[Na Jamaica] Eles me embalaram numa história familiar e me enfaixaram firmemente em suas histórias. E eu estava levando aquela família de volta a Inglaterra. Mas minha bagagem não comportava aquele conteúdo – eu os estava contrabandeando para casa.

As I packed my bag I told auntie Coral that before I came to Jamaica I knew nothing about my family. And my auntie said, ‘Well, now you know a little, Faith. But there is more. There is always more’. I thought my history started when the ship carrying my parents sailed from Jamaica and docked in England on Guy Fawkes’ night. But I was wrong [...] They wrapped me in a family history and swaddled me tight in its stories. And I was taking back that family to England. But it would not fit in a suitcase – I was smuggling it home (LEVY, 1999, p. 325-326).

Memória, histórias orais, identidade histórica... Elementos recuperados através das narrativas dos familiares jamaicanos que demonstram a Faith que, embora as comunidades étnicas tenham suas peculiaridades, a negociação e redefinição das relações sociais é elemento essencial ao se abordar os movimentos diaspóricos em sociedades como a Inglaterra, ainda reféns de uma visão de mundo racializada. Ao repetir o trajeto percorrido pelos pais da Jamaica à Inglaterra, onde também chega iluminada pelos fogos de artifício da noite de Guy Fawkes, Faith tem um momento de epifania: percebe que aquele é seu lugar, mas que suas origens afro-caribenhas não poderiam mais ser ignoradas, pois a história familiar recuperada também é sua própria história.

Deixe aqueles garotos ‘bullies’ da escola me perseguirem no parquinho. Deixe-os dizer, ‘você é preta’. Eu sou a bisneta de Cecelia Hilton. Eu sou descendente de Katherine, cuja mãe era uma escrava. Eu sou prima de Afria. Eu sou a sobrinha de Coral Thompson e a filha de Wade e Mildred Jackson. Deixe-os dizer o que quiserem. Por que eu sou a filha bastarda do Império e o meu dia vai chegar.

‘Let those bully boys walk behind me in the playground. Let them tell me, ‘You’re a darkie’. I am the grand-daughter of Grace and William Campbell. I am the great-grandchild of Cecelia Hilton. I am descended from Katherine whose mother was a slave. I am the cousin of Afria. I am the niece of Coral Thompson and the daughter of Wade and Mildred Jackson. Let them say

what they like. Because I am the bastard child of the Empire and I will have my day (LEVY, 1999, p. 326-327).

Há uma evidente transformação na percepção de Faith sobre suas origens. Sua chegada à Jamaica é marcada por uma visão preconceituosa sobre o povo caribenho, visão adquirida no contexto da Inglaterra racializada, onde fora até então assimilada pela cultura local, numa total cegueira acerca de sua própria negritude. Ao partir, percebe-se a mudança naquela visão original – como se a cada narrativa oral uma nova interpretação dos fatos lhe abrisse os olhos para o outro lado da história – o lado do ‘outro’. A história recuperada fortalece sua identidade – Faith é mulher, é inglesa, é formada em moda e é descendente de afro-caribenhos – e tem em sua árvore genealógica elementos tão diversos, quanto o é a diversidade do povo caribenho e, acima de tudo, não tem receio de afirmar-se como tal.

## CAPÍTULO V

### RESULTADOS E CONCLUSÃO

#### 5.1 RESULTADOS

O romance *Fruit of the Lemon* traz à tona o preconceito contra o negro, descendente de imigrantes, na Inglaterra na década de 1980 e seu impacto na noção de identidade dessas pessoas. A frágil noção de pertencimento de Faith Jackson e a crise de identidade desencadeada pela percepção de que sua cor dérmica a faz alvo de discriminação, representam na literatura as tensões resultantes da falta de conhecimento da história familiar na construção da identidade dos descendentes de imigrantes. ‘Doutrinados’ pela cultura da metrópole, a negação ao acesso à história sob a perspectiva do ‘outro marginalizado’ deixa lacunas em sua identidade. A narrativa nos aponta a recuperação da história familiar como elemento essencial na recomposição da identidade dessa protagonista que é a metonímia dos ingleses negros, descendentes de imigrantes caribenhos. Racismo, velado ou explícito, identidade, memória e resistência foram os elementos analisados no romance, que abre um leque de temas que podem ser abordados pela teoria pós-colonial.

*Fruit of the Lemon* nos aponta a hibridização como uma das consequências do fenômeno que Pratt (1992) chamou de zona de contato. Esse espaço onde culturas diferentes se encontram e interagem de forma assimétrica, é marcado na obra de Levy tanto pelo encontro colonial ocorrido no Caribe durante a colonização, quanto em solo inglês, para onde migraram os sujeitos diaspóricos de diversas origens. Nessas zonas de contato emergiram tensões que levaram a necessidade de reformulações políticas no sentido de promover a inclusão desses imigrantes que, no papel, conquistaram alguns direitos que nem sempre foram postos em prática. Percebe-se assim, que o racismo que vitimou os povos colonizados ainda persiste por vezes camuflado, por vezes através de ataques xenofóbicos. Percebe-se também que a resistência à hegemonia cultural não é estratégia do passado colonial, mas uma luta diária pela conquista de agência. No contexto britânico, onde a obra é ambientada, os binômios branco/negro, centro/margem, inclusão/exclusão ainda hoje afetam a identidade dos imigrantes e de seus descendentes. A representação literária desses fatos funciona como uma denúncia, um contra discurso.



Mediante a análise de *Fruit of the Lemon* sob a ótica da teoria pós-colonial, mais especificamente, das teorias do racismo e resistência, chegamos a algumas conclusões. A ambientação da narrativa na Inglaterra e na Jamaica representa a força que ambas as culturas têm na formação da identidade do imigrante caribenho e de seus descendentes. A primeira parte da narrativa, ambientada na Inglaterra, revela a forma como as instituições inglesas ainda operam sob a lógica do racismo. Paulatinamente excluída do acesso aos benefícios concedidos aos ingleses brancos, Faith percebe a discriminação que a vitima, mas não consegue elaborar o fato de que a explicação para tal tratamento tem origem em sua cor dérmica e, portanto, não consegue revidar. A cegueira à sua própria cor é explicada pela lacuna deixada pela falta de conhecimento da história familiar na formação de sua identidade. Tal negação ocorre em duas esferas: no contexto familiar, onde os pais sempre foram reticentes em seus comentários acerca da ancestralidade caribenha e na esfera pública.

Nesse contexto, a escola se mostra como instituição reprodutora de uma versão oficial da história que até hoje insiste em negar as reais motivações da empresa colonial, bem como as estratégias que usaram para outremizar os povos nas colônias. Alienada de seu passado familiar e, por extensão, da influência do passado colonial na identidade cultural do povo inglês, Faith não entende as razões que motivam sua exclusão. Tampouco entende os constantes questionamentos acerca de sua identidade britânica, para ela indubitável, já que nascera naquele país e absorveu sua cultura comum. Percebe-se também que as estratégias de exclusão que a vitimam em seus contatos com as instituições inglesas nem sempre são explícitas. O olhar lançado sobre Faith se assemelha ao que Fanon (2008) aborda como o olhar de inferiorização que o colonizador branco lança sobre o negro, fixando-o em sua essencialidade. Na escola as crianças assemelham seu estereótipo ao dos símios, quando aprendem nas aulas de história que muitos imigrantes que vieram da Jamaica em navios carregados de bananas. Aliado ao tom jocoso dos comentários dos colegas há que se ressaltar também a abordagem ingênua e eurocêntrica conferida ao episódio histórico da colonização. Sem nenhuma conotação ética, nenhuma culpabilidade é atribuída à Inglaterra, amenizando ou até anulando as atrocidades praticadas nas colônias.

A entrada no mercado de trabalho também é marcada pela mesma lógica da exclusão, através de variadas estratégias. Sempre mantida na invisibilidade, as três oportunidades de emprego descritas na narrativa revelam diferentes estereótipos de conotação racistas atribuídos ao negro na sociedade inglesa. No primeiro emprego sua contratação é pautada numa suposta 'etnicidade' que emana de sua figura. No emprego na rede de televisão, é mantida invisível no cargo. Na entrevista para a vaga de emprego no departamento de trajés,

sua preguiça e lentidão são apontadas como fatores de impedimento para a função. Etnicidade, fetichismo, menosprezo da inteligência, preguiça... Estereótipos do sujeito negro usados para dificultar a ascensão profissional de Faith, mostrando quão arraigado é o preconceito de cor nas sociedades ditas multiculturais e inclusivas. As justificativas usadas pelos empregadores parecem pautar-se no que Ashcroft et al. (1998) chama de persistência das premissas racistas que associam o comportamento dos seres humanos às suas diferenças biológicas.

No que concerne à esfera privada, estereótipos racistas também marcam as relações interpessoais de Faith. A desconfiança que desperta na proprietária do carro que deseja comprar; os comentários racistas do pai de Marion, sempre justificados pela não inclusão de Faith no grupo de negros que ele discrimina; os questionamentos do advogado Bunyan acerca da origem de Faith denotam quão atrelada à cor dérmica é a noção de ‘inglesidade’. A representação literária de Levy acerca da identidade britânica demonstra um dado real, qual seja a forma como a identidade inglesa concedida pelas leis de imigração aos povos de suas ex-colônias não lhes confere um tratamento igualitário. Percebe-se, portanto, que estereótipos antigos continuam a dominar as relações sociais naquele contexto, como pondera Rushdie (2010, p. 138):

Os negros tem ritmo, os asiáticos são trabalhadores [...] Nesse novo império, como no antigo, parece que nossos governantes estão dispostos a repetir as estratégias já usadas e confiáveis de legislar tendo como lema: dividir e dominar. Mas guardei o pior e mais traiçoeiro de todos os estereótipos para o final. A caracterização do negro como problema [...] Se você é liberal, diz que os negros têm problemas. Se não, diz que eles são o problema.

Extrapolando os limites da narrativa, percebe-se que na Inglaterra e nos demais países europeus que abriram suas portas para a entrada de imigrantes, uma tentativa de diluir diferenças culturais pela imposição de costumes europeus, à moda do que se fez durante o período colonial. A proibição do uso da burca na França, numa atitude de desrespeito ao costume islâmico e a deportação dos romenos de etnia cigana pelo governo francês, são exemplos recentes desse choque de convívio entre diferentes culturas na Europa. Esse choque, contudo, não é uma via de mão única, mas uma forte tendência nesse mundo globalizado. A discriminação enfrentada por Faith Jackson, portanto, não é invenção ficcional, Levy representa na narrativa um dado concreto, o que enfatiza a força da literatura pós-colonial como um contradiscurso a questionar a ordem vigente.

A primeira parte da narrativa de Levy, portanto, representa paradigmas fortemente arraigados na mentalidade do povo inglês acerca da colonização, da presença de imigrantes e

seus descendentes em solo inglês e da identidade britânica. Mergulhada nesse contexto, Faith usa a assimilação como estratégia de resistência num meio onde finge ser aceita, como se o racismo que a outremiza não existisse. O ponto de ruptura desse frágil senso de pertencimento é marcado pelo testemunho ao ataque racista contra a mulher negra na livraria. A identificação com a vítima parece tirar dos olhos de Faith a venda que a fazia cega à sua negritude. A atitude de cobrir os espelhos de seu quarto como, se assim o fazendo, fosse se libertar da negritude que a oprimia, é altamente simbólica da necessidade premente de conhecer sua história familiar.

Na Jamaica, a segunda parte da narrativa representa a quebra desses paradigmas que norteavam a vida de Faith até então. As narrativas orais pela voz dos familiares jamaicanos constituem-se na resposta ao grande questionamento que Faith apresenta acerca de sua identidade – o motivo pelo qual a origem britânica, aliada à sua cor dérmica, não lhe conferem a mesma condição concedida aos britânicos brancos. A recuperação da história familiar confronta Faith com o avesso dos estereótipos do negro que a história oficial lhe inculcara nas escolas inglesas e nas demais instituições reguladoras daquela nação. Prova da força desses estereótipos, sua chegada à Jamaica é marcada por imagens pré-concebidas acerca do exotismo e da falta de recursos financeiros típicos dos países do Terceiro Mundo. Tal visão de turista ocidental é aos poucos quebrada pelas narrativas familiares, nas quais cada membro da família se revela o protótipo de um aspecto do período colonial sob a visão do outro.

O primeiro passo para a recuperação do senso de identidade de Faith é dado pela narrativa da trajetória de Coral e Oscar. O estereótipo da predisposição do negro à alegada preguiça que, segundo Bonnici (2005), homogeneizava o povo colonizado, denegrindo sua imagem sob a pecha da lentidão e da selvageria é quebrada pela história do casal. A imigração da Jamaica para os Estados Unidos em busca de melhores condições financeiras e a resistência em serem assimilados pela cultura americana fazem-nos protótipos do trabalho árduo e da resistência. Trabalho árduo também marca a vida de Eunice, tia de Faith que migra para os Estados Unidos, de onde não retorna. As dificuldades que encontra em solo norte americano são por ela ‘dribladas’ demonstrando um forte senso de adaptação e persistência frente às agruras da vida. O movimento diaspórico das duas irmãs diverge daquele empreendido pelos pais de Faith, cuja ida para Inglaterra era a realização de um sonho. Contudo a migração das três irmãs tem em comum o fato de que a Jamaica, explorada pelos ingleses durante quatrocentos anos, tivera sua economia enfraquecida e as

oportunidades de emprego escasseadas, dado que motivou a imigração de milhares de jamaicanos.

As narrativas familiares também rechaçam a ideia de pureza racial do povo inglês. Apesar do respaldo da ciência que falava em possíveis aberrações resultantes da miscigenação entre negros e brancos, os relacionamentos ‘inter-raciais’ foram um fato durante e após o período colonial. A revelação de um bisavô paterno inglês, um trisavô materno escocês e um tetravô materno inglês, dono de uma fazenda de cana-de-açúcar que se relacionara com um sem número de escravas, entre elas, sua tetravó, são exemplos de quão forte foi a miscigenação em solo caribenho. Esses dados demonstram a Faith que ela é fruto desse hibridismo e que a crença de seus compatriotas ingleses e racistas na pureza de sua brancura é um mito que a versão caribenha da história oficial faz cair por terra. Esses ramos familiares mais distantes demonstram ainda o comportamento amoral dos colonizadores que, além de explorarem as riquezas e a mão de obra escrava, também se apropriavam dos corpos das mulheres negras.

A história familiar marcada pela miscigenação revela também os resíduos do colonialismo no complexo sistema de estratificação da sociedade caribenha. A política de imposição da cultura britânica em detrimento da cultura local e o uso da instituição escolar como ferramenta para reprodução da ideologia da metrópole, fez com que muitos almejassem a ‘brancura do colonizador’. Hall (2009), fala dessa complexidade ao ponderar sobre o fato de que mesmo sendo uma sociedade de maioria negra, a diferença de cor dérmica em nuances entre o branco e o negro é fator de discriminação. Coral, Mildred, Grace e Rosemary são exemplos da negritude da pele como fator de distinção e motivo de preconceito dentro da própria família.

O paradigma da ‘Inglaterra pátria-mãe’ que receberia os imigrantes como filhos legítimos também é quebrado pela narrativa das agruras que Donald e os pais de Faith tiveram que enfrentar ao migrarem para Inglaterra. A discriminação que lá sofreram demonstra a força da cor dérmica no senso de ‘inglesidade’, bem como a necessidade de criação de políticas de inclusão dos imigrantes de forma mais consistente. Percebe-se quão limitada ainda é a visão do povo inglês, uma visão racializada que vê na entrada de imigrantes uma ameaça à ordem estabelecida. Desvenda-se, portanto, o paradoxo em que se transformou a questão da imigração na Inglaterra e na Europa, como um todo – a abertura das fronteiras aos imigrantes não se traduz em aceitação.

A trajetória de Constance/Afria, a última história familiar revelada a Faith, é também a mais emblemática. Ela testemunha o período de transição da mentalidade do povo Jamaicano

que, durante o período colonial, fora desejoso de se assemelhar ao branco, modelo de beleza e virtude, para um período em que a cultura negra começa a ser valorizada. Sua brancura e descendência britânicas são a princípio fatores de distinção que a beneficiam. Contudo, ao retornar da Inglaterra para uma Jamaica onde os movimentos de resistência estavam promovendo a valorização da cultura negra, sua brancura transformara-se em fator de discriminação, o que desencadeia sua crise de identidade. A crise de Constance é o espelho daquela enfrentada por Faith. Constance é a mulher branca cuja neurose a faz querer enegrecer para ser aceita na sociedade de maioria negra. Faith, por sua vez, ao se dar conta de sua negritude como fator de discriminação tenta cobrir os espelhos do quarto, como se tal comportamento neurótico lhe conferisse a brancura que a faria igual à maioria dos ingleses.

Conclui-se que a fala de Coral aponta para Faith que, não fosse resgatada a tempo e enviada à Jamaica pelos pais que percebem sua confusão identitária, acabaria como Constance. A voz experiente da tia demonstra a Faith o que acontece quando se tenta ser o que não é. Dizer-se inglês ou caribenho quando se é fruto do hibridismo é lutar por uma causa impossível. Constance não se transformara numa inglesa, como a mãe crera possível ao mandá-la para Inglaterra. Da mesma forma, a negação do acesso à história familiar e o nascimento em solo britânico não conferiram a Faith a aceitação pelos ingleses, como seus pais achavam possível. A importância e o conhecimento dessas memórias preenchem a história de Faith com os elementos necessários para o fortalecimento de sua identidade híbrida.

Inglaterra e Jamaica – dois *loci* distintos, duas visões da colonização. Infere-se da narrativa de Faith em solo britânico que a Inglaterra ainda luta por um acordo entre seu passado colonial e os desafios decorrentes de sua transformação em uma sociedade pós-colonial e multicultural. A voz dos familiares jamaicanos, por outro lado, denotam sua percepção mais aguçada, diria até mais evoluída, acerca de a hibridização ser um fato decorrente dos encontros coloniais e que a pureza racial é um mito, seja na Inglaterra, seja no Caribe. A viagem para a Jamaica fortifica sua identidade, ainda que a torne mais complexa pela consciência do hibridismo que caracteriza sua árvore genealógica, agora completa.

A narrativa de Levy nos aponta ainda o fato de que a força da ideologia colonial pautada na superioridade racial, ainda é muito forte na sociedade britânica, não somente na vida cotidiana, mas também nas instituições sociais. Conclui-se a partir de Hall (2001) que indivíduos racializados, como a personagem Faith Jackson, se veem diante de três opções de comportamento: perda da identidade e recolhimento à invisibilidade, como sua tia Constance; confinamento em guetos evitando contato com a maioria branca ou a insistência no fato de a

heterogeneidade cultural e o hibridismo serem características inerentes das sociedades multiculturais. Consta-se que a narrativa de Levy nos aponta a última solução como a mais plausível, pois colocada de volta ao ‘eixo’ pela aquisição da memória familiar, Faith está mais fortalecida para enfrentar a vida na Inglaterra para onde retorna. O desembarque no aeroporto de Londres em meio aos fogos de artifício em celebração ao *Guy Fawkes Day* é alusiva dessa conscientização:

Eu achei que poderia ser sinal de boas vindas por eu ter viajado tão distante para a Inglaterra que precisava de mim [...] Mas eu sabia que não poderia estar certa [...] Era a celebração de *Guy Fawkes* e eu estava voltando para casa. Eu estava voltando para casa para contar a todos ... Minha mãe e meu pai vieram para Inglaterra num navio carregado de bananas.

I thought it may be a welcome for me having travelled so far and England needing me [...] But I knew I couldn't be right [...] It was *Guy Fawkes'* night and I was coming home. I was coming home to tell everyone ... My mum and dad came to England on a banana boat” (LEVY, 1999, p. 339).

A visão que as narrativas familiares lhe apontam acerca de sua Inglaterra natal e de suas origens fazem-na consciente de que aquela é uma sociedade racializada, ainda imatura para aceitar sua identidade híbrida como um fato, e que ela sabe não a aceita como igual. Porém, era o lar para o qual estava retornando orgulhosa de sua ancestralidade caribenha, pronta para reagir com argumentos consistentes quando a discriminação a vitimasse.

## 5.2 PERSPECTIVAS

O recorte proposto por nosso trabalho teve como foco a análise do racismo e da resistência na obra *Fruit of the Lemon*, bem como a importância da recuperação da memória familiar na construção da identidade e na luta por agência na sociedade britânica multicultural. Contudo, a obra se abre ainda a análise de vários outros temas que, desviando de nosso objetivo, poderiam ser analisados em trabalhos futuros.

Ambientada na década de 1980, um período histórico caracterizado por conflitos entre imigrantes e ingleses de extrema direita, a obra se abre a análise de como autoras de ficção representam as condições em que vivem os imigrantes naquela sociedade. Questiona-se, portanto, a alegação que a abertura das portas da Inglaterra à entrada de imigrantes que, a princípio, supririam a necessidade de mão de obra, produziu a crise na economia, motivo da percepção desses estrangeiros como competidores pelas escassas vagas de emprego.

A representação do racismo na obra de Levy, foco de nosso trabalho, poderia ser ampliada, focalizando a origem do racismo na Europa. Estudos mais profundos sobre esse tema poderiam servir para o entendimento do tratamento discriminatório que a Europa tem dispensado aos imigrantes do leste europeu. O direito, concedido pela Comunidade Europeia, que permite aos europeus orientais o trânsito e a fixação de residência em qualquer país que dela faça parte, como fez com os imigrantes das ex-colônias, tem sido foco de notícias. Poloneses, romenos, turcos, gregos... Que veem na imigração de seus países em crise financeira a oportunidade de prosperar e cujo tratamento nos países hegemônicos não lhes confere igualdade. Portanto, um aprofundamento na análise das estratégias de exclusão/inclusão dos imigrantes e de seus descendentes seria pertinente.

Consideramos ainda a possibilidade de análise do relacionamento dos imigrantes caribenhos com seus filhos nascidos na Pátria-mãe. A atitude reticente do casal frente aos questionamentos de Faith acerca de sua história familiar é um dado patente na obra de Levy e merece uma análise mais profunda. Tal estudo proporcionaria um melhor entendimento da influência da chegada do imigrante na cultura britânica, bem como o impacto neles causado pela falta de hospitalidade dos ingleses.

A obra se abre ainda para a análise do retrato da pedagogia na escola da sociedade multirracial. O tema é abordado no filme 'Entre os Muros da Escola' (2008), de Laurent Cantet, que focaliza o microcosmo de uma sala de aula para abordar o choque cultural entre os descendentes de imigrantes de origens diversas no contexto francês. Em *Fruit of the Lemon*, um aprofundamento dessa abordagem seria pertinente, pois a escola é retratada como instituição multiplicadora da ideologia da Inglaterra, sem levar em conta as diferenças culturais entre os alunos, num retrato do que seria a Inglaterra contemporânea.

Vale observar também que muito ainda pode ser analisado sobre a teoria do racismo e da resistência, bem como de outros aspectos da teoria pós-colonial, para analisar obras de ficção produzidas em países que passaram pela experiência da colonização e ainda apresentam resquícios de sua influência. Nesse sentido, os questionamentos levantados pelo romance *Fruit of the Lemon* podem servir de base para análises de obras da Literatura Brasileira em trabalhos futuros. Por ser uma abordagem incipiente em nosso cenário literário, a utilização de uma obra escrita em língua inglesa é um ponto de partida para disseminar esse tipo de análise.

## REFERÊNCIAS

- ALLARDICE, L. *The Guardian profile: Andrea Levy*, 2005. Disponível em: <<http://www.guardian.co.uk/uk/2005/jan/21/books.generalfiction>>. Acesso em 10 fev. 2010.
- ASHCROFT, B. et al. *Key concepts in post-colonial studies*. London: Routledge, 1998.
- ASHCROFT, B. *Post-Colonial Transformations*. London: Routledge, 2001.
- ASHCROFT, B. et al. *The Empire Writes Back*. London: Routledge, 1991.
- BEAUVOIR, S. de *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- BERNASCONI, R. Who invented the concept of race. In: LES BACK; SOLOMOS, J. *Theories of Race and Racism*. New York: Routledge, 2009.
- BHABHA, H. K. A questão do 'Outro': diferença, discriminação e discurso do colonialismo. In HOLLANDA, H. B. de (org) *Pós-Modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.
- BHABHA, H. Of Mimicry and Men: The Ambivalence of Colonial Discourse. *October*, Cambridge, v. 28, n.1, p. 125-133, 1984.
- BHABHA, H. *The location of culture*. London: Routledge, 1994.
- BILLIG, M. *Fascists: A social psychological view of the National Front*. London: Academic Press, 1978.
- BONNICI, T. *Conceitos-Chave da Teoria Pós-Colonial*. Maringá: Eduem, 2005.
- BONNICI, T. Levy's Fruit of the Lemon (1999) and the construction of identity. *Línguas e Letras*. Cascavel, v.10 n.18, p. 1-30, 2009.
- BONNICI, T. *O pós-colonialismo e a literatura: estratégias de leitura*. Maringá: Eduem, 2000.
- BONNICI, T. *Para uma tipologia da representação feminina na literatura pós-colonial em Inglês*, 2006. Disponível em: <[http://www.fazendogenero7.ufsc.br/artigos/T/Thomas\\_Bonnici\\_10\\_B.pdf](http://www.fazendogenero7.ufsc.br/artigos/T/Thomas_Bonnici_10_B.pdf)>. Acesso em: 8 fev. 2010.
- BONNICI, T. Pós-colonialismo e representação feminina na literatura pós-colonial em inglês. *Acta Sci. Human Soc. Sci.*, Maringá, v.28 n. 1, p.13-21, 2006.



BONNICI, T. (org) *Resistência e intervenção nas Literaturas Pós-Coloniais*. Maringá: Eduem, 2009.

BONNICI, T. *Teoria e crítica literária feminista: conceitos e tendências*. Maringá: EDUEM, 2007.

BRAH, A. *Cartographies of diaspora: contesting identities*. London: Routledge, 2002.

COX, O. C. Race relations. In: LES BACK; SOLOMOS, J. *Theories of Race and Racism*. New York: Routledge, 2009.

CUDJOE, S. *Resistance in Caribbean Literature*. Ohio: OUP, 1980.

DAVIS, M. *Late Victorian Holocausts*. London: Verso, 2001.

DEFOE, D. *The True Born Englishman – A satire*, 2010. Disponível em <<http://ebooks.adelaide.edu.au/d/defoe/daniel/true/>>. Acesso em: 16 Jun. 2010.

FANON, F. “*On National Culture*”. *Literature in the Modern World Critical Essays and Documents*. Oxford: OUP, 2004. (371-377).

FANON, F. *Os Condenados da Terra*. Juiz de Fora: Ed. da UFJF, 2006.

FANON, F. *Pele negra máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, F. The fact of blackness. In: LES BACK; SOLOMOS, J. *Theories of Race and Racism*. New York: Routledge, 2009.

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

FINANCIAL TIMES. *Reviews*. Disponível em: <<http://www.andrealevy.co.uk/reviews/index.php>>. Acesso em: 11 fev. 2010.

GARRARD, G. *Ecocrítica*. Brasília: UnB, 2006.

GILROY, P. *O Atlântico Negro*. São Paulo: Ed. 34, 2001.

GILROY, P. *Post Colonial Melancholia*. New York: CUP, 2005.

GILROY, P. *There ain't no Black in the Union Jack: the cultural politics of race and nations* 1991. Chicago: University of Chicago Press. 1991.

GOMES, H.T. Crítica Pós-colonial em Questão. *Revista Z Cultural*, Rio de Janeiro, ano 03 n.1, 2007 Disponível em: <<http://www.pacc.ufrj.br/z/ano3/01/artigo04.htm>>. Acesso em: 21 mar. 2010.

GREER, B. *Empire's child*, 2004. Disponível em: <<http://www.guardian.co.uk/books/2004/jan/31/fiction.race>>. Acesso em: 15 fev. 2009.

HALBWACHS, M. *A Memória Coletiva*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, S. Cultural Identity and Diaspora. In: BRAZIEL, J. E.; MANNUR, A. *Theorizing diaspora: a reader*. Oxford: Blackwell , 2003.

HALL, S. *Da Diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed UFMG, 2003.

HALL, S. Old and New Identities, Old and New Ethnicities. In: LES BACK; SOLOMOS, J. *Theories of Race and Racism*. New York: Routledge, 2009.

HOFBAUER, A. Raça, cultura e identidade e o “racismo à brasileira”. In: BARBOSA, L.M.(Org.). *De preto a afro descendente: trajetos de pesquisa sobre o negro, cultura negra e relações étnico-raciais no Brasil*. São Carlos: EdUFSCAR, 2003.

HOFBAUER, A. *Uma história de branqueamento ou o negro em questão*. São Paulo: UNESP, 2006.

HUGGAN, G.; TIFFIN, H. *Postcolonial Ecocriticism*. London: Routledge, 2010.

JORDAN, W. D. First Impressions. In: LES BACK; SOLOMOS, J. *Theories of Race and Racism*. New York: Routledge, 2009.

LEVY, A. *Biography*. Disponível em:<<http://www.andrealevy.co.uk/eca1.html>>. Acesso em: 11 fev. 2010.

LEVY, A. *Fruit of the Lemon*. New York: Picador, 1999.

LEVY, A. *This is my England*, 2000. Disponível em: <<http://www.guardian.co.uk/books/2000/feb/19/society1>>. Acesso em: 15 dez. 2009.

LOOMBA, A. *Colonialism/Postcolonialism*. London: Routledge, 2005.

MAC ANNA, F. *Reviews*. Disponível em: <<http://www.andrealevy.co.uk/reviews/index.php>>. Acesso em: 11 fev. 2010.

MALIK, K. *Strange Fruit: Why both sides are wrong in the race debate*. Oxford: Oneworld, 2008.

McLEOD, J. *Postcolonial London: Rewriting the metropolis*. London: Routledge, 2004.

MEMMI, A. *Dominated man*. Boston: Beacon, 1968.

MEMMI, A. Racism and Diference. In: LES BACK; SOLOMOS, J. *Theories of Race and Racism*. New York: Routledge, 2009.

MERCER, K. *Welcome to the jungles: New positions in Black Cultural Studies*. London: Routledge, 1994.

MYRDAL, G. Racial Beliefs in America. In: LES BACK; SOLOMOS, J. *Theories of Race and Racism*. New York: Routledge, 2009.

O' FARREL, M. *The Medusa of Highbury*, 1999. Disponível em: <<http://www.independent.co.uk/arts-entertainment/books-the-medusa-of-highbury-1073769.html>>. Acesso em 10 jan.2010.

PENA, S. D. J. *Humanidade sem raças*. São Paulo: Publifolha, 2008.

PICHLER, S. 'The sea has no memory': memories of the body, the sea and the land in Fred D'Aguiar's *Feeding the Ghosts* (1997). *Acta Sci. Human Soc. Sci.*, Maringá, v.29 n. 1, p.1-14, 2007.

PRATT, M. L. *Imperial eyes: Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge, 1992.

PRATT, M.L. Scratches on the face of the country; or what Mr Barrow saw in the land of the bushmen, *Critical Inquiry* (volume 12) número 1 Autumn 1985 :138-162.

PROCTER, J. *Critical Perspective*, 2008. Disponível em: <<http://www.contemporarywriters.com/authors/?p=auth149>>. Acesso em: 10 fev. 2010.

PUBLISHING NEWS. *Reviews*. Disponível em: <<http://www.andrealevy.co.uk/reviews/index.php>>. Acesso em 11 fev. 2010.

ROY, A. *An Ordinary Person's Guide to Empire*. Cambridge: South End Press, 2004.

- RUSHDIE, S. *Imaginary Homelands*. London: Vintage Books, 2010.
- SAID, E. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SAID, E. W. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books, 1993.
- SCHWARCZ, L. M. *O espetáculo das raças*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SEMPRINI, A. *Multiculturalismo*. Bauru: EDUSC, 1999.
- SHOHAT, E.; STAM R. *Crítica da Imagem Eurocêntrica*. São Paulo: Cosac Naify, 1994.
- SIVANANDAN, A. *Britain's Shame: from Multiculturalism to Nativism*, 2006. Disponível em: <<http://www.irr.org.uk/2006/may/ha000024.html>>. Acesso em: 05 mai. 2010.
- SMITH, Z. *White Teeth*. London: Penguin Books, 2001.
- SOLOMOS, J. *Race and Racism in Britain*. London: Macmillan, 1993.
- STEIN, M. *Black British Literature: Novels of Transformation*. Ohio: Ohio State University Press, 2004.
- TAYLOR, S. *The National Front in English Politics*. London: McMillan, 1992.
- THE SUNDAY TIMES. *Reviews*. Disponível em: <<http://www.andrealevy.co.uk/reviews/index.php>>. Acesso em: 11 fev. 2010.
- THE TIMES. *Reviews*. Disponível em:< <http://www.andrealevy.co.uk/reviews/index.php>>. Acesso em: 11 fev. 2010.
- TIFFIN, H. Post-colonial Literatures and Counter-discourse. In ASHCROFT, B. et al. *The Postcolonial Studies Reader*, London: Routledge, 1995.
- TIMES LITERARY SUPPLEMENT (TLS). *Reviews*. Disponível em: <<http://www.andrealevy.co.uk/reviews/index.php>>. Acesso em: 11 fev. 2010.
- TODOROV, T. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- WALKER, M. *The National Front*. London: Fontana, 1978.

WAMBU, O. *Black British Literature since Windrush*, 2009. Disponível em: <[http://www.bbc.co.uk/history/british/modern/literature\\_print.html](http://www.bbc.co.uk/history/british/modern/literature_print.html)>. Acesso em: 12 dez. 2009.

WIEVIORKA, M. Is Multiculturalism the Solution? *Ethnic and racial Studies*, Vol. 21, Issue 5, Setembro 1998, p. 881-910.

WILLIAMS, B. T. *A State of Perpetual Wandering: Diaspora and Black British Writers*, 1999. Disponível em: <<http://www.postcolonialweb.org/diasporas/williams1.html>>. Acesso em: 15 dez. 2009.

YOUNG, R.J.C. *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, London: Routledge, 1995.

YOUNGE, G. 'I started to realise what fiction could be. And I thought, wow! You can take on the world', 2010. Disponível em: <<http://www.guardian.co.uk/books/2010/jan/30/andrea-levy-long-song-interview>>. Acesso em: 10 fev. 2010.