

SÉRIE ANTROPOLOGIA

400

**O ÉDIPO BRASILEIRO:
A DUPLA NEGAÇÃO DE GÊNERO E RAÇA**

Rita Laura Segato

**Brasília
2006**

O ÉDIPO BRASILEIRO: A DUPLA NEGAÇÃO DE GÊNERO E RAÇA¹

Rita Laura Segato*

A Marcosidé Valdivia, ama negra que
amamentou minha mãe em Uriburu, La
Pampa, Argentina, em 1913.

1. PATERNIDADES NA ETNOGRAFIA CLÁSSICA

Um dos capítulos mais profícuos da antropologia é o que Bronislaw Malinowski fundou nos anos 20 com sua análise das duas formas de paternidade existentes entre os habitantes das Ilhas Trobriand (mais conhecidas como Kiriwina), no arquipélago melanésio do Pacífico Ocidental. Na sociedade de avunculado, matrilineal e patrilocal, dos trobriandeses, separam-se com extrema nitidez as posições do *kadagu*, o irmão da mãe - de quem a criança irá herdar a terra, o nome, o pertencimento a uma aldeia e as regras do seu clan -, do *tama*, o cônjuge da mãe - colega de jogos, figura amorosa, objeto do apego filial na vida cotidiana. Enquanto o *kadagu* encarna a autoridade patriarcal, o *tama* prodiga o afeto paterno:

Em todas as discussões sobre relacionamentos, um pai era descrito pontualmente para mim pelos nativos como *Tomakava*, um ‘estranho’, ou, mais corretamente, alguém ‘de fora’. Esta expressão é também freqüentemente usada em conversações quando os nativos tocam o tema da herança, o tratam de justificar alguma linha de comportamento, o quando, numa briga, tentam diminuir a posição do pai [*tama*]. Uso a palavra “pai” para indicar a relação encontrada na sociedade dos habitantes das ilhas Trobriand, mas deve resultar claro para o leitor que esse termo não deve ser entendido nas várias implicações legais, morais, e biológicas que têm para nós [...]. Seria melhor, para evitar um erro de compreensão, não ter usado a palavra “pai”, mas o termo nativo *tama*, e ter falado de uma “relação de *tama*” em lugar de “paternidade”. (Malinowski 1966 [1927]: 14-15. Minha tradução).

Nas Trobriands, devido à preeminência do princípio genealógico matrilineal, a linhagem corre através da linha materna e, portanto, a *patria potestas* se encarna no tio materno, enquanto a habitação é definida pelo princípio da patrilocalidade, fazendo com que a criança e a mãe morem na aldeia do pai. É a partir da descoberta de sistemas de parentesco como este, nos quais a figura do pai se desdobra, que a Antropologia passa a incorporar e a discutir a diferença, já existente no Direito Romano, entre o *pater* e o *genitor*, que, por sua vez, deve ser advertidamente desagregada em três diferentes tipos

¹ Agradeço em especial a Carlos Henrique Siqueira, Claudia Maia, Jocelina Laura de Carvalho, Emilio García Mendes, Ernesto Ignacio de Carvalho, Maria Elizabeth Carneiro, Ondina Pena Pereira, Tânia Mara Campos de Almeida, Tiago Amaral e a todas aquelas pessoas que, desde que comecei a ruminar este texto em 1988, me contaram histórias de babás ou me ajudaram a compor o texto.

de paternidade: a do *pater* ou pai jurídico; a do cônjuge da mãe; e a do *genitor*, pai biológico, cuja coincidência com o cônjuge da mãe não é de fato necessária (Barnes 1964).

Belas e extensas são as páginas da antropologia que se debruçam na discussão de dois temas derivados daquela descoberta inicial. Estes temas são: a universalidade do Édipo e a afirmação da ignorância da paternidade fisiológica, quer dizer, da participação do homem na concepção, insistentemente reiterada pelos nativos a Malinowski durante seu extenso trabalho de campo. A teoria dos trobriandeses sobre a reprodução humana, pelo menos na época da pesquisa de Malinowski, postula que o espírito de um ancestral retorna e se encarna dentro do útero da mulher e a engravida; o sêmen do parceiro sexual não é considerado.

O próprio Malinowski, a partir de suas descobertas, introduziu a pergunta sobre a universalidade da forma de manifestação do complexo de Édipo e afirmou, no que acredito ter sido uma antecipação do hoje aceito desacoplamento entre a estrutura edípica e suas manifestações concretas, que na sociedade trobriandesa a triangulação passava por outras figuras do universo familiar -- sujeito - irmã - irmão do mãe. O psicanalista Ernest Jones entendeu que se tratava de uma negação do preceito freudiano e instalou-se assim o que veio a ser conhecido como o debate Malinowski - Jones (Malinowski 1973; Jones 1925; 1953).

A polêmica estendeu-se até depois da morte do próprio Malinowski, agora conduzida pelo antropólogo Melford Spiro, que discutiu a leitura malinowskiana da manifestação do complexo de Édipo nas Trobriands e debateu com Edmund Leach o que este último veio a chamar de crença no “nascimento virgem”, quer dizer, a concepção sem intervenção do cônjuge da mãe. Segundo Spiro, a tensão edípica não poderia existir com relação ao tio paterno porque este não tem acesso sexual à mãe, e o Édipo diz respeito mais ao monopólio sexual sobre a figura materna que à tensão com a autoridade. O fato de que o pai-*tama* não exerce autoridade sobre o filho e, ao contrário, é seu parceiro afetuoso de brincadeiras, torna, para Spiro, o complexo de Édipo do Trobriandês muito mais severo e dramático que o do ocidental, já que aquele vê se completamente impedido de inscrever, deixar rastro, de seu antagonismo com o pai-camarada, já que este não exerce autoridade sobre ele. Isso estaria demonstrado pela ausência absoluta de duplos do pai em sonhos e mitos, o que provaria a imensa dificuldade de simbolização do antagonismo. O recalque, assim, se manifesta extremo, e todas as vias de processamento da ambivalência edípica se encontram bloqueadas (Spiro 1982).

A discussão posterior entre Edmund Leach e Melford Spiro a respeito da efetiva ignorância sobre o papel do pai biológico no processo reprodutivo por parte dos trobriandeses se encontra ainda vinculada a este debate iniciado por Malinowski. O primeiro desses autores iniciou o debate ao rebater a interpretação literal do achado malinowskiano sobre a declarada “ignorância” da paternidade biológica dos trobriandeses, que seria, no entanto, um enunciado sobre a organização social. Em outras palavras, o não-saber expresso sobre o campo da reprodução biológica seria, de fato, um saber metafóricamente declarado sobre o campo da reprodução social e sobre a linhagem. É o social que assume o lugar do referente desta “fala” nativa, e não o biológico como poderia parecer (Leach 1966;1968).

Se bem, inicialmente, Spiro entra em cena para aceitar como possível a afirmação malinowskiana da “ignorância” da paternidade biológica no sentido de mera falta de conhecimento científico por parte dos nativos (Spiro 1968), mais tarde se decide por outro caminho, argumentando, em consonância com sua interpretação do Édipo nas Trobriands, no sentido de ignorância como recalque: “Ignorância, contudo, pode

resultar no somente de uma ausência de conhecimento a respeito de algum fato ou evento, mas também de seu banimento da percepção consciente; para usar um termo técnico: pode resultar de uma *negação*[...] este significado de ‘ignorância’ sugeriria que, apesar de que os trobriandeses estão cientes do papel reprodutivo do pai, eles reprimem este conhecimento porque é ameaçador ou doloroso” (Spiro 1982: 61). Portanto, enquanto Leach lê a citada “ignorância” como um enunciado sobre a sociedade, Spiro o lê como um enunciado sobre a psique.

2. AS MATERNIDADES BRASILEIRAS NO REGISTRO HISTÓRICO E ESTATÍSTICO

Trouxe aqui uma muito sucinta notícia dessa sofisticada e extensa polêmica para colocar em relevo uma lacuna importante na reflexão da antropologia brasileira sobre estrutura semelhante², onipresente entre nós, embora do lado da mãe: o desdobramento da maternidade – a mãe biológica e jurídica, geralmente fundidas numa só, e a mãe que de fato toma conta; a “mãe” e a babá³.

As práticas “de longa duração histórica” que Suely Gomes Costa chama *maternidade transferida*, “presentes na vida social desde os primórdios coloniais” (Gomes Costa 2002: 305) incluíram, durante a Colônia e até a segunda metade do século XIX, os serviços das amas-de-leite, que, a partir de então, foram restringindo-se lentamente aos de amas-secas ou *babás*.

[...] cabia às escravas negras o serviço de ama-de-leite, criando-se assim a figura da *mãe preta*, tão presente na literatura brasileira [...]. A utilização de amas-de-leite, que originalmente era uma prática das famílias abastadas, passa a ser uma demanda também da classe média urbana a partir do século XIX, o que pode ser atestado pela quantidade importante de anúncios na imprensa oferecendo ou procurando o serviço de amas-de-leite de aluguel, e também pela presença constante dessa questão no discurso médico da época (Sandre-Pereira: 473-474)

Este deslizamento de ama de leite para a ama seca como mãe substituta foi conseqüência das pressões higienistas exercidas sobre a sociedade nos consultórios médicos e através da imprensa escrita da época: “Porque ela criou o recém nascido desde os primeiros precários momentos, a pessoa da ama-de-leite tornou-se a mais terrível e alarmante transmissora de doenças”. (Lauderdale Graham: 118. Minha tradução). Contudo, fica evidente nos documentos da época que as famílias usuárias do serviço não conseguiram curvar-se aos apelos da modernidade médica e prescindir dos mesmos, e os apelos passaram então a propor soluções de compromisso entre a permanência das criadeiras e os cuidados com sua origem e saúde, especialmente no meio urbano. Portanto, “Tão tarde como 1893, apesar do conselho aos senhores de que deveriam escolher as amas de leite entre ‘mulheres cujas origens e vida fossem bem conhecidos, criadas pela família, por exemplo, ’ as condições urbanas não permitiam

² Um dos poucos textos que conheço sobre o assunto é o de Luiz Tarlei de Aração, que desenvolve uma análise com objetivos pouco coincidentes com os meus aqui (1990).

³ Na literatura antropológica há exemplos de análises do psiquismo em sociedades onde, como na Brasileira, a função materna se distribui entre uma multiplicidade de mães, como o estudo de Kurtz (1992)

este detalhado escrutínio” e “a maioria recorria a mulheres contratadas, sejam elas escravas ou não” (Ibidem)⁴.

A esse período pertencem precisamente aqueles abolicionistas movidos pelas más razões. Refiro-me, por exemplo, a personagens como o escritor Joaquim Manuel de Macedo, autor do Romance *As Vítimas-Algozes*, defensores do fim da escravidão não por razões humanitárias e sim para preservar os brancos da contaminação e da corrupção moral que a presença de negros na intimidade da casa senhorial estaria a introduzir (Macedo 1969).

São de uma virulência que chama a atenção as diatribes da época na imprensa escrita contra as humildes provedoras de maternidade que doavam seu afeto e cuidado às crianças das famílias brancas e branqueadas. Diatribes estas, impregnadas de intenso ódio, escritas seguramente por homens que, na infância, foram embalados junto a seios como os delas. A estas expressões de ódio opõem-se as de apreço dirigidas ao seio materno branco e limpo, o seio recomendado, agora, da mãe - senhora. Dessa época data a conhecida frase que rodou nosso continente em boca dos higienistas: “mãe tem uma só”.

Contudo, não se logra, evidentemente, nem que o estado providencie uma solução pública para o cuidado das crianças – pretas ou brancas -, na forma de creches (Civiletti 1991), nem que as famílias - nem sempre ricas - que vão conseguindo aceder aos meios - nem muito abundantes - para alquilar o serviço das babás abram mão deste privilégio. Consegue-se, sim, que de amas-de-leite estas se transformem em amas secas.

Poucos textos acadêmicos tocam no assunto da ambivalência com relação às criadeiras do último período colonial e escravocrata ou sua frontal condenação por parte das vozes autorizadas da sociedade (Magalhães e Giacomini 1983; Civiletti 1991). A prática da maternidade transferida e o tipo de relações nela certamente originadas, tanto a partir da perspectiva daqueles favorecidos pelo serviço como daquelas que o prestaram ao longo de quinhentos anos de história ininterrupta têm rastro nas Letras, mas se encontra ausente das análises e das reflexões. A baixíssima atenção a ela dispensada na literatura especializada produzida no Brasil destoa com a enorme abrangência e profundidade histórica desta prática e o seu forçoso impacto na psique nacional.

Essa mesma *ausência de inscrição* no texto acadêmico é também dado e assunto para o que aqui pretendo tratar. Não enquanto tortuoso uso e abuso do corpo submetido para extrair com fórceps literários a conclusão de que se trata de *relação - em - fim*, na saga Gilberto Freyriana marcada por um costumbrismo hoje já enquadrado pela lei (CEDAW – artigo 5, a). Mas sim como uma foraclusão idiossincrática do nome - da - mãe, na linha em que Judith Butler amplia o conceito lacaniano de foraclusão, como argumentarei mais embaixo (Butler 1997). De outra forma esta foraclusão - do - nome da mãe poderia ser descrita de forma mais ortodoxa e concordante com a interpretação lacaniana de psicose como foraclusão (psicótica) do nome do pai, em este caso numa falência específica da metáfora paterna: sua incumbência de nomear e gramaticalizar a mãe.

É, contudo, nas estatísticas, que podemos rastrear a persistência contemporânea da instituição da mãe-preta, já na sua função de mãe-seca e polivalente criadeira dos filhos da classe meia. Com efeito, embora o censo brasileiro de 2000 revele uma crescente

⁴ Esta face do processo de modernização tem correlatos nos outros países de América Latina. Ver, por exemplo, o excelente estudo da perseguição higienista das amas-de-leite no Peru em Claudia Rosas () e Margarita Zegarra ()

presença das mulheres na população economicamente ativa (PEA), esta presença concentra-se nas atividades domésticas. O encarecimento progressivo do trabalho doméstico leva à expressiva substituição de mulheres por meninas como forma de manter a sub-remuneração desse tipo de emprego, o que indicaria a prevalência de “continuidades históricas” nesse tipo de trabalho: a evitação da alocação de investimentos no setor social graças à permanência do “trabalho invisível e barato das mulheres”. (Gomes Costa 2002: 307). Essa “continuidade histórica” parece-me estar dada pela transposição do trabalho não pago da escrava para o trabalho não pago da menina como mãe substituta, no lusco fusco de uma economia reprodutiva própria do espaço doméstico.

Segundo a Pesquisa Mensal de Emprego do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas de março de 2006, os trabalhadores domésticos representavam, nesse período, 8,1% da população ocupada nas seis regiões metropolitanas investigadas pela pesquisa. Diz o informe: “Por razões histórico-culturais, este contingente de trabalhadores caracteriza-se pela predominância de mulheres (94,3%) e de pretos e pardos (61,8%).” (IBGE 2006: 3). Encontra-se, entre essas 94,3% de mulheres, em sua maioria preta e parda, o contingente de herdeiras das antigas amas-de-leite, hoje transformadas em babás.⁵ E ocultam-se, nestes números, a imensa massa de servidoras domésticas sem registro trabalhista.

3. O ESPELHO MITOLÓGICO DAS DUAS MÃES BRASILEIRAS

Em contraste com a relativa ausência de inscrição da dupla maternidade na hermenêutica acadêmica, ela encontra um registro sensível na religião afro-brasileira, o que não deixa de ser uma outra hermenêutica processada com recursos de simbolização diferentes, como são os recursos do vocabulário mitológico. Meu primeiro encontro com essa menção críptica do assunto foi nos bares de Recife, escutando frequentadores e filhos de santo de terreiros da cidade discutir apaixonadamente em torno de um tema cuja importância eu não conseguia perceber. Achava até engraçado tamanho investimento de energia, noite adentro, em discutir a importância relativa das águas salgadas – a água de mar – e das águas doces – rios, cachoeiras e lagoas. Somente mais tarde vim a compreender que ali se falavam as duas mães: Oxum e Iemanjá, seus dois papéis, seus dois direitos.

Provavelmente deve-se ao interesse em debater a relevância relativa de cada uma de estas mães que um dos poucos fragmentos do mito de origem Yoruba que permaneceu na memória dos membros do culto muito ortodoxo e conservador do Xangô de Recife⁶ é precisamente o da separação das águas:

Nenhum mito de criação é invocado, exceto alguns fragmentos sobre a "separação das águas", que me foram mencionados por umas pessoas com o propósito de argumentar contra o suposto status mais alto de Iemanjá (água salgada) em relação a Oxum (água doce). Por terem as águas doces aparecido primeiro no princípio do mundo, Oxum é -nesta versão- declarada mais velha

⁵ Ver também, para indicadores de trabalho doméstico, Segato e Ordóñez 2006.

⁶ Me refiro a permanecer, em seqüência histórica, e não a mitos recuperados em tempos mais recentes, por meio de pesquisa formal ou informal.

que Iemanjá e, portanto, de uma "patente" maior, apesar de a primeira ser comumente considerada como sua mãe. (Segato 2005a: 570)

Na descrição mitológica do panteão de divindades, Yemanjá é o que os membros do culto chamam de “a mãe legítima” dos orixás, fazendo aqui coincidir o aspecto de mãe biológica, que deu a luz os deuses filhos que formam o panteão, com a mãe jurídica. Com efeito, diferentemente do caso antes referido da paternidade trobriandesa, superpõem-se aqui a *genetrix* e a *mater* jurídica, e o nome comum de “mãe legítima” é aplicado ao papel coincidente das duas funções. Ainda uma segunda – embora, em realidade terceira, por ser as outras duas, nesta perspectiva, uma só – forma de maternidade existe no contexto do culto, cujos membros claramente separam esta maternidade “legítima” daquela exercida pelo que chamam “a mãe de criação”, representada por Oxum. A miúdo, neste ambiente, como já disse, a conversação ordinária toca o assunto da diferença entre criar filhos e pari-los.

Além da prática muitíssimo comum de dar e receber filhos para criar entre o “povo do culto”, onde a circulação de crianças e a prática de criação de filhos não próprios é regra (Segato 2005b), esta oposição evoca a diferença histórica e sociológica entre a mãe branca da Casa Grande, e a babá negra, criadeira dos filhos brancos e “legítimos”. Embora respeitada e opulentamente cultuada, Yemanjá não angaria muita simpatia por parte dos fieis quando estes se manifestam na intimidade das rodas do culto.

Yemanjá (Segato 2005d) é descrita como uma mãe fria, hierárquica, distante e indiferente. Sua maternidade é convencional. Embora meiga em aparência, as pessoas dizem que sua meiguice é mais consequência do seu autocontrole e boas maneiras que a um coração compassivo e terno - em oposição o carinho verdadeiro de Oxum, a “mãe de criação”.

Como divindade associada ao mar, diz-se que ela compartilha as qualidades deste. Ela é “traíçoeira” e “falsa”, como o mar. Achemos, aqui, evocada, a traição histórica do Atlântico ao trazer os escravos para o Novo Mundo e interpor definitivamente sua distância com a África. Há, nesse sentido, uma ambivalência com relação ao mar, que separou no passado, mas liga no presente as costas dos dois continentes.

O elemento da “falsidade” é atribuído explicitamente à duplicidade entre a imprevisível superfície do mar, que esconde, embaixo, a próxima pancada das ondas: “Você vê a superfície, mas não vê o fundo”, como as pessoas costumam dizer. No oráculo de búzios, Yemanjá “fala” em duas posições chamadas *obedi* e *ossatunukó*. A primeira significa “traição”, e a segunda: “vemos a superfície mais não vemos o fundo - falsidade”.

Esta característica da imprevisibilidade do caráter de Yemanjá se encontra espelhada também, como tentei demonstrar em outro lugar (Segato 1999), na canção icônica desta divindade, Okarilé, onde a alternância e a duplicidade entre quatro compasses binários e três ternários no *beat* da toada, entre outras características, introduzem sobressaltos cíclicos no ritmo que podem ser visualizados na dança do orixá em possessão.

No mito da coroação do rei dos orixás do Panteón, Yemanjá - e não o pai, Orixalá - é quem deposita a coroa na cabeça de um dos seus filhos. E o mito diz que, quando finalmente o dia da coroação chegou, tudo estava preparado para coroar o primogênito e mas responsável e industrioso dos filhos, Ogum. No entanto, Xangô, o mais novo, e o preferido da mãe - descrito como malcriado, sedutor e cobiçoso - preparou uma poção sonífera e a ofereceu a Ogum “no cafezinho”. Uma vez que Xangô pôs Ogum para dormir, vestiu-se com um pele de ovelha para se passar por seu peludo irmão mais

velho – a pele coberta de cabelo indica o caráter primogênito, primitivo, de Ogum – e, assim, aceder ao trono. Na semi-obscuridão que o protocolo exige, a coroação começou. O motivo do mito que o “povo do santo” destaca, aqui, invariavelmente, é que a mãe percebeu, imediatamente antes de depositar a coroa, que o filho que se encontrava no trono não era Ogum e sim Xangô. E são enfáticos ao dizer que “porque Yemanjá evita a anarquia a qualquer custo”, ela prosseguiu com a cerimônia da coroação e investiu como rei o filho errado.

Na leitura do povo, Yemanjá permitiu que Xangô usurpasse a coroa de Oxum por meio de um truque - “como ele sempre faz” - porque colocou a ordem antes da verdade e a justiça: “ela não quer nada que possa perturbar a ordem na sociedade. Por isso, embora ela soubesse, ela corôo o filho errado”. Vemos aqui descrita a fundação do reino da injustiça e do favoritismo, o reino desigual de Yemanjá. Essa regra se encontra na base da história e na base do estado. Neste mito, Yemanjá representa a ordem do Estado, que deve ser preservada a qualquer custo independentemente de que ela sustente ou não princípios de justiça. E a aceitação da coroação injusta representa nada mais do que o mero reconhecimento do meio em que os escravos e seus descendentes tiveram que viver. A “mãe legítima”, a *mater* e *genetrix*, em oposição à mãe criadeira, epitomiza as mazelas desse meio falso, traiçoeiro e, por encima de tudo, injusto.

Na duplicação entre Ogum e Xangô há, ainda, ecos da duplicação Yemanjá – Oxum. Contudo, a simpatia popular não se deposita aqui no orixá trabalhador e disciplinado, o “legítimo” primogênito, mas se deposita no filho astuto, que ganha suas demandas mediante truques, o rei ilegítimo que usurpou a coroa com um golpe de astúcia. É com este filho que o povo se identifica: ele nos fala da única forma de sobreviver num estado onde a lei não sustenta a justiça senão a ordem. Aqui, o mito indica complexidades quase insondáveis da psique nacional na perspectiva de um povo que foi incorporado à força na nação por meio da trata de escravos, para logo ser mantido na marginalidade econômica e política devido à ausência absoluta de políticas públicas capazes de reparar seu modo de inclusão no seio da nação. É pelo lado da “ilegitimidade” que este povo se decide ao falar dos seus mitos. E celebra a situação sem saída que obrigou à “mãe legítima” a optar, afinal, “por medo da anarquia”, pelo rei ilegítimo, irreverente, que subverteu a ordem de acesso à coroa. Resta saber se este novo rei transformará a ordem à que acaba de ingressar ou será transformado pela proteção de Yemanjá e as condições de inclusão por ela impostas – “Yemanjá protege o filho errado embaixo da sua saia”, diz o povo.

Fica assim exposto o discurso político do mito. Seu críptico enunciado aponta para a mentira que se encontra na própria fundação do *establishment* e de suas leis. Embora se perceba um estranhamento ético latente, a intenção do comentário mítico não é formular um estatuto moral alternativo, mas produzir uma sociologia, uma hermenêutica própria do meio social. Esta sociologia pragmática – como a chamei em outro lugar (Segato 1995), constitui um manual de sobrevivência baixo num regime alheio e arbitrário.

Em síntese, neste “código”⁷ religioso, a figura da “mãe legítima” faz referência a pelo menos três temas nucleares para a tradição, em geral carregados de ambivalência: a

⁷ Tenho chamado “código religioso afro-brasileiro (Segato 1998)” ao conjunto de motivos e temas que se repetem encarnados na interação das divindades do panteão, e que podem ser também encontrados nos padrões de interação social, nas práticas rituais, e na conversação informal entre os membros. De forma semelhante aos *códices* mexicanos e apesar de que estes são registros pictóricos enquanto a tradição a que me refiro é predominante oral, o resultado de codificação resulta da redundância e consistência de um grupo de motivos. Trata-se de um código filosófico, no qual alguns princípios da visão de mundo são repetidos insistentemente, de maneira que resulta possível identificar os padrões básicos e as idéias

separação dos vínculos de parentesco dos laços biológicos (ver, extensamente, em Segato 2005b e 2005); o papel do mar na separação da África originária; e a indiferença e a traição do estado (Segato 1995 e 2005a).

A descrição das duas mães na codificação do mito e nos comentários do povo sobre o mesmo discorda em muito do discurso dos higienistas brancos mencionado anteriormente. Estamos aqui frente à bifurcação - tão difícil de achar pela ação eficiente do discurso hegemônico da nação brasileira - do registro simbólico de uma fala branca e uma fala negra nos documentos. Por razões das mais diversas, não seria fácil encontrar esta divergência das falas em entrevistas e enquêtes a céu aberto, do tipo sociológico, que perguntassem sobre os atributos relativos das duas mães. A ação discursiva de um movimento cujo propósito foi e é criar uma ideologia assim chamada “universalista” e culturalista da nação cordial e englobante, a cargo do braço ideologicamente armado da Antropologia e das Ciências Sociais a partir de autores como Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda, e a capacidade hegemônica do discurso assim manufaturado, bloqueiam com impressionante eficiência a inscrição de sujeitos posicionados diferentemente e que pretendam enunciar esse posicionamento diferenciado nas suas falas. Isto, sem ainda mencionar o trabalho da hegemonia do discurso burguês em todo o espectro das sociedades capitalistas, que unifica as aspirações, fazendo neste caso que mães dos estratos sociais menos favorecidos (como achei entre as próprias mulheres do Candomblé) aspirem, por sua vez, a contratar babás como um bem prezado no universo familiar. É, portanto, nas vozes codificadas do discurso higienista e do mito que encontramos a marca inconfundível e contrastante das duas posições a falar sobre o perfil e o valor de cada uma das mães.

4. A FORACLUSÃO DA *MÃE -PRETA* PELO DISCURSO BRANCO

Esta detalhada hermenêutica da duplicação das mães que a metáfora do mito providencia contrasta com a ausência, na hermenêutica branca, do tema de grande profundidade histórica da babá. O caráter duplo do vínculo materno, me parece, mereceria uma instalação mais contundente nas análises da psique e da sociedade brasileiras, já que não se trata de fenômeno trivial ou sem conseqüências. Porém, o racismo acadêmico estabelecido no país não o permite e o banimento implícito deste tipo de indagação é o resultado.

Como estrangeira, um momento marcante de meu encontro com o tema aconteceu quando, anos atrás e mãe de um filho pequeno, visitei o palácio real de Petrópolis em companhia de um grupo de colegas professores de Antropologia⁸. No périplo que realizávamos, conversando sobre temas relativos ao mundo social em torno de nós - hábitat e objeto -, tomou-me por surpresa e acabou separando-me do grupo o encontro visual que tive com um pequeno quadro que se encontrava num dos salões, solitário, encima de um piano e sem qualquer identificação. O que me impressionou, a ponto de me sobressaltar, foi a atualidade da representação, já que vi nele uma cena de hoje, uma cena nossa, a nossa casa. Dois seres de cor de pele contrastante unidos por um abraço que delatava intensa sedução amorosa: o erotismo materno-infantil de que falavam as primeiras contribuições a uma compreensão feminista da maternidade⁹. Babá e nenê,

comuns que se encontram na base da mitologia, do ritual e da vida social. Chamei isto de códice pela fixidez e estabilidade de seus caracteres e dos padrões de sentido que veicula.

⁸ Otávio Velho, Luiz Eduardo Soares, Rubem César Fernandes e José Jorge de Carvalho.

⁹ Friday 1997 (1977)

ontem e hoje - disse para mim. A rósea mão do bebê se apoiava confiante no pequeno seio da jovem e orgulhosa mãe negra, que parecia mostrá-lo ao mundo (certamente, ao pintor) com o orgulho de toda mãe, ao tempo que oferecia ao bebe sua proteção envolvente e segura. Busquei em torno da pintura qualquer placa que pudesse levar-me na direção de um passado tão atual. Mas não achei.



Somente uns sete anos mais tarde, em 1995, folhando livros antigos de história brasileira na biblioteca latino-americana da Universidade de Florida, em Gainesville, viria a reencontrar-me com o surpreendente e ao mesmo tempo familiar quadro que vira aquele dia, e a obter uma identificação para o mesmo. Tratava-se, segundo li, de “D. Pedro II, com ano e meio de idade, no colo de sua ama”, retrato a óleo de Debret (Calmon 1963: 1619). Em 1998, no livro *As barbas do imperador - Dom Pedro II, um monarca nos trópicos*, de Lilia Moritz Schwarcz, aparece uma reprodução do mesmo quadro, mas a legenda introduz uma dúvida e diz somente que as figuras pintadas por Debret se atribuem a D. Pedro II e sua babá. Devido à incerteza, seja do seu autor, seja das figuras representadas, o Museu Imperial o exhibe hoje como “Anônimo. Mucama com criança ao colo. Óleo sobre tela, sem assinatura”.

Sendo que a imaginação dos que tiveram a obra ao seu cargo até recentemente a percebera como uma representação do príncipe D. Pedro de Alcântara, a tentação foi grande, então, de recorrer a Ernst Kantorowicz e sugerir que pressentimos, no óleo, um velando o outro, “Os Dois Corpos do Rei” (1998), seu corpo privado e seu corpo público. Somente que, no quadro, o corpo privado se subdivide, por sua vez, em dois, um material e um transcendente, e, na verdade, o público e o privado aparecem aqui num estado de confusão extremamente fecunda para a imaginação da intérprete. O bebê róseo e carnal agarrado em gesto fusional ao braço negro de quem completa seu mundo projeta, simultaneamente, a partir do pequeno óleo, uma cena pública, uma cena privada, e uma cena privadamente pública.

Vemos um bebê qualquer, flagrado e incomodado na sua cena edípica cotidiana, quiçá fazendo lentamente o trânsito; o pintor: a Lei que o instalará no mundo não meramente como sujeito só, mas, neste caso particular, como sujeito transcendente; a babá: a mãe Iocasta, negra. O bebê, sujeito interpelado e arrancado da sua completude, resiste-se a retirar a mão do seio da mãe. Ele me parece ser, simultaneamente: um bebê; uma alegoria do Brasil que se apega a uma mãe-pátria jamais reconhecida, mas não por isso menos verdadeira - África; e um espelhamento transcendental que outorga força de realidade, quem sabe a rebelia, a todos aqueles bebês “legítimos” da nação no processo de um desprendimento forçoso do colo morno, da pele sempre mais obscura, da intimidade da mãe - negra, fusão dos corpos, impossibilidade duradeira de dizer eu – tu.

Porém, ainda, algo mais: esse desprendimento que aqui vemos preanunciado, essa grande perda, é um duplo desprendimento: nele se sacrificam ao mesmo tempo a mãe e a obscuridão da sua pele – a África originária. E isso tem conseqüências idiossincráticas na emergência de um sujeito que vai ter que operar uma dupla obliteração, cuja ferocidade será nada mais e nada menos que proporcional ao apego que aí estava.

Desgarra-se a mãe não-branca e sonega-se a sua possibilidade de inscrição - embora codificada e críptica, como sempre ocorre no psiquismo -, ao contrabandear-se, no seu lugar, uma outra cena que bloqueia indefinidamente a possibilidade do seu resgate. Maria Elizabeth Ribeiro Carneiro foi à procura das amas naqueles historiadores - Gilberto Freyre, Caio Prado Jr., Emília Viotti da Costa, entre outros - considerados clássicos e que são ainda hoje amplamente lidos, encontrando neles a utilização da imagem da mãe preta, da ama-de-leite como elemento narrativo instrumental na composição da ideologia de suavização da escravidão no Brasil. Diz ela:

Agora como figura, a ‘ama negra’ é invocada, como se incorporasse e explicitasse, nela, as experiências múltiplas – talvez nem sempre tão boas e ternas – das escravas na atividade do cuidado maternal. Mulheres destituídas de expressão própria ou política, desprovidas de seus corpos e destinos, que, também no discurso de viés marxista, reaparecem em imagem singular,

acentuando a feição ‘amaciadora’ dos embates da vida – de classe, raça e etnia [...]. Com cheiro de quitutes, a imagem negra de mulher mãe figura no palco minado pelos conflitos de classe e derrama afetividade no imaginário, tornando mais leve e mais suave o peso e o jugo da escravidão na memória social. (Ribeiro Carneiro 2001: 44-45).

Se o contrato hoje retira da mãe-babá sua condição humana, a imagem da mãe preta terna e seu retrato de feição amaciadora são utilizados para minimizar a violência da escravidão. Estamos frente a um “crime perfeito” baudrillardiano: os aspectos exteriores da cena parecem preservar-se como uma casca ou epitélio, enquanto aspectos determinantes do seu conteúdo são removidos e substituídos sub-repticiamente por outros através de uma estratégia de verossimilitude (Beaudrillard 1996).

A ignorância dessa cena, o silêncio que a suprime, a invisibilidade persistente do fundo trágico que a sustenta e sua diluição literária num painel de costumes afinal festivo¹⁰, contrastam, por exemplo, com a exaustiva inscrição dada pelos mexicanos, através das épocas, ao tema equivalente do *malinchismo* e a repulsão da origem. É permanente na historiografia mexicana, nas artes, na literatura, na crítica literária, na antropologia e no vernáculo, a atenção dada à tortuosa ambivalência do povo mexicano a respeito do complexo resultante da mãe Malinche: a mãe índia, concubina, ilegítima, de toda a nação mexicana, que fora escrava, primeiro dos astecas e mais tarde dos espanhóis: a amante de Cortés. Mãe dos “hijos de la chingada”, violada e fértil, la Malinche fue tradutora e traidora entre o espanhol e as várias línguas indígenas do México pré-colombiano. Os mexicanos se percebem e se inscrevem na história, apesar da ambivalência e da insegurança que de isso resulta, como sendo filhos ilegítimos dessa união e da cópula entre as duas linhagens tão antagônicas então quanto hoje (Messinger Cypess 1991). Inscrevem nas Letras esta origem como maldição fundacional: a maldição da Malinche. Há, portanto, simbolização sem mistificação e sem ocultação dos aspectos irreparáveis e indesejáveis deste berço da nação. O exercício do poder e a submissão não são espectacularizados em cenas de gozo, e o elemento do estupro originário continua a acenar desde o passado, odioso e indefensável. A derrota e sofrimento dos vencidos não resultam festivamente escamoteados no ensaio e permanecem dramáticos, ainda na versão dos escritores liberais. Correntes literárias, historiográficas e antropológicas da maior importância na nação representam a colusão ancestral do público com o privado como uma história em clave trágica e não como uma comedia italiana (Paz 1994; Bartra 1987, Fuentes 1992, entre outros).

A supressão dessa cena no Brasil ou seu equivalente cancelamento pela via da duplicação romântica me lembram, em associação livre, uma outra cena onde se toca nesta chaga do que daqui *não pode ver-se*, mas sim de fora, deixando sugerido um paralelismo entre três olhares estrangeiros convergentes, a começar por Debret. O relato é de Nelson Rodrigues, que fala da visita que Sartre fez ao Brasil, em companhia da Simone de Beauvoir, em 1960. O Sartre que Nelson aqui retrata já se encontrava engajado na luta pela descolonização de Argélia e logo prefaciaria *Os condenados da Terra* de Frantz Fanon (1961). Certamente os setores da elite carioca que o anfitriãoaram – e cujo encontro aqui descreve Nelson – evocaram nele o Fanon anterior ao destelho da consciência, aquele Fanon que, na Martinica, ainda se pensava francês:

¹⁰ Refiro-me ao trabalho de elaboração e digestão do indigesto que Gilberto Freyre realizou para a nação.

Ah! Sartre! Nas suas conferências a platéia o lambia com a vista [...] Parecíamos, ao ouvi-lo, uns trezentos cachorros velhos. [...] olhava para a gente, como se nós fossemos um horizontes de cretinos. [...] Uma noite, lá foi ele, com a Simone de Beauvoir de namorada, ao apartamento de um colega. Era o mesmo desprezo. Olhava para os presentes como quem diz: - “Que cretinos! Que imbecis!” Em dado momento vem a dona da casa oferecer-lhe uma tigelinha de jabuticabas. O Sartre pôs-se a comê-las. Mas, coisa curiosa, ele as comia com certo tédio (não estava longe de achá-las também cretinas, também imbecis). Até que, na vigésima jabuticaba, pára um momento e faz, com certa irritação, a pergunta: - “E os negros? Onde estão os negros?” O gênio não vira, nas suas conferências, um mísero crioulo. Só louro, só olho azul e, na melhor das hipóteses, moreno de praia. Eis Sartre posto diante do óbvio. Repetia, depois de cuspir o caroço da jabuticaba: - “Onde estão os negros?”. Na janela, um brasileiro cochichou para outro brasileiro: - “Estão por aí assaltando algum *chauffeur*”. “Onde estão os negros?” – eis a pergunta que os brasileiros deviam se fazer uns aos outros, sem lhe achar a resposta. Não há como responder ao francês. Em verdade, não sabemos onde estão os negros. [...] Desde garoto, porém, eu senti a solidão negra. “Eis aqui o que aprendi do Brasil: - aqui o branco não gosta do preto; e o preto também não gosta de preto”. (Rodrigues 1993: 50-51)

O “onde estão os negros” da exclamação sartriana, equivale-se à minha pergunta estupefata: “onde está a babá?”. A busco, por exemplo, na excelente coletânea *A História das Mulheres no Brasil*, e não a encontro. Neste belo e importante livro, a palavra *babá* não aparece nem uma única vez, apesar de fazer parte do léxico convencional da língua portuguesa. A babá não está tratada nem para abordar aspectos da sua subjetividade nem da sua inserção social. Muito menos se indaga sua presença a partir da perspectiva das crianças que viu crescer ou das mães “legítimas” que nela delegaram o exercício de uma parcela importante da tarefa materna. Não encontro nem rastro desse feixe de relações. Como muito, acho a categoria “amas-de-leite” como parte de duas enumerações de serviços prestados por mulheres, uma na página 250: “As escravas trabalharam principalmente na roça, mas também foram usadas por seus senhores como tecelãs, fiadeiras, rendeiras, carpinteiras, azeiteiras, amas-de-leite, pajens, cozinheiras, costureiras, engomadeiras, e mão-de-obra para todo e qualquer serviço doméstico” (Knox Falci 2006); e outra na página 517: “As estatísticas sobre o Rio grande do Sul em 1900 mostram que cerca de 42% da população economicamente ativa era feminina [...] não faltam exemplos de trabalho feminino: lavadeira, engomadeira, ama-de-leite, cartomante” (Fonseca 2006: 517). Sim encontro, nesta obra, o registro do grande tema da circulação de crianças e da importância do parentesco não consanguíneo nas classes populares, que mencionei anteriormente tematizado pelo comentário mitológico do Xangô do Recife e do qual tratei amplamente em outra parte (Segato 2005b): “Para fazermos considerações sobre a maternidade em grupos populares, temos portanto de levar em consideração também avós, criadeiras e mães de criação” (Fonseca op. cit.: 535-539; e o tema também aparece em Pinto Venâncio 2006: 202). Mas sempre sem qualquer análise específica e como parte de enumerações.

Já no século XX, parece-me que a função crucial da babá é engolfada no ponto cego, num vazio intermediário deixado pelo desdobramento das três mulheres que entram, sim, no registro das autoras: a mãe privadamente pública que Margareth Rago chama “mãe cívica” (Rago 2006: 592), a mulher fatal, e a mulher trabalhadora que

passa a formar parte das classes populares produtivas, das quais os negros e, em especial, as mulheres negras são excluídos. O que se foraclui na babá é, ao mesmo tempo, o trabalho de reprodução e a negritude. *Trata-se de uma foraclusão, de um desconhecimento simultâneo do materno e do racial, do negro e da mãe.*

Um dos raros lugares onde encontro o reconhecimento desta presença e também a indicação do paradoxo e a aglutinação de sentidos que ela representa é na descrição de um historiador de sensibilidade cultivada para o tema racial, que faz tempo mora e ensina fora do Brasil ¹¹. Refiro-me a Luiz Felipe de Alencastro, ao comentar a fotografia, feita no Recife por volta de 1860, da capa do volume 2 da *História da Vida privada no Brasil*, por ele organizada. A página-Epílogo escrita por Alencastro sobre esta foto é preciosa, emocionada e bela. Sinto muito não poder reproduzi-la inteiramente aqui.

O menino veio com a sua mucama. [...], inclinou-se e apoiou-se na ama. Segurou-a com as duas mãozinhas. Conhecia bem o cheiro dela, sua pele, seu calor. Fora no vulto da ama, ao lado do berço ou colado a ele nas horas diurnas e noturnas da amamentação, que seus olhos de bebê haviam se fixado e começado a enxergar o mundo. Por isso ele invadiu o espaço dela: ela era coisa sua, por amor e por direito de propriedade. [...] O mistério dessa foto feita há 130 anos chega até nós. A imagem de uma união paradoxal mas admitida. Uma união fundada no amor presente e na violência pregressa. Na violência que fendeu a alma da escrava, abrindo o espaço afetivo que está sendo invadido pelo filho de seu senhor. Quase todo o Brasil cabe nessa foto (Alencastro 1998a: 439-440).

O “direito de propriedade” que o autor indica aqui não é exclusivo do senhor e do escravo, é também o sentimento edípico de toda criança com relação ao território inteiro e indiscriminado do corpo materno-infantil. Este sentimento de propriedade territorial sobre o corpo da mãe como parte do próprio demora e custa em ser abandonado. Ele é persistente. O sujeito se prende a ele por muito tempo até depois de que já compreendera que a unidade territorial originária não é tal. Quando se perde o sentido de unidade, permanece o sentimento de propriedade. O que era um, passa a ser o pressuposto do domínio de um sobre o outro. Tudo o que trai ou limita esse domínio não é bem recebido, e facilmente o sentimento amoroso transforma-se em ira perante a perda daquilo que se crê próprio. Se somarmos isto ao fato de que se é, de fato, proprietário ou locatário, do corpo da mãe, por aluguel ou por salário, a relação de apropriação se duplica, e assim também suas conseqüências psíquicas. Finalmente, percebemos o agravamento das dificuldades ao lembrar que a mãe substituta, escrava ou contratada, ainda quando se invista afetivamente no vínculo contraído com a criança, permanecerá dividida, “fendida”, como diz o nosso autor, pela consciência de um passado - de escravidão ou pobreza - que não lhe deixou escolha. Por mais amor que sinta, sempre saberá que não chegou ao vínculo como conseqüência de suas próprias ações e, sim, coagida pela busca de sobrevivência.

É também Alencastro que, pedindo tolerância para com os exageros da sua fonte, nos conta que, em 1845 não havia em todo o Império cinco mães de classe alta, dez de classe média, nem vinte da classe baixa que amamentassem, sendo substituídas por

¹¹ Luiz Felipe de Alencastro morou na França, onde atualmente leciona, entre os anos 1966 e 1986, e desde 1999 até o presente (Alencastro 2005)

mulheres escravas ou libertas alugadas para essa finalidade. A situação muda em algo a partir de 1850, quando a imigração portuguesa da época permite alugar amas brancas (1998b: 63). Essa substituição vai se dando no contexto, já mencionado acima, das pressões higienistas para evitar o poder contaminador, em especial, das mães de leite de origem africano. No Brasil, essas pressões não conseguem erradicar, como sucederá em Europa e os Estados Unidos, as práticas da maternidade transferida, e somente introduzem algumas transformações e limites. Entre elas, nos casos em que se conta com poder aquisitivo suficiente, a de alugar amas brancas: se uma mucama escrava era “*posta a alugar-se* pelo seu proprietário, a senhora livre *se aluga* ela própria” (Ibidem: 64).

A objectificação do corpo materno - escravo ou livre, negro ou branco - fica aqui delineada: escravidão e maternidade revelam-se próximas, confundem-se, neste gesto próprio do mercado do leite, onde o seio livre oferece-se como objeto de aluguel. Maternidade mercenária se equivale aqui à sexualidade no mercado da prostituição, com um impacto definitivo na psique do infante no que respeita à percepção do corpo feminino e do corpo não branco.

A procura dos pudentes por amas de leite brancas acaba revelando também uma outra superposição: a da herança do leite com a herança do sangue.

O *Constitucional*, jornal paulistano, explicava em 1853: ‘O infante alimentado com o leite mercenário de uma africana, vai, no desenvolvimento de sua primeira vida, aprendendo e imitando seus costumes e hábitos, e ei-lo já quase na puberdade qual outros habitantes da África central, sua linguagem toda viciada, e uma terminologia a mais esquisita, servindo de linguagem’ (*O Constitucional* 7/5/1853:3, apud Alencastro 1998b: 65)

O que a fonte aqui refere faz todo sentido: uma criança amamentada ou simplesmente cuidada, desde cedo, por uma ama de pele mais obscura, uma ama com raízes na escravidão, terá incorporada esta imagem como própria. Uma criança branca, portanto, será também negra, por impregnação da origem fusional com um corpo materno percebido como parte do território próprio, ainda no caso relativamente pouco freqüente de que não tivesse rastros de uma miscigenação ocorrida nas três últimas gerações em sua genealogia. Nas diatribes, portanto, que opunham um “leite mercenário” e contaminador ao “leite gratuito” e benigno da mãe biológica, não somente a voz do discurso higienista se encontrava presente: a modernização se superpunha aqui à “ojeriza racial voltada contra os negros” (Ibidem: 66). Discurso modernizador e racismo se entrelaçavam aqui num enunciado só contra um inimigo que impregnava, de dentro e a partir de sua própria interioridade, a ontologia do branco no Brasil (Carvalho 1988; Segato 1998).

O vínculo edípico da relação de leite, ainda quando não envolve a relação de sangue entre mãe e filho é tematizado em diferentes culturas. Como afirma Gilza Sandre-Pereira, “O leite, entre outras substâncias corporais, é investido de um forte aspecto simbólico em diferentes culturas, e a amamentação ultrapassa, assim, de forma evidente, o quadro biológico e nutricional. [...] Mesmo quando o aleitamento não é concebido em termos da criação de uma ligação de parentesco, o que ocasionaria por si só interdições no plano sexual, a relação entre o esperma e o leite está na origem de

interdições sexuais em muitas sociedades (2003: 471-472¹²). Sandre-Pereira cita Freud para enfatizar as dimensões eróticas do aleitamento: “Quem já viu uma criança saciada recuar do peito e cair no sono, com as faces coradas e um sorriso beatífico, há de dizer a si mesmo que essa imagem persiste também como norma da expressão da satisfação sexual em épocas posteriores da vida.” (Freud 1997: 60).

O parentesco de seio, transformado mais tarde em parentesco de colo e mamadeira, e a ancestralidade negra que ele determina na pessoa negra ou branca ficam assim expostos. Os laços de leite iniciais e a intimidade do colo que lhes deu continuidade histórica conferem características particulares ao processo de emergência do sujeito assim criado. Neste caso, a perda do corpo materno, ou castração simbólica no sentido lacaniano, vincula definitivamente a relação materna com a relação racial, a negação da mãe com a negação da raça e as dificuldades de sua inscrição simbólica. Ocorre um comprometimento da maternidade pela racialidade, e um comprometimento da racialidade pela maternidade. Há uma retroalimentação entre o signo racial e o signo feminino da mãe. Portanto, longe de dizer que a criação do branco pela mãe escura resulta numa plurirracialidade harmônica ou que se trata de um convívio inter-racial íntimo como fazem os que tentam romantizar este encontro inicial, o que afirmo é, pelo contrário, que o racismo e a misoginia, no Brasil, estão entrelaçados num gesto psíquico só.

Olhando a cena a partir do pensamento crítico da pós-colonialidade, percebe-se que a entrada do discurso higienista brasileiro superpõe-se e replica este gesto psíquico. Na sua transferência ao Brasil por médicos e pedagogos, aproveita-se a externalidade da postura higienista, moderna e ocidental, para produzir aqui uma situação de externalidade com relação ao quadro percebido como de contaminação afetiva e cultural pela África. O higienismo oferece a possibilidade de um olhar de fora, estranhado, a uma elite que está, precisamente, buscando essa saída. A foraclusão da raça encarnada na mãe é fundamentalmente isso: é o acatamento da modernidade colonial como sintoma.

Encontro nas mudanças históricas da forma de retratar as crianças de boas famílias uma alegoria perfeita do processo que culmina com a imposição absoluta do olhar higienista e racista próprio da modernidade periférica e o conseqüente apagamento da figura da mãe não branca. Rafaela de Andrade Deiab analisou a transformação paulatina do tratamento fotográfico das crianças com suas babás nas fotografias tomadas por Militão de Azevedo em seus dois estúdios de São Paulo entre 1862 e 1885. Até aproximadamente 1880, as fotos captavam as crianças em composições na moda internacional da época; somente que, no Brasil, o típico quadro europeu da mãe segurando a criança junto ao rosto era substituído pela babá negra ocupando esse lugar. A autora explica o fato lembrando que a baixa sensibilidade do negativo exigia um tempo de exposição prolongado durante o qual a criança devia permanecer imóvel: “Estando mais habituados com elas, diminuía-se o risco de que os bebês ficassem inquietos durante a feitura do retrato”. A substituição da mãe pela babá revelava, portanto, que a intimidade e confiança eram maiores com esta última, única capaz de manter a criança tranqüila durante o tempo necessário para tomar a fotografia. Contudo, em torno de 1880, diz a autora, as composições revelam a progressiva intenção de

¹² É surpreendente que, neste artigo, a autora acata com absoluta tranqüilidade o uso da expressão desabonadora “mães de leite mercenárias”, vocabulário dos higienistas misóginos, e a reproduz várias vezes no seu texto sem qualquer comentário ou crítica.

ocultar a figura da ama negra que, ainda assim, necessariamente, continua a sustentar o bebê no seu colo para este poder ser fotografado, e “as amas negras passam a existir nas fotografias como rastros: uma mão, um punho, até serem completamente banidas das imagens”; “a princípio mostrada com orgulho, de rosto inteiro, depois escondida, em segundo plano, desfocada e retocada, até ser completamente retirada do quadro nacional. No entanto, mesmo encoberta, ela persistia nos hábitos consolidados durante três séculos” (Andrade Deiab 2005: 40). Impressiona, no artigo citado, a fotografia de um bebê loiro apoiado encima do que parece ser um cobertor escuro, por baixo do qual se adivinha uma mão prendendo o pequeno corpo e a outra apertando a mãozinha da criança como para lhe dar conforto frente à ameaça da lente intrusa. Porém, nada se enxerga debaixo do pano, e o contorno da babá oculta somente se deduz pelo relevo da fazenda. Eis aqui o grafismo perfeito para essa ausência na memória nacional: um manto de esquecimento recobre a mãe e sua raça. Raça e maternidade encobertas, emerge no seu lugar o vazio da foraclusão que substitui a realidade intolerável.

Jurandir Freire Costa, como eu, aponta para o silêncio que paira, na psicanálise, sobre o tipo de violência que chamamos racismo:

Pensar que a psicanálise brasileira, para falar do que nos compete, conviveu tanto tempo com estes ‘crimes de paz’, adotando uma atitude cúmplice ou complacente, ou, no melhor dos casos, indiferente, deve conduzir-nos a uma outra questão: que psicanálise é esta? Que psicanalistas somos nós? (1984: 116).

E se aproxima do problema que venho esboçando, porém sem nomear a babá.

Para este autor, racismo é violência, e é uma violência exercida sobre o corpo e sobre o papel do corpo como suporte da identidade: “*ideologia de cor* é, na verdade, a superfície de uma ideologia mais daninha, a *ideologia de corpo*”; “o sujeito negro, ao repudiar a cor repudia radicalmente o corpo”; “A relação persecutória com o corpo expõe o sujeito a uma tensão mental cujo desfecho, como seria previsível, é a tentativa de eliminar o epicentro do conflito.” “O sujeito negro, possuído pelo ideal de embranquecimento, é forçado a querer destruir os sinais de cor do seu corpo e da sua prole” (1984: 107- 108).

Contudo, parece-me que Jurandir Freire Costa fica aquém das possibilidades da sua análise quando coloca no centro da mesma o sujeito negro como único portador do sintoma. Esse sintoma pertence a muitos sujeitos branqueados, considerados não – negros, na sociedade brasileira. É evidente que, em sua emergência, o sujeito, qualquer que seja sua cor, deve deixar para traz, num movimento único, a mãe com sua negritude. Seja esta negritude a atual, ou a da genealogia de escravidão que ainda ecoa por trás do colo alugado do presente. O fato de que a mãe se encontra impregnada por esta genealogia que vai do seio escravo do passado ao colo alugado de hoje, faz com que essa perda não possa ser somente rasurada no discurso como recalque. A supressão deve ser nada mais e nada menos que *desconhecimento*. A ausência mesma de conhecimento do destino terrível que é a marca da mãe é a tática de alienação e o refúgio do sujeito frente à possibilidade de tornar-se herdeiro dessa história.

“A repetição traumática do que fora foracluído da vida presente ameaça o ‘eu’”, diz Judith Butler (1997: 9). Butler, usando o termo de forma um tanto idiossincrática e abrangente, diferencia a negação ou recalque de um desejo que existiu, por um lado, da foraclusão ou banimento “preemptivo” da possibilidade de um desejo, quer dizer, antecipado e preventivo, anterior à experiência desse apego (Ibidem: 23). O mecanismo

da forclusão é, portanto, para ela, o que garante a antecipação e a prevenção com relação a determinados investimentos afetivos. A negação efetuada pelo mecanismo de forclusão é mais radical que a efetuada pelo mecanismo do recalque. Se esta última é a rasura de algo dito, aquela é a ausência de inscrição. Uma ausência que, contudo, determina uma entrada defeituosa no simbólico ou, dito em outras palavras, a lealdade a um simbólico inadequado que virá certamente à falência com a irrupção do real, quer dizer, de tudo aquilo que não é capaz de conter e organizar.

Contendas do presente, no Brasil, mostram a resistência de alguns setores da elite ilustrada a reconhecer um sujeito diferentemente posicionado, um sujeito negro que quer falar da sua negritude e da sua inserção diferencial na sociedade brasileira. Ao negar essa demanda, ao barrá-la, esses setores da elite parecem-me aparentados com a impossibilidade fundante de instalar a negritude da mãe no discurso. O racista certamente amou e - porque não? - ainda ama, a sua babá escura. Somente não pode reconhecê-la na sua racialidade, e nas conseqüências que essa racialidade lhe impõe enquanto sujeito. Se sua racialidade repentinamente fizesse a sua aparição na cena e reclamasse o parentesco a ela devido, ele reagiria com virulência incontrolável. *Estamos falando do que não se pode nomear, nem como próprio nem como alheio.*

Se isto é o que se enxerga faltante a partir do ângulo de visão da criança, do lado da mãe outra, a “mãe legítima” na terminologia do Candomblé, há também algo que necessita ser dito. Esta “mãe cívica”, isto é, a mãe educadora que descreve Margareth Rago, hegemonizada pelo pensamento burguês e as prédicas da modernidade, terá que encarnar pelo menos em parte a *função paterna*, no sentido de incorporar a lei e barrar a intimidade entre a babá e a criança. Esta entrada *paterna* da mãe na cena familiar condiz também com o fato de que, ao negar o investimento materno por parte da babá substituindo a chave do afeto pela chave do contrato, a mãe legítima fica igualmente aprisionada numa lógica masculina e misógina, que retira da mãe-babá sua condição humana e a transforma em objeto de compra e venda¹³.

Cada sociedade tem sua forma própria de racismo. Como afirmei em outras ocasiões, acredito que no Brasil esta operação cognitiva e afetiva de exclusão e violência não se exerce sobre outro povo, mas emana de uma estrutura alojada no interior do sujeito, plantada aí na origem mesma de sua trajetória de emergência.

BIBLIOGRAFIA

ALENCASTRO, Luiz Felipe de: Entrevista dada a Cibele Barbosa e Eliana Bueno-Ribeiro. Passages de Paris. *Revue Scientifique de l'Association des Chercheurs et Etudiants Brésiliens en France*. Numéro 1, 14 de abril de 2005.

<http://www.apebfr.org/passagesdeparis/edition1/entrevista.html>

_____: “Epílogo”. In *História da Vida Privada no Brasil 2. Império: a corte e a modernidade nacional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998a.

_____: “Vida Privada e ordem privada no Império” In *História da Vida Privada no Brasil 2. Império: a corte e a modernidade nacional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998b.

ANDRADE DEIAB, Rafaela de: “A memória afetiva da Escravidão”. *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Ano 1, Nº 4, outubro de 2005, pp. 36-40

¹³ Agradeço a Jocelina Laura de Carvalho o vislumbre desta idéia.

ARAGÃO, Luiz Tarlei de: "Mère noire, tristesse blanche". *Le discours psychanalytique — revue de l'Association Freudienne*, 4, pp. 47-65, 1990.

BARNES, John A.: "Physical and Social Facts in Anthropology" *Philosophy of Science*, Vol. 31, No. 3, July, 1964, pp. 294-297

BARTRA, La Jaula de la Melancolía, Identidad y Metamorfosis del Mexicano. México, Ed. Grijalbo, 1987

BAUDRILLARD, Jean 1996 *El Crimen Perfecto*. Barcelona: Anagrama.

BUTLER, Judith: *The Psychic Life of Power*. Stanford, California: Stanford University Press, 1997.

CALMON, Pedro: *História do Brasil. Século XIX – Conclusão. O Império e a Ordem Liberal*. Volume V. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1963 (1955), 2a. edição.

CARVALHO, José Jorge: "Mestiçagem e Segregação". *Humanidades*, 5 (17), 1988.

CEDAW – Convenção para a eliminação de todas as formas de discriminação contra a mulher. Artigo 5, inciso a. Nações Unidas, 1979/81; Brasil 1984.

CIVILETTI, Maria Vitória Pardal. "O cuidado às crianças pequenas no Brasil Escravista". *Cadernos de Pesquisa*. São Paulo, nº 76, pp. 31-40, fevereiro, 1991.

FONSECA, Claudia: "Ser mulher, mãe e pobre". In Del Priore, Mary (org.): *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2006.

FREUD, Sigmund. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

FREIRE COSTA, Jurandir: "Da cor ao corpo: a violência do racismo". In *Violência e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FUENTES, Carlos: *El espejo enterrado*. México: Aguilar, 1992

FRIDAY, Nancy: *My Mother/My Self: The Daughter's Search for Identity*. New York: Delta, 1997 (1977)

GOMES COSTA, Suely: "Proteção social, maternidade transferida e lutas pela saúde reprodutiva". *Revista de Estudos Feministas* Nº 2, 2002, 301-323

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE: *Perfil dos Trabalhadores Domésticos nas Seis Regiões Metropolitanas Investigadas pela Pesquisa Mensal de Emprego (Recife, Salvador, Belo Horizonte, Rio De Janeiro, São Paulo e Porto Alegre)*. Brasília: Indicadores IBGE, 2006

JONES, Ernest: "Mother –Right and the Sexual Ignorance of Savages". *International Journal of Psycho-Analysis*, vol VI/2, 1925, pp. 109-130.

_____ "Introductory memoir" In Karl Abraham: *Selected papers on psychoanalysis*. New York: Basic Books, 1953

KANTOROWICZ, Ernst Hartwig: "Os Dois Corpos do Rei: um Estudo sobre Teologia Política Medieval". São Paulo: Companhia das Letras, 1998 (1957).

KNOX FALCI, Miridan: "Mulheres do sertão nordestino". In Del Priore, Mary (org.): *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2006.

KURTZ, Stanley N.: *All the Mothers Are One. Hindu India and the Cultural Reshaping of Psychoanalysis*. New York: Columbia University Press, 1992.

LEACH, Edmund: "Nascimento virgem" In da Matta, Roberto (org.) *Edmund Leach*. São Paulo: Ática, 1983 (1966). (Virgin birth. *Proc. Royal Anthropol. Inst.* 1966, pp. 39-49)

_____ (1968). Virgin birth. *Man* (N.S.) 3: 655-56

LAUDERDALE GRAHAM, Sandra: *House and Street. The Domestic World of Servants and Masters in Nineteenth-Century Rio de Janeiro*. Austin: University of Texas Press, 1992

MACEDO, Joaquim Manoel de: *As Vítimas-Algozes*. Rio de Janeiro: Typografia Americana, 1869 (1896 e 1991).

MAGALHÃES, Elizabeth K. C.; Giacomini, Sonia Maria. "A escrava ama-de-leite: anjo ou demônio?" In: BARROSO, C.; COSTA, A. O. (Orgs.). *Mulher, mulheres*. São Paulo: Cortez/Fundação Carlos Chagas, 1983. p. 73-88.

MALINOWSKI, Bronislaw: *Sexo y repressão na sociedade selvagem*. Petrópolis: Vozes, 1973 (1927).

_____: *The Father in Primitive Psychology*. New York: The Norton Library, W. W. Norton & Company, 1966 (1927)

MESSINGER CYPRESS, Sandra: *La Malinche in Mexican Literature. From History to Myth*. Austin: University of Texas Press, 1991.

MORITZ SCHWARCZ, Lilia: *As barbas do imperador - Dom Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998

PAZ, Octavio: "Los Hijos de la Malinche". In *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994 (1950).

PINTO VENÂNCIO, Renato: "Maternidade negada". In Del Priore, Mary (org.): *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2006.

RAGO, Margareth: "Trabalho feminino e sexualidade". In Del Priore, Mary (org.): *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2006.

RIBEIRO CARNEIRO, Maria Elizabeth: "Procuram-se Amas-de-Leite na Historiografia da Escravidão: da 'Suavidade do Leite Preto' ao 'Fardo' dos Homens Brancos". *Em Tempo de Histórias*, nº 05, ano 5, 2001.

RODRIGUES, Nelson: *O óbvio Ululante. Primeiras Confissões*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SANDRE-PEREIRA, Gilza: "Amamentação e Sexualidade". *Revista de Estudos Feministas*, 11(2), pp. 467-491, julho-dezembro, 2003.

SARTRE, Jean Paul: "Préface". *Les damnés de la terre*. Paris: Senil, 1961

SEGATO, Rita Laura: "Cidadania: Por que Não? Estado e Sociedade no Brasil à Luz de um Discurso Religioso Afro-Brasileiro". *Dados. Revista de Ciências Sociais*. 38/3, Novembro, 1995 (também em Segato, Rita Laura: *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo, 2006)

_____: "The Color-blind Subject of Myth; or, Where to find Africa In the nation". *Annual Review of Anthropology* 27, 1998

_____: "Okarilé: Uma toada icônica de Iemanjá" *Arte e Cultura Popular. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, No. 28, 1999. (Também publicado como "Okarilé: Iemoja's icon tune. Interpretive Anthropology and the Music of Afro-Brazilian Cults." *Latin American Music Review* 14/1. Austin: The University of Texas Press, 1993)

_____: "Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba" *Revista de Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 25, No. 2, 2003

_____: "Yemanjá e seus filhos. Fragmentos de um discurso político para compreender o Brasil". In *Santos e Daimones. O politeísmo Brasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2005a (1995).

_____ : “Inventando a Natureza: Família, sexo e gênero no Xangô de Recife”. In *Santos e Daimones. O politeísmo Brasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2005b (1995).

_____ : “Oracle, Destiny and Personality in Afro-Brazilian Cosmologies”. In Schabert, Tilo (ed.): *Prophets and Prophecies*. Eranos Publications. Würzburg, Germany: Königshausen & Neumann, 2005c

_____ : *Santos e Daimones. O politeísmo Brasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2005d (1995).

SEGATO, Rita Laura e Laura Jimena Ordóñez: *MULHER NEGRA = SUJEITO DE DIREITOS e as Convenções para a Eliminação da Discriminação*. Brasília: AGENDE – Ações em Gênero, Cidadania e Desenvolvimento/ UNIFEM/ SEPPIR, 2006.

SPIRO, Melford E.: Virgin birth, parthenogenesis and physiological paternity: an essay in cultural interpretation. *Man* (N.S.) 3: 242-61, 1968.

_____ : *Oedipus in the Trobriands*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.