

NEGOCIANDO A SUBJETIVIDADE DE MULATA NO BRASIL¹

ANGELA GILLIAM
ONIK'A GILLIAM

Contextualizando a Odisseia

Era uma vez uma antropóloga que sugeriu a uma amiga brasileira que talvez fosse hora de um acadêmico ligado aos povos indígenas no Brasil ter um espaço na academia para eles mesmo ensinarem sobre as culturas autoctones. A pessoa a quem foi dirigida esta observação respondeu o seguinte: "Se um índio faz Antropologia não é mais Antropologia". Essa antropóloga sou eu - Angela Gilliam - e desde aquela ocasião eu tenho pensado muito sobre aquela conversa especialmente na medida em que eu me situo intelectualmente nos ensaios. Talvez aquela pessoa tenha querido dizer: "Se um índio faz Antropologia ele não é mais índio". Aquela formulação postula explicitamente que o fato de ser índio é em parte uma construção social culturalmente determinado acima de tudo. Eu confesso ter ficado um pouco triste quando o comentário foi originalmente proferido já que imediatamente, eu transferi o contexto a minha própria situação: "Se uma mulher negra faz Antropologia ainda é Antropologia? Ela ainda é negra?"

Para poder seguir neste caminho volto-me para o debate atual nas ciências sociais a respeito da relação se existe entre produção intelectual e experiência pessoal. Alguns dos exemplos de escritura mais provocadora emergem nos momentos críticos em que a posição de subjetividade do autor fortalece a autoridade analítica. Há muitas razões para esta mudança de direção.

O que me atrai é eu acho outros estudiosos a escrever pessoalmente e um desejo de abandonar a metalinguagem alienadora que fecha em vez de abrir as portas da academia para todos aqueles que queiram entrar. Escritura pessoal representa um esforço sustentado para democratizar a academia. Realmente ela

¹ Este artigo é uma síntese de dois trabalhos em andamento: *Labor, Love, and Lust: Black Women in the Borderlands of the Struggle for Place in Brazil* (Trabalho, Amor e Luxúria: mulheres negras nas margens da luta por um lugar no Brasil) e *Looking for the Other and Finding Self: An African American Anthropologist in the Field* (Procurando o Outro e Encontrando a Si Mesma: uma antropóloga afro-americana no trabalho de campo). Dedicamos este artigo à memória de Wanda Lopes dos Santos mãe de todos os militantes negros e quem facilitou a nossa saída do Brasil em 1973.

emerge das lutas daqueles tradicionalmente excluídos da academia tais como mulheres e membros de grupos minoritários para encontrar uma voz que reconheça não só o sentido da diferença mas também a chegada demorada ao mundo erudito²

A Antropologia recente também está impelindo o estudioso (ou melhor a estudiosa) a reconhecer que ele (ou ela) também é um produto do processo cultural. Assim, cada vez mais a observadora é forçada a admitir que a observação a inclui. Não é tarefa simples se transferir para a linguagem evocativa que convoca o contexto e simultaneamente aprecia a existência daquilo a que Kondo se refere como o *olho/eu* ³

Para começar, assinala evocativamente a complexidade e a riqueza da experiência. E ao examinar aquela complexidade e riqueza na sua especificidade nos leva até uma estratégia que expande as noções do que pode contar como teoria, onde experiência e evocação podem se tornar teoria ⁴

Mas, alta teoria, está hierarquicamente situada entre a Antropologia e os textos teóricos reconhecidos, os quais raras vezes citam estudiosos negros, representam poder intelectual ou não. Desde que muitos acadêmicos afro norte-americanos compartilham com alguns outros no Terceiro Mundo o fato de serem considerados como dirigentes nativos de outros nativos, até que ponto a pesquisa pode superar o problema de meramente providenciar o capital cultural suficiente para garantir *status* de branco honorário ou homem honorário? Esta dinâmica da novo significado ao desafio clássico do sociólogo baiano Guerreiro Ramos sobre a relação entre posição social do pesquisador e a população escolhida para a pesquisa. Numa crítica incisiva do que ele designava a pseudociência nos trabalhos de escritores nordestinos como Gilberto Freyre, Guerreiro Ramos repreendeu aqueles brancos que utilizavam a indagação a respeito dos negros para depois se afastarem da identidade daqueles aos quais pesquisam. Como é que a construção de um campo de estudo afeta a definição de fronteiras étnicas? Deve o Eu se pesquisar seus outros Eus? Deve a antropologia ficar hierárquica para poder ter valor?

Tais perguntas demarcam este ensaio e tomara que a leitora perdoe esta mudança multivalente entre posições de subjetividade, auto definições (negra mulata afro-norte-americana) e discursos, bem como entender a necessidade de justapor ela/elas da terceira pessoa com o eu/nos da primeira pessoa. Porém, quem é o público? O que é para quem é a minha voz? De verdade, este esforço algumas vezes representa testemunha plural por um lado e participação numa cultura no outro, já que esta odisseia propriamente pertence a duas pessoas, as quais são mãe (Angela) e filha (Onik a). As participantes nesta excursão intelectual tomam a posição que não é só importante para as mulheres negras de fazerem Antropologia, mas é imprescindível que compartilham na reinvenção dela. Embora seja Angela Gilliam quem escreve este artigo, Onik a Gilliam consultava-o para

² BEHAR, R. Dare We Say I? Bringing the Personal into Scholarship. In *The Chronicle of Higher Education*, June 29, 1994, p. B1-2.

³ KONDO, D. *Crafting Selves: Power, Gender, and Discourses of Identity in a Japanese Workplace*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

⁴ *ibidem*, p. 8.

assegurar-se qual seria o tipo de produção que poderia tê-la instruído antes de viajar ao Brasil em 1994 Segundo Onik a terra dado a ela mais perspicácia nas interações sociais quando estava no Brasil Pelo fato de que tenta ser polifônico e dar voz a algum aspecto da experiência da mulher brasileira este ensaio é também comparativo

Mas quem fala para quem? Os descendentes de escravos normalmente não falam para si mesmos E falta aquela análise profunda dos dilemas em que se encontram os negros nas Américas O que faz a voz de Angela Gilliam distinta das demais que apropriam pronúncias subalternas especialmente quando qualquer acadêmico estrangeiro tem mais visibilidade? Para criar teoria que é mais do que a construção de o outro as variáveis de raça gênero e classe bem como o inquerito reflexivo do Eu/Nos devem se cruzar Este trabalho tenta se somar aos escritores que interrogam e reclamam o conceito de mestiçagem e creolização no hemisfério enquanto simultaneamente rejeitam as suposições essencialistas e patriarcalis com que estes processos têm sido associados⁵ Por isso em qualquer antiga economia de plantação colonial raça está engolfada por gênero e gênero está confinado por raça

Hipodescendência genótipo fenótipo e subjetividade de mulata

A ideologia da miscigenação é central na narrativa patriarcal da antiga economia de plantação colonial e várias sociedades têm produzido diferentes respostas culturais narrativas e regras A subjetividade no Brasil se abriga dentro da história das uniões conjugais ⁶em situações de dominação patriarcal e geralmente quando o homem vem da classe e raça dominantes e a mulher tem um corpo que a codifica como membro dum grupo subalterno

Angela e Onik a têm corpos cujas codificações têm variado entre mulata e negra através do tempo e em diferentes momentos históricos e dependendo do espaço geográfico e ideológico que habitemos Em primeiro lugar somos dum sociedade em que o princípio de hipodescendência determinava que com **qualquer** linhagem africana as pessoas mestiças seriam classificadas como negros independentemente do fenótipo ou aparência Este sistema de sinais raciais se compara com o do Brasil onde o fenótipo - ou aparência - media a base da herança biológica o genótipo presumido Ambas construções ainda valorizam a branquidade a etnicidade sem marca e o padrão absoluto de normalidade Por tanto as Narrativas Mestras dos Estados Unidos e no Brasil postulam a classificação de negro como algo negativo a ser superado

A hipodescendência e a terminologia antropológica para a Regra Duma Gota So o que quer dizer que uma gota de sangue africano contaminava a herança toda Embora esta regra originalmente se destinasse a proteger os brancos da poluição biológica no século XX o conceito tem sido apropriado por afro-

⁵ LIONNET F *Autobiographical Voices Race Gender Self-portraiture* Ithaca Cornell University Press 1989

⁶ Esta terminologia inspirada e retirada do influente trabalho de Stolcke sobre Cuba no século XIX MARTINEZ ALIER V *Marriage Class and Colour in Nineteenth Century Cuba* Cambridge Cambridge University Press 1974

norte-americanos. A Regra Duma Gota So fica mas com o afro-norte-americano definido como alguem com pelo menos um antepassado africano em vez de uma pessoa com ainda uma gota de sangue negro.⁷ Esta distinção no discurso e critica porque altera a negatividade do conceito de poluição. Os ativistas negros brasileiros adotam cada vez mais variantes da Regra Duma Gota So uma interpretação e a que representa a tendência de alguns brasileiros a negar a descendência africana. Por outro lado os brasileiros que afirmam a primazia de classe sobre raça no Brasil são principalmente pessoas que tambem acreditam no mito da democracia racial brasileira. A comparação entre o Brasil e os Estados Unidos as vezes confunde alguns observadores que percebem menos mistura de raças nos Estados Unidos pelo fato de que os descendentes pertencem a ascendência social de menor prestigio. Ou seja pai ou mãe negra os filhos sempre serão negros so houve mulatos no passado hoje em dia todo o mundo e negro. Este fato cria uma certa miopia funcional entre alguns acadêmicos como Degler que mantêm a fantasia de que existem menos mulatos nos Estados Unidos que no Brasil em vista do fato de que a presença da mulher branca nos EUA controlava o grau de mestiçagem⁸.

Hanchard⁹ apoia as criticas oferecidas por Silva¹⁰ e Skidmore¹¹ a tese de Degler sobre a valvula de escape do mulato no Brasil e nota que não ha provas para sugerir que o processo de embranquecimento teve beneficios materiais para mulatos. Na verdade o conceito de mulato/mulata esta confinado por gênero. O paradigma do mulato presunçoso e tragico e masculino. O romance classico do seculo XIX, *O Mulato*¹² revela atraves da figura de Raimundo as sutilezas deste processo em que gênero e raça se interpenetram. Tambem dentro do sistema patriarcal da economia de plantação colonial o medo da mulatice astuciosa era do homem branco.

A construção social da mulata e diferente no Brasil na mesma medida em que a construção ideologica de mulher difere daquela do homem tanto nos Estados Unidos como no Brasil. São poucos os proverbios que ressoam como aquele divulgado por Gilberto Freyre na sua obra classica sobre a sociedade escravocrata. Branca para casar mulata para f negra para trabalhar.¹³ O começo velado daquele ditado supostamente seria para o homem brasileiro a vida perfeita e. Porem a subordinação simbolica e socio-econômica da mulher negra existente nas

⁷ DAVIS F. J. *Who is Black? One Nation's Definition*. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1991, p. 186.

⁸ DEGLER C. *Neither Black nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States*. Nova Iorque: Macmillan, 1971, p. 229.

⁹ HANCHARD M. *Orpheus and Power: The Movimento Negro of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988*. Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 38.

¹⁰ SILVA N. do V. *Updating the Cost of Not Being White in Brazil*. In FONTAINE P. M. (ed.) *Race, Class and Power in Brazil*. Los Angeles: Center for Afro American Studies, University of California, 1985.

¹¹ SKIDMORE T. *Race and Class in Brazil: Historical Perspectives*. In FONTAINE P. M. (ed.) *Race, Class and Power in Brazil*. Los Angeles: Center for Afro American Studies, University of California, 1985.

¹² AZEVEDO A. *Mulatito: Translation of O Mulato*. In MACNICOLL M. G. (ed.) Patai, D. Austin: University of Texas Press, 1990.

¹³ FREYRE G. *Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Recife: Governo do Estado, Imprensa Oficial, 1966, p. 12.

outras antigas economias de plantação colonial do hemisfério sugere que a aceitação desta ideologia chega muito além do Brasil. Acima de tudo, tal frase revela a natureza autêntica do encontro entre os povos nas Américas, embora várias Narrativas Mestras romantizem as consequências da união entre as raças.

As histórias das plantações coloniais no hemisfério têm racionalizado as condições das mulheres negras, o grupo de trabalhadores menos prestigiado. Mais ainda, esta condição deixou imagens semelhantes pelas Américas. Dentro dos Estados Unidos, os estereótipos da Mãe Preta e de Jezebel, evocados em diferentes períodos históricos, são aplicados a mulheres de diferentes idades e fenótipos, são variações do dualismo Madona-prostituta. Construindo as mulheres afro-americanas como mulheres nocivas e improprias para casamento, servia para permitir atividade sexual, mas a desencorajar o casamento.¹⁴ Semelhante ao caso brasileiro, a imagem de Jezebel justifica a miscigenação e o assédio sexual, enquanto que a imagem da Mãe Preta valida a escravidão.

Para milhões de mulheres no Brasil, as vidas incorporarão mais de uma representação na trajetória dos anos, desde serem mulatas sexualizadas e assim objetivadas na juventude, a nutridoras, zeladoras e negras desfeminizadas quando tiverem mais idade. Nesse sentido, a definição de mulata abrange muitas localizações. Em primeiro lugar, é parte de uma descrição profissional de trabalho. Muitas mulheres no mundo inteiro estariam de acordo com as palavras de uma mulher que encontra gratificação no papel de mulata profissional:

Eu sou mulata, com orgulho do que eu faço. Se você andar igual a mulata, todo mundo na rua vai saber que é mulata. O que é vestir igual a mulata e ter este cabelo - o aplique e cabelo de mulata - o aplique, botar saia, botar plataforma alta, pode ser de dia, a mulata vai botar o salto dela e vai chegar bem arrumada. Eu adoro andar bonita, andar enfeitada, cheirosa, isso me faz bem.¹⁵

Porém, a desconstrução de Sant'Anna sobre as formulações modernistas ajuda na compreensão de como a objetificação sexual das mulheres negras cria indivíduos destinados a serem cozinhados e depois consumidos, em vez de tratados como cidadãos. A mulata mítica, como figura, não apenas para ser **pintada**, mas **sentida**, como criatura, não para ser **esposável**, mas para ser **comida** (preenche) o lugar recorrente do desejo imaginário, escravocrata.¹⁶ A deificação sexualizada da mulata está constrangida pelo fato de que o homem/senhor delimita o espaço em que ela pode ser senhora, em vez de escrava.¹⁷ A condição subalterna da mulher negra tem sido erotizada nas Américas. Na sua pesquisa sobre a caça medieval a feiticeiras, Hester identificou tal erotização da desigualdade como um componente fundamental da manutenção e perpetuação da dominação patriarcal, especialmente no Ocidente.¹⁸ O mito da mulata também estipula

¹⁴ MULLINGS, L. Images, Ideology and Women of Color. In: DILL, B. e BACA ZINN, M. *Women of Color in U.S. Society* (eds.). Filadélfia: Temple University Press, 1994.

¹⁵ A. C. Mendes. *Comunicação pessoal*, 1995.

¹⁶ SANT'ANNA, A. R. *O Canibalismo Amoroso: o desejo e a interdição em nossa cultura através da poesia*. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 31.

¹⁷ *Ibidem*, p. 33.

que são sempre as mulatas que tentam homens perfeitamente puros sob condições normais¹⁹ Porém quando raça gênero e classe cruzam com as estruturas históricas de dominação a representação sustentada objetificada e sexual das mulheres contribui ao controle socio político duma nação e seu povo como um todo²⁰ Como muitos brasileiros têm descoberto o *marketing* do Brasil como o paraíso de carnaval perpetuo e a projeção concomitante da mulata como o centro de tal imagem engolfa o Brasil em maneiras ainda por desconstruir

No teatro elaborado do carnaval a mulata portanto emerge como o simbolo mais concreto duma indole mais ampla Encarnando uma ideologia inteira ela se torna a representação do Brasil mesmo²¹

Nos ultimos vinte anos a condição de mulata virou ainda mais mutavel como um aspecto do capitalismo contemporâneo e o aumento do *marketing* internacional do Brasil como um pais de festa permanente Se na era da plantação colonial o conceito da mulata estava ligado aos processos etnicos como uma consequência da sociedade escravocrata a profissionalização atual tem feito esta designação mais complexa ja que não e ainda meramente marcada por identidade racial Como um homem no Rio de Janeiro comentou com Onik a e Angela em 1993 A minha mulher era mulata mas desde que casou comigo ela não e mais As variaveis que delimitam esta categoria tambem funcionam juntas A idade peso região geografica roupa modo de falar profissão e identidade mestiça figuram entre os marcadores mais salientes Tambem e a **intenção** dos homens para com a mulher que força esta definição A mulher sexualizada e empurrada ate uma posição de subjetividade de mulata A percepção do comportamento dela determina essa realidade O que Martinez-Alier notava para Cuba abrange tambem o Brasil as mulheres brancas podem perder a honra pelo comportamento delas porem esta lhes e atribuida a priori as mulheres negras têm que lutar para adquirila Esse fato representa o sistema de coordenadas desta odisseia

1963 - A viagem começa

No momento em que o navio japonês de carga e de imigrantes o Brasil Maru - chegava ao porto de Santos em 1963 começava a entrar na minha consciência que a minha identidade teria facetas variadas a serem negociadas no Brasil Era o ano antes do golpe militar e os imigrantes japoneses chegavam por um ou outro dos navios da companhia Osaka Shosen Kaisha e esses viajantes muitas

¹⁸ HESTER M *Lewd Women and Wicked Witches a Study of the Dynamics of Male Domination* Nova Iorque Routledge 1992 p 198

¹⁹ GUERREIRO RAMOS BENNETT E "Gabriela Cravo e Canela" *Jorge Amado and the Myth of the Sexual Mulata in Brazilian Culture* Ninth annual conference on the spanish language novel University of Texas Panamerican Edinburgh Texas May 16 1995

²⁰ GILLIAM A Symbolic Subordination and the Representation of Power Margaret Mead and Samoa Visual Anthropology Review Special Issue *Feminist Approaches to the Visualization of Culture* 1993 Vol 9 N 1 p 105-15

²¹ PARKER R *Bodies Pleasures and Passions Sexual Culture in Contemporary Brazil* Boston Beacon 1991 p 153

vezes iam em direção as cooperativas de agricultura no interior do estado de São Paulo. Entre os grupos de passageiros estavam centenas de mulheres que ainda não conheciam os maridos com os quais elas tinham casado por procuração no Japão. Dois dos meus amigos novos a bordo eram homens jovens treinados para ser engenheiros e que estavam determinados a fazer do Brasil seu novo lar. Quanto mais perto estava o navio de São Paulo, mais preocupação tinha de que a visão romântica que alguns desses amigos guardavam a respeito da nação escolhida seria diminuída pela experiência pessoal. Minhas preocupações estavam baseadas num incidente no Rio que ia ser a minha primeira experiência com o racismo brasileiro.

A beleza da baía de Guanabara e uma revelação especial quando se chega de navio. Os sons percussivos dos ensaios de carnaval já se ouviam do navio como um bem-vindo ao Rio. Eu já falava português em contraste com a maioria dos meus amigos novos do Brasil. Maru e me lembro que queria ajudar uns deles a negociar transporte público para poder aproveitar o pouco tempo que nos tínhamos na cidade. Ao subir num ônibus, uma mulher que bem poderia ter sido uma irmã minha disse: Não gosto de ver aquilo, eles devem ficar com japonesas. Ao dizer isto, a mulher que fez o comentário tinha apropriado a mim e a minha identidade potencial. Embora eu não pertencesse a ela, não queria me identificar como norte-americana em vista do fato de que alguns outros passageiros estavam de acordo com o comentário preconceituoso. Na minha experiência, tais situações podem ser perigosas. Assim, fingindo um pretexto, qualquer descemos do veículo. O fato de que as atitudes racistas tinham sido dirigidas aos japoneses não me consolava porque era o começo dum padrão problemático, até o ponto em que parecia ser brasileira, a minha subjetividade seria carregada com ambiguidade.

Tinha uns vinte e tantos anos na época e o meu penteado era de cabelos compridos, porém esticados artificialmente. De todo modo, a umidade e o medo de não conseguir produtos para cuidar do cabelo eram um desafio especial. Tinha ouvido duas coisas dos brasileiros que tinha conhecido nos cinco anos em que estudava na Escola Nacional de Antropologia e História no México, as quais me faziam querer provar a vida no Brasil: primeiro, havia pouco racismo no Brasil em comparação aos Estados Unidos; segundo, eu aparentava ser uma brasileira nata. Ansiosa por morar numa sociedade livre de racismo, tinha trazido todos os meus discos de Ray Charles (para matar saudade) e uma máquina de costura. Quando o navio chegou no porto de Santos, tentava agradar os oficiais da alfândega e minimizar a diferença entre eu e eles. Especialmente, tentava reproduzir um português bem brasileiro quando falava. No final, fui detida por ser uma brasileira que tinha roubado um passaporte norte-americano e também por ser uma mulata tentando trazer muamba para o país. Não havia contexto para entender tal constrangimento. Era a primeira vez que me acusavam de tentar passar por estrangeira. Se não fosse pela intervenção de Hebe Guimarães Leme, amiga e socióloga que veio a Santos para me apanhar, quem sabe o que teria sido de mim? Este incidente e outros estão citados por um amigo cientista político que os considera uma fonte para ele poder ganhar maior consciência do racismo brasileiro.²²

²² BANDEIRA, A. R. *Sombras do Paraíso*. Rio de Janeiro: Record, 1994.

Depois de estar em São Paulo por um tempo decidi acompanhar uma amiga que eu havia conhecido no Brasil Maru enquanto ela procurava emprego. Ela era coreana e tinha trabalhado no Japão como atriz. Afortunadamente para a nossa comunicação ela também tinha estudado bale em Paris. Para conversar nos falávamos uma mistura de japonês, francês e inglês. Numa ocasião esta tática chamava tanta atenção que um grupo de homens nos seguiram pela rua convidando outros a rir-se de aquela mulata e a japonesa passando por estrangeiras. Este exemplo evoca com exatidão o momento socio-histórico em que os imigrantes japoneses ainda não eram aceitos como brasileiros, bem como define a relação geo-política do Japão no mundo. Uma vez que o capital japonês começasse a penetrar na economia mundial a codificação das pessoas de descendência japonesa mudou na cultura brasileira. Hoje os brasileiros com laços naquela comunidade voltam ao Japão na busca de trabalho. Porém a subjetividade de mulata mudou pouco em trinta anos.

De qualquer jeito pouco tempo depois eu fui a polícia em São Paulo para investigar a possibilidade de conseguir permissão para trabalhar. O oficial encarregado desta função e eu discordamos a respeito da minha categoria racial, eu insistindo que era negra e ele finalizando o assunto ao dizer: "A senhora não pode ser negra e estrangeira". Quando utilizou a senhora me outorgava respeito mas eu sempre suspeitei que ele se subordinava frente a minha nacionalidade.

Como não encontrava o paraíso racial no Brasil, depois de cinco anos na América Latina voltei definitivamente aos Estados Unidos - em parte para poder presenciar a famosa Marcha em Washington liderada pelo Dr. Martin Luther King Jr. Mas senti saudade dos brasileiros e da cultura e os procurava quando podia. E durante esta época em Los Angeles em várias ocasiões dois amigos baianos - João Ubaldo Ribeiro e sua então mulher Beatriz Moreira Caldas - levavam amigos brasileiros como Tom Jobim, Dorival Caymmi, Dom Um Romão, Vinicius de Moraes, Jorge Ben, Rosinha de Valença e Wanda de Sa a casa dos meus pais em Los Angeles para eles comerem feijoada e tocarem juntos com Timothy Harding, amigo norte-americano cujo respeito pela cultura brasileira abrangia um grande leque entre história e música. Algumas vezes o Harding dirigia o acompanhamento musical para que duas amigas baianas e eu dançássemos o samba em pequenos espetáculos para comemorar um ou outro feriado brasileiro. Contudo, ao representar a mulata estereotipada nos Estados Unidos, eu permitia que as pessoas chegassem a conclusões que não estavam certas. A identidade que detestava enquanto estava no Brasil era uma fonte de atenção positiva em Los Angeles. Eu viajava num espaço raro, desde ser confundida com uma mulata brasileira passando por estrangeira até ser uma negra norte-americana dando apresentação estilizada da mulher baiana nos eventos do Comitê Cidades Irmãs Los Angeles-Salvador que a minha mãe organizava.

Mais ou menos em 1966 assisti uma festa de brasileiros que tinham chegado a Nova Iorque para participar de um congresso de psicólogos. Por alguma razão inexplicável dois homens lá pareciam ofendidos porque eu presumia ter uma opinião intelectual a respeito da profissão deles. Um comentou para o outro: "para que eu pudesse ouvir Deixa aquela mulata e de banho maria". Ou seja, lembran-

do a metáfora de Sant Anna citada acima eu teria que ser cozinhada devagar. Esse encontro era um exemplo de valores patriarcais ou de racismo?

O cabelo e o entrelaçamento entre gênero e raça

De todas as características físicas e o cabelo que marca a raça e o que mais significa para a mulher. Os conceitos de cabelo bom e cabelo ruim estão localizados no mesmo contexto de significação cultural para todas as antigas economias de plantação colonial. Por um lado, cabelo bom tende para liso e cabelo ruim tende para crespo. E na questão do cabelo que se aprecia a distinção entre homens e mulheres e a codificação social diferente de raça e etnicidade. O cabelo assinala o *locus* principal da luta de raça para milhões de mulheres, já que o trabalho que a pessoa possa conseguir frequentemente está condicionado pelo cabelo. Mais ainda, o corpo pode demarcar virtude ou maldade, beleza ou feiura, inteligência ou estupidez.

Para muitas mulheres negras, ser branca e de preferência loura significa ser melhor, porque a cor branca representa pureza, bondade, beleza e inteligência. Por outro lado, a mulher negra e constantemente representada como simples, se não estúpida, supersticiosa, gorda e feia.²³

É um equívoco colocar a cor como o traço principal de raça. A cor da pele não importa tanto quanto o tipo de cabelo, pois o cabelo liso, ondulado e comprido sempre codifica a mulher escura como mulata.

Gilman²⁴ demonstra como as definições do feio nas culturas ocidentais têm sido historicamente ligadas a conceitos de raça, especialmente no que se refere aos povos africanos ao sul do Saara e aos judeus também. Na desconstrução feminista que faz do conceito feio, Halprin afirma que as mulheres feias no mundo inteiro são forasteiras.²⁵ Para muitas mulheres negras, várias partes do próprio corpo representam uma jaula de prisão em que a imagem na sociedade as constrange. E notando que os homens negros evitam o friso do cabelo crespo, ao usar um estilo bem curto, dos Santos declara que são as mulheres negras e o cabelo delas que concretizam em particular a alienação estética do próprio corpo.

Quando os produtos químicos substituíram o pente quente de ferro que antigamente tinha-se usado para esticar o cabelo, houve um aumento de incidentes de queimaduras na garganta, orelhas e costas. As mulheres negras gastam ainda mais tempo que antes negando a identidade racial.²⁶

Aqueles escritores e artistas identificados com a diáspora africana utilizam formas ousadas para demonstrar esta análise. Por exemplo, a fotógrafa/crítica cultural Lorna Simpson sempre utiliza o cabelo para construir arte e fotografias.

²³ DOS SANTOS, A. L. *Women and Racism*. In *Women in Brazil*. Londres: Caipora Women's Group (in text translation by A. Gilliam), 1993, p. 52.

²⁴ GILMAN, S. *The Jew's Body*. Nova Iorque: Routledge, 1991, p. 173.

²⁵ HALPRIN, S. *Look at My Ugly Face: Myths and Musings on Beauty and Other Perilous Obsessions with Women's Appearance*. Nova Iorque: Viking, 1995, p. 193.

²⁶ DOS SANTOS, Op. cit., p. 52.

na explicação da luta da mulher negra com o corpo. Explicando como uma artista pode basear uma exposição de arte no cabelo. Wright contextualiza a obra numa mulher norte-americana negra com exemplos que vão muito além dos Estados Unidos.

O cabelo mantém um significado único e histórico para os negros que o distingue dos outros significados quase universais: sexuais, psicológicos e culturais. Décadas depois da destruição do sistema de mão-de-obra da escravidão, a posição social e a mobilidade ficaram presas ao sistema de códigos fisiológicos.²⁷

Mercer²⁸ afirma que onde a noção de raça é um elemento constitutivo da estrutura social e de divisão social, o cabelo fica carregado como moeda corrente simbólica. Finalmente, em seu filme sobre preconceito de cor entre norte-americanos negros, Sandler²⁹ pergunta: "A sociedade tem nos insinuado a odiar o que é mais africano em nós?"

Talvez a melhor descrição da migração do dilema do cabelo seja a crise que emergiu nos Estados Unidos em 1994, quando umas mulheres negras foram seduzidas por visões ilusórias do Rio de Janeiro e a possibilidade de obterem cabelos compridos. Este fato as fez vulneráveis aos anúncios de propaganda de um produto chamado Rio Hair (Cabelo de Rio) que fez o cabelo cair. No artigo sobre o processo judicial empreendido por um grupo de mulheres negras no país anfitrião, Zook revela que as mulheres dos Estados Unidos também são igualmente susceptíveis à imagem sexualizada do Brasil que está divulgada pelo mundo. A tradução que segue de um dos anúncios do Rio Hair na televisão desmistifica o encanto:

Este (produto para esticar o cabelo) é uma viagem ao Rio de Janeiro, Brasil, ao **natural**. A viagem mais fascinante que jamais tem feito na sua vida. Se você aplica isto no seu cabelo, e começa a viver a vida de uma garota do Rio, sacode o seu cabelo outra vez. Maria - você corre o risco de que umas pessoas vão se aproximar e dizer coisas.³⁰

A sutileza no anúncio em parte se deve às instruções para que a garota de propaganda sacuda o cabelo, que normalmente não acontece com o cabelo crespo. É igual à imagem do Brasil que passa calor, umidade e sensualidade. Para as mulheres negras brasileiras, as soluções dos Estados Unidos para o problema do cabelo parecem mais atraentes, especialmente se palavras da língua inglesa, como *megahair*, são parte do discurso. O custo extraordinário de enfiar cabelos super-compridos faz com que aquele processo seja difícil para mulheres operárias. Durante o carnaval na Bahia, o *megahair* aplicado mais barato e feito de cabelo autêntico custava R\$150 e R\$100 com fio sintético, enquanto que para cabelo muito comprido o custo era de R\$600.³¹

²⁷ WRIGHT B. J. Back Talk: Recoding the Body. In WRIGHT B. J. e HARTMAN S. V. (eds.) *Lorna Simpson for the Sake of the Viewer*. Nova Iorque: Universe Publishing/Chicago: Museum of Contemporary Art, 1992, p. 20.

²⁸ MERCER K. *Welcome to the Jungle*. Nova Iorque: Routledge, 1995.

²⁹ SANDLER K. *A Question of Color*. Filme distribuído nos Estados Unidos por California Newsreel, San Francisco, Califórnia, 1993.

³⁰ ZOOK K. B. Straight Expectations: Black Women and the Hair Product that Seduced and Betrayed. *LA Weekly*, 10 de março, 1995.

³¹ ZANATTA I. Cabelos Bem Transados no Carnaval. *Bahia Hoje*, 23 de fevereiro, 1995, C1.

A ativista indígena Eliane Potiguara assinala que a representação roman-
tizada da mulher indígena e central não so a construção sexualizada da mulata mas
tambem a fixação com cabelos compridos e afirma que esta imagem foi popula-
rizada pelos romances de Jose de Alencar³²

Porem e nas canções de carnaval que a alienação da mulher negra do
cabelo que ela tem esta transmitida para a cultura como tal. Como Carvalho notou
na sua desconstrução do samba *Nega do Cabelo Duro* o texto traz a luz do dia
uma pratica privada e embaraçosa da mulher negra (o que) realmente goza da
mulher negra quase de uma maneira sadica ³³ Aqui Carvalho refere se ao proces-
so que *Dos Santos* descrevia acima para esticar o cabelo

Nega do cabelo duro
Qual e o pente que te penteia
Teu cabelo ondulado
Não desmancha nem na areia
Toma banho e bota fogo
Qual e o pente que te penteia

Este processo de usar pente quente tem sido uma pratica muito comum
da parte das mulheres negras no hemisferio todo. A letra da canção escrita em 1940
manifesta a marginalização da mulher negra e o fato deste ser um dos sambas mais
populares e duradouros consolida a distância social. Esta realidade constrói o
espaço para entender as maneiras em que os corpos de Angela e Onik a determi-
naram as experiências delas em 1973

1973 - A epoca da ditadura militar

E o auge da ditadura militar no Brasil e o desafio duplo era fazer pesquisa
para o doutoramento e ao mesmo tempo proteger uma criança de dois anos e
meio. O fato de que o corpo tem funções semióticas - isto e o corpo como tal e um
sinal - era outro fator no trabalho de campo. Agora havia dois corpos - o de Angela
e esse da filha pequena - que influenciava nossa resposta sociologica em 1973.
Naquele ano muitas mulheres afro-norteamericanas recusavam esticar o cabelo e
usavam um natural ou blequepau. Esse estilo ressaltava a descendência
africana da pessoa e representava uma diferente posição longe da vergonha
antigamente associada ao cabelo crespo. O blequepau curto definia Angela
como estrangeira militante em 1973 porque poucas brasileiras traziam o cabelo
assim. Mas as pessoas na Bahia referiam-se ao cabelo naturalmente curto da Onik a
como cabelo de *hippie*. Esta representação desafiante significava uma serie de
escolhas politicas e sociais - tanto positivas quanto negativas - e imediatamente nos
localizou dentro duma arena politica concreta no Brasil.

Em São Paulo as nossas identidades não tinham ambiguidade porque
fomos adotadas por uma familia negra que morava no bairro de Jardim Bom Clima

³² E POTIGUARA. Comunicação pessoal. 03 de fevereiro de 1995. Rio de Janeiro.

³³ CARVALHO, J. J. de. *The Multiplicity of Black Identities in Brazilian Popular Music*. Serie Antropologia 163. Departamento de Antropologia. Universidade de Brasília. 1994.

O cuidado por Dona Alice Rufino (Vovo Alice) e a família dela deu confiança a Onik a e a primeira língua que ela aprendeu a falar foi o português. Foi a fluência linguística que contribuiu para dar a Onik a uma identidade de criança brasileira negra?

Vale analisar a questão da capacidade linguística e sua relação com a subjetividade. No capítulo sobre o negro e a linguagem, Fanon³⁴ demonstra como a competência nas línguas europeias por parte de pessoas de descendência africana é tema de preocupação da elite. Embora Fanon não tocasse no assunto de gênero, a capacidade de Angela e Onik a de reproduzirem a língua portuguesa quase como brasileiras era fator importante na construção das identidades. Nos eramos até brancas enquanto falássemos inglês e resistíssemos a falar português. Eramos negras na medida em que parecíamos ser brasileiras. Esta bifurcação se tornava ainda mais complexa na Bahia.

Em Salvador, as divisões socio-econômicas eram mais pronunciadas. Por um lado, a Bahia é nutrida pelas tradições africanas, mesmo que estas sejam folclorizadas oficialmente. Por outro lado, frases como *barriga suja* e *barriga limpa* referiam-se à condição do útero de uma mulher grávida, no sentido de que o filho futuro aparentasse ser mais negro ou branco. Portanto, um filho que nascesse com cabelo mais liso que outro irmão podia dizer que a mãe tinha a barriga mais suja com o primeiro e mais limpa com o segundo. Tais frases faziam lembrar as pressões sociais para o embranquecimento. A definição de branco era dada a pessoas mais escuras do que em São Paulo. Com frequência, as pessoas me perguntavam se eu estava criando a minha filha. Foi o professor Edson Nunes da Silva quem me explicou que os baianos provavelmente pensavam que a minha própria filha era uma filha de criação, uma expressão ligada ao passado de plantação colonial. É uma formulação hierárquica, pois implica que alguém está criando uma criança cujo pai ou mãe biológico estava numa posição social subordinada à da pessoa agora responsável pela criança, por exemplo, a filha de uma empregada. Segundo Nunes da Silva, as pessoas chegavam a esta conclusão porque o meu corpo estava codificado como morena, enquanto o da minha filha estava inscrito como negro. De qualquer jeito, as pessoas pareciam responder de uma maneira distinta, dependendo de se o cabelo estava coberto ou visivelmente natural. O cabelo estabelecia uma definição política da qual não podia fugir.

So quando estávamos prontas para sair do Brasil, no Rio de Janeiro, pensei como a subjetividade de mulata afetaria a dinâmica de reciprocidade e intercâmbio no Estado de Segurança Nacional no Brasil. Durante a época da ditadura, 1964-1984, o tema do racismo no Brasil podia ser interpretado como incitação ao ódio ou a discriminação racial, e portanto era contra a Lei de Segurança Nacional e o Ato Institucional N° 5³⁵. Os jornais estavam especialmente vulneráveis porque o Estado podia ainda apreender edições inteiras de jornais ou revistas. Esta censura contribuía para o ainda existente exílio interno de invisibilidade social para os negros brasileiros e outros³⁶. Durante o período do Estado de Segurança Nacional

³⁴ FANON, F. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Nova Iorque: Grove Press, 1967.

³⁵ ALVES, M.H. *Estado e Oposição no Brasil (1964-1984)*. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 158.

³⁶ CAMARGO, O. Conferência no Encounter of Cultures in Brazil. University of Maryland/US National Endowment of the Humanities Grant. São Paulo, 1992.

a resistência a Narrativa da Democracia Racial encontrava-se principalmente em jornais populares como *O Pasquim*. *O Pasquim* era o jornal mais popular de oposição e era polêmico pela justaposição quase antagônica entre chauvinismo masculino e subordinação de gênero playboyesco com artigos e entrevistas provocadores.

Assim, em troca de ajuda para a minha pesquisa, eu tinha prometido conceder uma entrevista a *O Pasquim* e a matéria "O Negro Continua Com a Vassoura na Mão"³⁷ e considerada importante para a época³⁸.

A entrevista com uma antropóloga negra norte-americana, Angela Gillian (sic), traz novos problemas ao jornal. Perguntada sobre a existência de racismo no Brasil, a resposta é afirmativa. O general Juarez Paz Pinto, encarregado da censura do jornal, libera a publicação da matéria. Os generais do governo consideram que afirmar a existência de racismo contraria a imagem de cordialidade e ausência de conflitos intergrupais no país. Desautoram o general-censor e pensam em apreender o jornal (depoimento de Jaguar, *O Pasquim* número 558). Decidem depois transigir, mas transferem a censura para Brasília.³⁹

Que os amigos pedissem a Angela para fazer uma entrevista sobre o racismo no Brasil servia para ressaltar a distinção entre mim e os meus contrapartidos brasileiros. Uma estrangeira seria mais visível e também mais protegida. Eu concordei em fazer a entrevista na noite anterior à minha saída do Brasil.

Mas, ao tentar sair do país no Rio no dia seguinte, os oficiais do Controle de Passaporte no aeroporto estavam convictos de que Oniká era brasileira e recusavam-lhe a subir no avião. Exigiram que Angela produzisse carta de permissão paterna (o fato da criança ter um próprio passaporte norte-americano não mudou nada) ou o alvará do Juizado de Menores de Idade. Dado o clima político e o fato da entrevista da noite anterior, esta demora em sair do país adquiriu uma urgência desesperada. Afinal, mãe e filha ficaram separadas por três semanas enquanto que Angela apelava à Delegacia de Estrangeiros em São Paulo.

E a introdução ao artigo, escrito pelo então redator chefe do jornal, que é pertinente a esta discussão sobre a maneira em que o termo "mulata" está idealizado.

Uma mulata, tamanho família e dois crioulos entraram na redação e vieram direto para minha mesa. Eu queria dar uma entrevista para o *Pasquim*. Olhei para ela e fiquei pensando várias coisas que a mulata era muito boa, que não convinha dizer que ela era muito boa na frente dos crioulos (ainda mais porque todos portavam ameaçadores cabelos *black power* (blequepau)), qual seria a escola de samba dela e outros pensamentos chauvinistas do mesmo jaez (Epa!). Eu sou uma antropóloga americana, continuou a mulata com sotaque carioca muito melhor que o meu. E essa agora, pensei amargamente (o que aparece de maluco nesta redação não é normal). Mas para encurtar o papo, Angela Gillian (sic) era realmente uma tremenda e culta antropóloga americana - professora da universidade de

³⁷ JAGUAR. Entrevista com A. Gilliam. "O Negro Continua Com a Vassoura na Mão." *O Pasquim*, N. 227, Ano 5, 1973, 6-12 de novembro.

³⁸ ALBUQUERQUE, J. L. O Último dos Moicanos. Jaguar abre o cofre do *Pasquim*. *Interview*, No. 160, 1993.

³⁹ BRAGA. Op. cit., p. 51.

Nova Iorque e os crioulos eram Nelinho (sic) (Jose Augusto Gonçalves da Silva) realmente de escola de samba e Milton Barbosa um sofisticado estudante de economia ⁴⁰

O que fez Milton Barbosa sofisticado? Não tinha direito um negro militante e inteligente de ser aluno de economia? O que queriam os dois ativistas que tinham chegado de São Paulo para me acompanhar a sede do jornal que eu falasse que eles não podiam? Esta introdução a entrevista demonstra claramente o quê e o porquê não teriam sido levados a sério sem a presença duma pessoa não-negra ou não-brasileira. Queriam dizer em voz alta que o racismo no Brasil sim existe. O penteado *black power* representava um marcador diferente para homens e para mulheres. A minha fotografia que acompanha a entrevista revela um penteado curto, encaçolado e não esticado. Tinha cortado o cabelo precisamente para diminuir o significado político, porém em vão. Para as pessoas no escritório do *Pasquim* talvez não acostumados a negros entrando na redação em função não-serviçal, o estilo de cabelos mais crescidos significava uma codificação de força e ameaça potencial. Assim que o redator-chefe se sentia constrangido em demonstrar um interesse nos visitantes que se poderia interpretar como sexual. Este eixo de raça e sexo confina a introdução da entrevista, embora para a historiadora Helena Theodoro⁴¹ esta entrevista represente uma das poucas vezes que uma mulata foi identificada como intelectual.

Embora o jornal manifestasse chauvinismo e racismo, requeria coragem e ousadia para publicar a entrevista. E provável que o processo todo tenha provocado um certo desenvolvimento para o pessoal do jornal. Seis anos depois numa edição especial baseado numa mesa redonda que o *Pasquim* tinha organizado (O Futuro do Brasil e Negro: Mesa Redonda Com Negros de Alma Negra) Jaguar reconhecia que ele mesmo tinha se tornado mais sensível a questão do racismo.

O general Bandeira, diretor da Censura Federal, ficou possesso. Uma estrangeira dizendo que havia racismo no Brasil! E além disso uma negra! Angela acredito, só não foi em cana porque tivemos o cuidado de publicar a entrevista depois de sua partida. ⁴²

Coincidindo com a censura política era o começo do significado estendido do conceito da mulata. Foi nos meados dos anos 70 que veio a onda de mulatas. Na verdade quem fez o nome ficar famoso foi o Sargentelli, nos somos conhecidas hoje mundialmente como mulatas. Mas para a gente mulata é uma profissão e não cor. ⁴³ E na autobiografia dele Sargentelli, o auto-definido mulatólogo, que da fama ao show chamado Oba Oba, identifica 1971 como o ano de maior sucesso lançando as mulatas.

No show a decisão so mulata. E no ano 1971 estreei, mas quem botou primeiro foi o senhor Oswaldo (Sargentelli) porque teve a ideia de botar so mulata em cena, so so so. Quem botou as moças em cena de biquini, se trocando fazendo uma revista musicada, bonitinha, com orquestra, com ritmo, foi Oswaldo.

⁴⁰ JAGUAR Op. Cit. p. 10

⁴¹ Helena Theodoro, Comunicação pessoal, 1993

⁴² JAGUAR, O Problema do Pasquim Por Causa dos Problemas dos Negros, *O Pasquim*, Ano XI, N. 533, 1979, Rio de Janeiro, 14 a 20 de setembro.

⁴³ S. FARIAS, Comunicação pessoal, 1993

Sargentelli Hoje em cada esquina em cada viela em cada ladeira em cada avenida em cada rua tem um showzinho de mulatas ⁴⁴

Este legado tem dificultado a vida de muitas mulheres negras brasileiras na busca eterna de honra e respeito

1993-94 - Racismo ou patriarcado? A pergunta perpetua

Durante a estadia na Universidade de Brasília Angela negocia a transformação de sua subjetividade com o ressurgimento da mesma pergunta provocada em 1966 com os psicólogos brasileiros a resposta sociológica a ela tem base em raça gênero ou classe? Mesmo que ela tenha perdido peso para quebrar a construção de mãe preta pelo menos em dez ocasiões em espaços comerciais públicos como um banco revisita a mesma experiência repetida como um pesadelo que não quer ir embora Ao chegar na frente da fila um homem bem vestido sempre branco aproxima se do lugar dela se mete em frente dela põe ao lado os papéis dela e começa a falar com o funcionario com a esperança de que ele seja atendido Depois do choque inicial a mascara de Doutora Gilliam apropria o rosto e transforma a situação num dilema Ela se torna presa num territorio fronteiriço instavel entre ser oprimida e opressora forçada a falar em inglês para poder convocar uma hierarquia baseada em ser uma cidadã dum pais com poder militar coercivo O funcionario não importa se homem ou mulher colabora com o intruso Eu debatia sempre este cenario com Mireya Suarez, uma colega amiga da Universidade de Brasília Era raça gênero ou classe que demarcava estes encontros? E era **eu** a intrusa?

Eu falava deste dilema em palestras enquanto viajava pelo pais na qualidade de professora financiada pela Fulbright e as pessoas contextualizaram no ao dizer que eu não era negra Em certo sentido eles contradiziam a minha identidade ao dizer que a auto representação baseada na Regra Duma Gota So nos Estados Unidos tinha que ser questionada No Nordeste os individuos cujo fenotipo se aproximava do meu saíram do auditorio quando começava a explicar o porque era negra Mas uma divisa unica de oposição se desenvolvia entre aqueles que afirmavam que a contradição principal nas relações sociais brasileiras eram de classe socio-econômico (apartação social) e aqueles que mantinham que o problema mais poderoso - por ser pouco mencionado e portanto invisível - era raça As pessoas no primeiro grupo são principalmente brancas enquanto que esses que se identificavam como negros estavam no segundo As mulheres negras como Thereza Santos e Matilde Ribeiro se sentem traídas⁴⁵ porque a constelação de forças para a mudança social representa as fronteiras nas quais as mulheres negras lutam para espaço o movimento dos operarios (dominado por homens brancos alguns dos quais são elite) o movimento anti racista (controlado por homens negros) e o movimento feminista (representado por mulheres brancas da classe media) Assim enquanto a elite da esquerda ou direita se esconde dentro da Narrativa de

⁴⁴ SARGENTELLI O *Zinguidum* Sao Paulo Letras & Letras 1993

⁴⁵ SANTOS T Minha Consciencia Minha Luta In HANCHARD M Duke University Press no prelo e M RIBEIRO (1994) comunicacao pessoal

Democracia Racial Brasileira cresce o contexto para a adoção de alguns dos princípios de hipodescendência a serem adotados por aqueles brasileiros que se auto definem como negros

1993-94 - Trocando lugares

Em 1992 Onik a tinha me perguntado: Por que e que choro quando ouço a música brasileira? A mãe respondeu que talvez a alma fosse um pouco brasileira e recomendou que a filha começasse a descobrir a verdade. A primeira fase foi uma viagem que as duas fizeram juntas em agosto de 1993.

Uma vez Angela pediu que Onik a a acompanhasse em três excursões turísticas para que não estivesse so enquanto pesquisasse *shows* de mulata no Rio de Janeiro na Plataforma no Scala e no Oba Oba. Contextualizar estes três eventos revela a complexidade de negociar as divisas de gênero e raça dentro da mesma família.

A Angela foi com caderno e caneta na mão, sinal por excelência de intelectual que também funcionava como escora e segurança psíquica. A primeira excursão foi a Plataforma onde os participantes deram atenção especial a nos duas sentadas bem na mesa de frente. Tanto homens como mulheres estavam presentes, embora a maioria do público fosse de homens estrangeiros, principalmente de outros países da América do Sul, especialmente Argentina, ou da Europa (Alemanha). Poucos eram dos Estados Unidos. Os músicos e o mestre de cerimônias eram ou negros ou mulatos, e a seleção de músicas era de canções representativas estilizadas de folclore brasileiro. Todas as mulatas eram mulheres cujos fenótipos manifestavam origem afro-brasileira, e cuja indumentária básica era o biquini. Eram também muito competentes no samba.

Porém, o *show* assistido por Angela e Onik a no Scala tinha mais prestígio segundo os funcionários do hotel onde ficavam. Havia uma diferença sutil no público, bem como nos participantes do *show*. A capacidade do Scala parecia maior. Havia mais mulheres acompanhando os homens no público, e quando o mestre de cerimônias perguntou a origem das pessoas, outra vez a grande maioria era ou da Argentina ou da Alemanha. E como da outra vez, poucos brasileiros estavam na casa. O mestre de cerimônias e a maioria das mulatas eram bastante mais brancos que aqueles na Plataforma, e a ênfase no discurso pelo mestre de cerimônias dum *show* dourado providenciava o subtexto desta distinção. De todo modo, havia uma ou duas dançarinas de mestiçagem óbvia. As dançarinas usavam biquínis cujas peças de cima tinham um desenho dirigido a expor todo o bico do seio. O resto da indumentária era custosamente elaborado, mas as habilidades de dançar eram menores do que na Plataforma. A música parecia mais Las Vegas do que Brasil. Este é o contexto em que Onik a e Angela tiveram problemas mediando a experiência. As escoras de segurança de Angela, de caderno e caneta, outra vez outorgavam a ela *status* de branco honorário. Mas esta proteção num espaço psíquico, *movediço*, não se estendia a Onik a, que se sentia abandonada pela mãe num ambiente problemático por um lado, e por ela ser jovem negra e chamativa implicada no que passava no palco por outro lado. Os eventos tinham projetado Onik a numa situação para a qual nenhuma delas tinha feito planos anteriores.

O publico alvo do show era obviamente o estrangeiro branco. Este fato era evidente na ênfase no peito - ao contrario das preferências tradicionais dos brasileiros em que as nadegas representam o alvo mais importante de atenção erotica. Quando o mestre de cerimônias escolheu uma das dançarinas mais afro-brasileira e convidou os homens no publico a aproximar-se do palco para tocar as ancas e outras partes do corpo dela. Onik a virou se dominada por lagrimas e nausea.

Para Onik a o conceito de "brancura" sempre tem significado a construção de "feminilidade" delicada e propria em que a mulher negra esta formulada enquanto força em oposição aquela pureza. No palco as moças mais escuras estavam fora da definição de delicadeza. Por isso eram **elas** que podiam ser utilizadas para tocar e exibir. No Scala, Angela e Onika estavam capturadas entre duas imagens estereotipadas de mulheres negras - a mulata ou o objeto nacional de gratificação sexual numa sociedade patriarcal e a mulher negra nutridora, embora as escoras delimitassem tal papel. Porém o peso inesperado de subalternidade experimentada por Onik a estava ligado a duas perguntas: O que faço aqui num espaço onde o unico lugar para mim esta desacreditado? Por que e que a minha mãe me botaria aqui sem aviso?

Tanto a Angela quanto a Onik a esperaram ser o Oba Oba mais desafiante ja que tinham visto uma versão nos Estados Unidos em que so as mulheres negras ou mestiças exibiam os seios no palco enquanto as cantoras e personagens principais eram brancos e com roupa. Como proteção convidaram um amigo brasileiro a acompanhá-las. Mas este show era amigavel, muitos no publico eram brasileiros e as dançarinas - mais afro-brasileiras do que nos outros dois shows - pareciam gostar de estar lá e de dançar. O mestre de cerimônias não tentou estabelecer uma distância social entre ele e as dançarinas e embora ainda estivesse marcado por uma definição sexualizada da mulher negra o show quase tinha um aspecto de espetáculo de povoado ou de uma comunidade. Como membro do publico Onik a foi convidada a dançar no palco e aceitou. Embora houvesse no publico alguns homens brancos idosos abraçando mulheres negras jovens cuja lingua não podiam falar Onik a sentiu ser este lugar mais sociavel.

1994 - Onik'a por sua própria conta

E o trajeto longo de toda mulher negra jovem encontrar alivio e um espaço na vida. Em 1994 quando Onik a viajava na Bahia com outras jovens amigas ela se da conta de que o corpo dela esta codificado como mulata. Os auxiliares do hotel que tinham mimado mãe e filha em 1993 tratam três amigas e o pai duma delas como hospedes suspeitos em 1994. Pai e filha são judeu norte-americanos as outras duas são afro-norte-americanas. Na volta de pai e filha aos Estados Unidos ele admite que sentia um transtorno quando estava so na rua com uma das mulheres negras. Como um conjunto estavam eles registrados como uma família e amizades? Ou como um traficante no comercio internacional de sexo que chegou durante o carnaval para levar jovens negras para a Europa? Isto e o que Angela acredita ser uma interpretação correta da representação publica deles. Onik a acha que o trato deve se a falta de comunicação linguistica e cultural.

Ser negra e construção de classe Ninguém nos atendeu quando estava mos vestidas nas nossas roupas brasileiras mas ao falarmos inglês revelamos o poder aquisitivo Então outros brasileiros - inclusive os **negros** - me trataram de maneira diferente Por exemplo quando o meu cabelo estava preso ninguém prestava atenção Era qualquer outra morena Mas quando soltava os cabelos em estilo rastafari ou rasta como as mulheres brasileiras não usavam eu me tornava interessante

E mesmo nos Estados Unidos o cabelo rasta - popularizado por jamaicanos como Bob Marley na mulher é uma manifestação de consciência negra da classe média e portanto serve a funções de classe social⁴⁶ Os cabelos neste estilo normalmente implicam que a pessoa tem o cabelo muito crespo Se divide os cabelos em seções do tamanho de meio dedo na cabeça toda torcendo os num tipo de cordão Uma vez assim não se penteia porém se trata com óleos e xampus delicados para poder fixar os cabelos neste estilo durante algumas semanas Se for muito crespo o cabelo ficara parado até crescer uns 10 centímetros depois do qual começam a fechar e caem É o fato de estarem nestas condições que permite a pessoa com cabelo crespo ter cabelo que pode **sacudir** Também o cabelo cresce bastante neste estado embora o cabelo crespo normalmente não seja muito comprido Onik a escolheu este estilo aos catorze anos porque ela cresceu numa casa onde não havia espaço socio-político que permitisse que eu esticasse o cabelo e como dizia "o cabelo rastafari permite eu ter o cabelo comprido que se move e se sacode ao mesmo tempo que por não esticar artificialmente o cabelo representa uma posição política comprometida com a luta dos negros pela igualdade

No Brasil Onik a se sentia socialmente deslocada porque era difícil construir um espaço com o homem brasileiro Porém ela escorregava em outra armadilha queria uma identidade de solidariedade com outros brasileiros negros e ser tratada como qualquer outro mas não queria o trato de menosprezo de classe associado com ser negra As formas deste problema eram complexas

Como em outras sociedades pós coloniais o Brasil vira o lugar para soltar os demônios de fantasias sexuais Não são só as mulheres que estão sujeitas a esse fato mas os homens também Dentro dessa realidade era difícil para mim socializar na Bahia porque todo o mundo me tratava como **norte-americana** e não como outra negra Era cobiçada por ser gringa que pagaria as comidas dos homens na busca de estrangeiras

Agora Onik a tem aproximadamente a mesma idade que a mãe tinha na sua primeira viagem ao Brasil em 1963 Além do mais os corpos delas têm intercambiado ascrição racial entre 1973 e 1993 Em 1973 Onik a era uma criança negra viajando com uma mãe mulata cuja identidade mudava dependendo da região associações penteado em 1993 Onik a luta contra qualquer definição de mulata e acompanha uma mãe negra Trocaram os lugares

Mesmo com o cabelo que ela tem Onik a era frequentemente tomada por prostituta e seguida em Salvador onde ela morava especialmente quando

⁴⁶ RUSSELL, K WILSON M e HALL, R *The Color Complex the Politics of Skin Color Among African Americans* Nova Iorque Doubleday 1992

usava roupas brasileiras. Uma vez foi seguida até a entrada numa escola mesmo que ela gritasse. Não! O marketing da fantasia da mulher brasileira disponível tem sido disseminado pelo mundo com métodos cada vez mais eficientes. Numa ocasião Onik a chamou a atenção dum grupo de norte-americanos que em vozes altas antecipavam como apanha-la. Chegando perto, ela adverte em inglês pungente que ela também é norte-americana. A dinâmica social foi modificada imediatamente enquanto se dão conta da implicação do erro na percepção. Se ela cumpre uma fantasia e outra Onik a se tornou mulata numa época em que a associação da mulher brasileira com o tráfico sexual internacional tem aumentado. Na realidade qualquer mulher negra com suficiente juventude pode se construir como mulata.

Agora o círculo desta viagem se fecha e este ensaio tem sido um encontro entre Angela e Onik e a justaposição delas com as mulheres brasileiras. Embora mãe e filha compartilhem muito da mesma ideologia, Onik a tem vontade própria e interpretação do que significa se representar como mulher negra norte-americana no Brasil, um lugar que possui pelo menos uma parte da sua alma.

Com este artigo a Angela pede desculpas publicamente por ter exposto Onik a ao perigo e a possibilidade de separação permanente de mãe e filha durante a época do Estado de Segurança Nacional em 1973. Também peço perdão por não ter me dado conta de como as distinções tão fortes nas nossas subjetividades de mulata/negra abalariam na em 1993. A odisséia continua.

Nota

Sou grata pelo apoio de diversas pessoas na realização deste artigo: Paulo da Silva, Matilde Ribeiro, Thereza Santos, Jean Harris, Michael Hanchard, Rita Cooper, Esther Mumford e Francine Winddance Twine.