

“PARAÍSO”: UMA NAÇÃO IDEAL?

Mail Marques de Azevedo
UFPR

Para a Europa renascentista, deslumbrada pela crença na inesgotável capacidade do gênio humano para a conquista do mundo físico, como para as grandes realizações intelectuais e artísticas, mas ainda presa a uma estratificação de classes de caráter feudal, a concepção de sociedades perfeitas é um ideal a atingir. As grandes descobertas geográficas expandem não apenas os limites do mundo conhecido, mas produzem uma multiplicidade de relatos, apresentados como autênticos, de experiências utópicas vividas por grupos humanos no Novo Mundo. Nesse contexto, prevalece o aspecto da possibilidade da realização concreta do sonho utópico, já presente na *República* de Platão, como na *Utopia* paradigmática de Thomas More, tidos como exemplos do utópico concreto, distinto do sonho abstratamente utópico porque leva em consideração as possibilidades históricas da realização (TEIXEIRA COELHO, 1985, p.34).

O germe do que viria a constituir os Estados Unidos da América, os estabelecimentos puritanos na Nova Inglaterra, emerge sob a égide do milenarismo, projeto utópico que inspirara gerações anteriores de cristãos: o objetivo que motiva e alimenta os Pilgrim Fathers de William Bradford, bem como o grupo intelectualmente mais sofisticado da Massachusetts Bay Company é uma variante do sonho de revolucionários camponeses medievais que esperavam a volta do Messias a cada momento, e, com ela, a vigência do reino de Deus. A crença na predestinação do povo americano — expressa na teoria do “destino manifesto” e nos ideais do “sonho americano”— para arauto de uma missão civilizadora faz do país o modelo para a concretização de projetos utópicos, principalmente para aqueles grupos humanos que, por uma série de circunstâncias —perseguição, injustiça social, miséria e sofrimento — , acalentam o sonho de começar de novo sua vida social e de “romper com tudo aquilo que foi e é”; produzem utopias as sociedades em situação de dúvida e confusão (SZACHI, 1972, p. xxxvi).

Paradoxalmente, perseguição, injustiça social, miséria e sofrimento adquirem proporções desumanas quando se considera a diáspora dos africanos na terra da promessa. A oposição entre realidade e ideal, característica do pensamento utópico, e o contexto histórico — necessidade de resistência à opressão — fazem de pensadores e revolucionários negros utopistas, “pessoas que desejam substituir uma realidade absolutamente má por outra absolutamente boa” (SZACHI, 1972, p. 14). Daí o grande número de projetos utópicos: o nacionalismo negro de Marcus Garvey, que pregava a volta à África, o pan-africanismo de W.E.B. DuBois e, mais recentemente, o movimento pelos direitos civis, liderado por Martin Luther King, e a Organização da Unidade Afro-Americana de Malcolm X.

Este preâmbulo, necessário para a contextualização deste trabalho, conduz ao objetivo proposto: examinar a concepção da sociedade ideal do grupo étnico afro-americano como veiculada na ficção de Toni Morrison, especificamente em seu último romance *Paraíso* (1998), que focaliza duas comunidades criadas por proscritos sociais. Como base teórica principal utilizarei a conceituação de utopia de Jerzi Szachi. Para proporcionar um contexto da cultura afro-americana, farei referências às idéias de Malcolm X e, principalmente, ao pensamento de W.E.B. Du Bois, cuja obra seminal *The Souls of Black Folk* é considerada um dos poucos trabalhos indispensáveis da cultura americana, pela definição abrangente que faz da

cultura afro-americana em sua transição do período da escravidão para a era de Jim Crow – período da segregação – e do modernismo.

The Souls Of Black Folk

Inserido política e ideologicamente no problema que Du Bois considerava a questão crucial do século XX- a questão da “color line”, *The Souls of Black Folk* postula uma metáfora fundamental – a metáfora do Véu– e um conceito básico, o conceito de “duplicidade de consciência”, “double consciousness”, para uma ontologia da negritude. A metáfora do véu é utilizada por Du Bois para explicar o sentimento de alteridade experimentado pelos negros, em confronto com o mundo branco, do qual se sentem separados como que por um vasto véu. Num grito de revolta, ele se pergunta: “Why did God make me an outcast and a stranger in mine own house?” (DU BOIS, 1989, p.5).

Seu conceito de “double consciousness” tornou-se básico em todas as discussões sobre os mais diversos aspectos da cultura, da história ou da psicologia do negro americano:

After the Egyptian and Indian, the Greek and Roman, the Teuton and Mongolian, the Negro is a sort of seventh son, born with a veil, and gifted with second-sight in this American world, — a world which yields him no true self-consciousness, but only lets him see himself through the revelation of the other world. It is a peculiar sensation, this double consciousness, this sense of always looking at one’s soul by the tape of a world that looks on in amused contempt and pity One ever feels his twoness, — an American, a Negro; two souls, two thoughts, two unreconciled strivings; two warring ideals in one dark body, whose dogged strength alone keeps it from being torn asunder (DU BOIS, 1989, p. 5).

Esses dois ideais em conflito, um o impulso para juntar-se à sociedade majoritária, o outro para rejeitá-la e definir o mundo, relacionar-se com ele, inteiramente de uma perspectiva negra, dão origem a conceitos contrastantes da sociedade ideal. A crença de Du Bois em que o futuro estaria na inserção da população negra na sociedade americana, em termos de igualdade, está expressa na estratégia narrativa central de *The Souls of Black Folk*: uma viagem de imersão nos mais profundos recessos do “Deep South”, no estado da Georgia, conduzida por um grupo de negros e brancos, um momento no tempo e fora do tempo, uma ocasião de *communitas*, uma transição para uma verdadeira América.

O prometido avanço dos direitos dos afro-americanos no período subsequente à Guerra Civil é mais uma desilusão e uma falsa aurora. Por isso, no início de seu capítulo “Of the Dawn of Freedom”, como em todos os demais capítulos de *The Souls*, Du Bois transcreve alguns compassos do que ele denomina as “sorrow songs” dos negros. O spiritual “My Lord, What a Mourning,” epígrafe do referido capítulo, anuncia :

You’ll hear the trumpet sound,
To wake the nations underground,
Lookin’ to my God’s right hand,
When the stars begin to fall.
My Lord, what a mournin’,
My Lord, what a mournin’,
My Lord, what a mournin’,
When the stars begin to fall.

Considerando o significado religioso do *spiritual*, a frase “the nations underground” refere-se aos mortos, despertados pela trombeta no Dia do Juízo. Entretanto, no contexto referencial de *The Souls of Black Folk*, as “nações” a serem lembradas pelo toque da trombeta abrangem a um tempo os espíritos (the souls) dos ancestrais, em solo americano e na terra natal da África; as muitas nações da África representadas historicamente na diáspora: e aqueles membros das gerações presentes que ainda vivem uma existência subterrânea, subjugados pelas injustiças da segregação e da escravidão econômica. Segundo Eric Sundquist, as palavras-chave do título de Du Bois “souls”, “Black”, “folk” são ambíguas. “Folk” aproxima-se de tal modo da idéia de “nation” no livro que deve ser vista como uma elaboração da idéia de uma nação negra – uma nação racial. Por outro lado, “folk” pode significar também um espaço geográfico mais específico, um sentido mais forte de solo e lugar – a geografia do povo negro do sul, que poderia vir a ser o berço de uma nação americana negra. Ou como sói ser o caso em suas obras posteriores *Darkwater* e *Dark Princess*, o berço de uma nação pan-africana, diaspórica e multicolorida

The Souls of Black Folk antecipa o que hoje seria considerado um argumento afrocêntrico moderado – de que os costumes sociais e históricos africanos, mesmo fragmentários, e até certo ponto o quadro espiritual dos sistemas de crença africanos estão presentes na cultura afro-americana. O despertar da consciência política negra dos movimentos negros nos Estados Unidos teve seu correspondente no crescimento de uma filosofia pan-africana transnacional para a qual Du Bois fez uma contribuição significativa.

O ideal de Du Bois é acabar com a discriminação racial e, nas palavras de Léopold Senghor, o poeta, filósofo e estadista senegalês, com quem participou da organização dos congressos pan-africanos, apagar da mente de brancos e, o que é mais importante, dos próprios negros, a imagem do negro como uma criança degenerada – *Nègre-enfant-taré* – e substituí-la por aquela de uma civilização africana clássica auto-suficiente (ADELL, 1994, p. 30-31). O passo seguinte, na metodologia de Du Bois é acabar com todo o constrangimento político, cultural e social que mantém a população negra submissa. De seminal importância para esta transformação é a redescoberta, reconstituição e (re) afirmação da história e da cultura dos povos de descendência africana. O problema do Negro, portanto, transcende as fronteiras americanas: “The problem of the twentieth century is the problem of the color-line, — the relation of the darker to the lighter races of men in Asia and Africa, in America and the islands of the sea” (DU BOIS, 1989, p. 13). Seu famoso aforismo – “the color-line” – é o ponto de partida de uma estética da diáspora, cujas ramificações seriam avaliadas apenas no transcurso do século, com o crescimento da literatura das minorias e da literatura pós-colonial.

Coerente com seu postulado, Du Bois propugna pelo pan-africanismo: na primeira conferência pan-africana em 1900, em Londres, conclama a libertação das colônias africanas e lidera o movimento em quatro congressos posteriores, o último deles em 1945. Seu radicalismo toma novo rumo a partir de 1940, quando esposa doutrinas marxistas. Aos 93 anos, filia-se ao partido comunista e estabelece-se em Gana, país do qual se torna cidadão. Há, portanto, mudança radical na postura de Du Bois, da crença na possibilidade da afirmação do negro americano em sua própria terra, pelo respeito à sua capacidade intelectual, à participação no movimento de volta à África que antes rejeitara.

Em suma, é possível concluir que, a partir do postulado básico de “double consciousness”, Du Bois elege como objetivo de sua obra o fim da discriminação racial, por meio da recuperação de uma consciência negra própria, e da afirmação dos afro-americanos em sua própria terra ou numa comunidade pan-africana transnacional.

Sua metodologia, se fizermos referência às “sorrow songs” mencionadas, consiste em “despertar as nações” para o orgulho racial, para uma consciência do poder físico e intelectual do povo negro. Para tanto, é indispensável a revalorização das raízes do povo negro, por meio da redescoberta e reconstrução da história e da cultura dos povos de descendência africana.

You’ll hear the trumpet sound To wake the nations underground

O anúncio da revolução cultural pregada por Malcolm X responde ao toque da trombeta “to wake the dead”: “Devemos orgulhar-nos da comunidade afro-americana, pois ela é lar e poder.” “Uma raça de pessoas é como um indivíduo; até que utilize seu próprio talento, orgulhe-se de sua própria história, expresse sua própria cultura, afirme sua própria maneira de ser, (selfhood) , nunca poderá realizar-se”(MALCOLM X, 1972, p. 563). Os conceitos de “folk” , nação e raça, como em Du Bois , têm limites indefinidos; da fusão de significados emerge a nação utópica, a nova sociedade.

No projeto de unidade afro-americana, idealizado por Malcolm X, o termo “nação” assume uma conotação mais direta e objetiva. Ao tempo de sua pregação como ministro do Nation of Islam, afirma repetidamente o direito de reivindicar terras no território continental dos Estados Unidos, onde o Povo Negro pudesse construir sua própria nação. Argumenta que quando se fala de revolução, fala-se de terra e que os brancos deviam muito aos negros, após séculos de opressão. Esta seria a primeira reivindicação de um líder que ousou sonhar com uma nação negra.

Os discursos inflamados do líder religioso dão lugar ao programa do líder político que condena o status quo, mas acredita que existe a oportunidade de perfeição futura. Transformando suas idéias no programa básico “não-religioso e não-sectário” da Organization of African American Unity – OAAU– , declara a crença na Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU e na Constituição dos Estados Unidos, documentos que “se postos em prática representam a essência das esperanças e boas intenções da humanidade.” Não sendo isso possível “na atmosfera presente e condição de opressão , os líderes devem dedicar-se à “construção de um sistema político, econômico e social de justiça e paz”, que assegure o bem estar de seu povo. Ao propor uma “estrutura organizacional que projete a contribuição do povo negro para o mundo”, avança um passo além com o objetivo de concretizá-los. Seu programa é inédito ao pregar o direito à auto-defesa :“In areas where the United States government has shown itself unable and/or unwilling to bring to justice the racist oppressors, murderers, who kill innocent children and adults, the OAAU advocates that the Afro-American people insure ourselves that justice is done – whatever the price and *by any means necessary*”.

Malcolm X foi assassinado em 1965; Martin Luther King, em 1968. Nenhum outro líder de expressão surgiu para aglutinar os afro-americanos em sua luta por uma sociedade ideal. Cabe a artistas e intelectuais manter acesa a chama do orgulho racial e da identidade cultural, divulgando o negro para o mundo, conforme preconizava Du Bois:

In art and literature we should try to loose the tremendous emotional wealth of the Negro and the dramatic strength of his problems through writing, the stage, pageantry and other forms of art. We should resurrect forgotten ancient Negro art and history, and we should set the black man

before the world as both a creative artist and a strong subject for artistic treatment (DU BOIS, 1989).

A oposição entre realidade e ideal leva os líderes da OAAU a um projeto pragmático de uma sociedade ideal, que aos observadores parece utópico, no sentido de fantasioso, por ultrapassar os limites da situação existente. Não tem caráter de utopia revolucionária, porque não propõe um rompimento brusco com o status quo. Está, no entanto, próximo do pensamento utópico pela luta para destruir as relações dominantes e construir novas no lugar (SZACHI, 1972, p. 15).

Em *Paraíso*, Toni Morrison cria uma versão “real” que põe em prática o sonho dos líderes negros: posse da terra, identidade cultural e segurança física e econômica. Seria esta a nação negra ideal dos descendentes de africanos?

Paraíso: uma nação ideal?

A ação central de *Paraíso* localiza-se nos anos setenta e narra a história do desejo de escravos libertos e de seus descendentes, bem como de um grupo de mulheres traumatizadas, de estabelecer um lugar ideal, uma espécie de paraíso terrestre.

Para os libertos, negros de pele profundamente escura, que, liderados por nove patriarcas, fogem ao racismo da Louisiana e do Mississippi, no período que se segue à Emancipação- o paraíso é Haven (refúgio), comunidade exclusivamente negra que fundam após serem rejeitados, em seu primeiro ponto de parada na marcha em direção aos territórios livres do oeste, pelos habitantes de Fairly, Oklahoma, ex-escravos de pele mais clara. Esta rejeição reverbera nos cem anos seguintes na memória coletiva dos proscritos, por violentar a crença messiânica de que, mais do que “preparados”, estavam “predestinados” a promover o engrandecimento de sua raça.

Para os descendentes modernos dos libertos, o paraíso é Ruby, Oklahoma, a cidade inteiramente negra que fundam depois que Haven se estiola economicamente na década de 1940. Determinados a nunca mais serem derrotados ou rejeitados, os descendentes masculinos dos libertos guardam com denodo cruel a pureza e a independência de uma Ruby de pele escura. Paradoxalmente, após se libertarem da ditadura branca, inauguram uma ditadura negra. Vivendo da agricultura, criam uma próspera comunidade regida por fortes e firmes preceitos morais e religiosos. Rígidos em suas tradições, os nascidos em Ruby não se misturam nem com brancos nem com outros negros.

Para um estranho grupo de mulheres rejeitadas e anônimas, o paraíso é o Convento, mansão decadente a vinte e seis quilômetros de Ruby, em que funcionara no passado um internato católico para meninas índias, onde estabelecem um porto seguro, um lugar de refúgio e de amor incondicional. Evidentemente, representam séria ameaça à comunidade utópica e patriarcal de Ruby, que busca meios de eliminá-la.

A característica básica da comunidade ideal concebida por Toni Morrison, em *Paraíso*, é a cor da pele de seus habitantes, classificada como R-8, “Uma abreviação de rocha-8, um nível muito, muito profundo das minas de carvão” (MORRISON, 1998, p. 224). A preservação da pureza racial, por meio do isolamento é a idéia mestra da comunidade. A cor negra, razão principal da discriminação dos afro-americanos, é transformada por Morrison na razão de ser do estabelecimento utópico, num processo de inversão que alimenta a utopia: transformar o que é no que deveria ser.

Esta transformação ocorre também na obra de Morrison: seu primeiro romance *The Bluest Eye* (1969) enfatiza a discriminação da personagem central pelos membros de sua própria comunidade que a escolhem como bode expiatório de suas tensões coletivas, por ser feia e negra. Vinte anos mais tarde, em *Paraíso*, Morrison retrata uma comunidade que faz de sua negritude motivo de orgulho, a ser preservado até mesmo pela violência.

O tempo cronológico do estabelecimento da primeira comunidade Haven corresponde ao período da Reconstrução do Sul após a Guerra Civil que prenunciava a igualdade de direitos dos negros, o que não se concretizou. A falsa aurora que Du Bois descreve em *The Souls of Black Folk* é abordada com impacto na obra de Morrison, em *Beloved* (1987), documento impressionante das atrocidades contra os Negros, que adquirem níveis assustadores no período. Em *Paraíso*, o problema da escravidão em termos mais amplos é enfocado sob o ponto de vista dos escravos libertos:

Eles eram extraordinários. Haviam servido, colhido, arado e comerciado na Louisiana desde 1755, quando o estado ainda incluía o Mississippi; e quando foi dividido em dois estados, ajudaram a governar os dois desde 1868 até 1875, quando foram reduzidos aos trabalhos no campo. Tinham mantido fértil o fruto de seus ventres durante mais de duzentos anos. Nada negaram à sua própria gente, não se curvaram a ninguém, só se ajoelharam diante do Criador (MORRISON, 1998, p. 118).

O refúgio de Haven oferece em termos práticos a solução que tanto Du Bois como Malcolm X preconizam: uma comunidade em que as características raciais são valorizadas. A questão de “racial consciousness”, pedra de toque da filosofia de Du Bois, é para ele um meio de utilizar (harness) os poderes do corpo e da mente da raça negra, que no passado haviam sido dispersados, desperdiçados ou esquecidos e trabalhá-los com o objetivo de tornar o negro americano capaz de “(...) be a co-worker in the kingdom of culture, to escape both death and isolation, to husband and use his best powers and his latent genius (DU BOIS, 1989, p. 5). Malcolm X ecoa Du Bois ao se referir às responsabilidades da OAAU em “utilizar (harness) os recursos naturais e humanos de nosso povo” para seu progresso em todas as esferas do empreendimento humano.

A visão da mulher, negra e artista, no final do século, é colocar suas personagens em fuga, em busca do lugar ideal. Não se trata da fuga da realidade, rumo a um passado perfeito ou a um futuro promissor das utopias escapistas, na classificação de Szachi. Em lugar do *utopias* – o lugar nenhum da utopia de More –, Morrison situa seu grupo de viandantes a caminho do oeste americano, atraídos por anúncios de jornal, um toque realista, banal, aparentemente incongruente diante da certeza do povo negro de estar atendendo a um chamado divino: ao som da trombeta, o povo – “folk” acorre para sua nação livre. A fuga à realidade não caracteriza *Paraíso* como utopia escapista, mas evidencia o modo peculiar de representação literária da autora, que associa o naturalismo ao mágico: Morrison coloca como guia do grupo de libertos um misterioso andarilho, anunciado por passos trovejantes, e visível apenas ao líder do povo Zechariah e a alguma criança. É o instrumento usado por Morrison para expressar uma realidade diferente da realidade ocidental:

If my work is to confront a reality unlike that received reality of the West, it must centralize and animate information discredited by the West – discredited not because it is not true or useful or even of some racial value,

but decause it is information described as “lore” or “gossip” or “magic” or “sentiment”(MORRISON, 1989, p. 2).

O chamamento à ação é outro elemento que diferencia *Paraíso* das utopias escapistas, que se constituem mais em proposições de maneiras de pensar e avaliar fenômenos sociais. A escolha de ação ou passividade depende dos temperamentos individuais e circunstâncias históricas. A estrutura das utopias escapistas não comporta nem mesmo a possibilidade de formular sugestões práticas, levando ao máximo à conclusão de que tais sugestões são necessárias (SZACHI, 1972, p. 82-83). Uma utopia desse gênero estaria em dissonância com o contexto histórico-social dos Negros em 1997, época em que foi escrito o romance, ainda de ordem a inspirar a rejeição do presente, e muito mais no período em que se situa a criação de Haven. O simples sonho com a pátria eterna não satisfaz. A solução que a narrativa oferece é Haven, refúgio e isolamento do tempo presente e do topus hostil:

Dez gerações sabiam bem o que havia lá fora: o espaço, antes receptivo e livre, tornara-se imprevisível e agitado; tornara-se um vazio onde o mal, caótico ou organizado, irrompia onde e quando bem entendia, por trás de qualquer árvore, por trás da porta de qualquer casa, humilde ou grande. Lá, onde seus filhos eram caça, suas mulheres presas, e onde sua própria pessoa podia ser anulada; onde congregações iam à igreja com armas e havia cordas penduradas de todas as selas. Lá, onde qualquer grupo de homens brancos parecia um esquadrão, estar sozinho era estar morto. Mas nas últimas três gerações as lições para a proteção da cidade tinham sido aprendidas e reaprendidas (MORRISON, 1998, p. 26).

Relatos da saga familiar, reproduzidos por vários narradores, põem em relevo as razões do desejo de isolamento:

A pé e completamente perdidos, todos eles. E furiosos. Mas sem medo de nada, a não ser do estado dos pés das crianças. Eram todos muito saudáveis. Mas as mulheres grávidas precisavam cada vez mais de descanso. (. . .) A vergonha de ver recusarem abrigo à esposa ou à irmã ou à filha de alguém é que os tinha impulsionado e transformado todos para sempre. A humilhação era pior que um veneno; ameaçava rachar-lhes os ossos (MORRISON, 1998, p. 113).

Expulsos pelos brancos e discriminados por seus companheiros de cor, a reação dos orgulhosos patriarcas é refugiar-se numa comunidade ideal, fechada às injustiças do mundo, que se assemelha às utopias classificadas por Szachi como *monásticas* – “o isolamento de um punhado de justos no âmbito da sociedade corrompida” – e que exigem determinada maneira de viver, a exemplo das comunidades religiosas medievais (SZACHI, 1972, p.85). O desaparecimento posterior de muitas daquelas cidades negras que não os haviam aceito é interpretado como justiça divina.

À semelhança das primeiras comunidades cristãs, o povo de Deus tem vida em comum: “As famílias partilhavam tudo, cuidando para que não faltasse nada a ninguém” . “Tendo sido repelidos pelo mundo em 1890, a caminho de Oklahoma, os residentes nada recusavam uns aos outros” (MORRISON, 1998, p. 128-129). A linguagem bíblica da passagem está de acordo com o caráter messiânico da busca dos libertos, guardiães orgulhosos das virtudes cristãs. Esse fervor religioso reflete a espiritualidade das comunidades negras do Sul

agrário, enfatizada no título mesmo de *The Souls of Black Folk*. Malcolm X, o revolucionário, filho de um ministro protestante, converte-se ao islamismo, como forma de rejeitar a pregação cristã de submissão: religião não é ponto básico de sua Nação Negra.

A obra de Morrison em sua totalidade apresenta a religião principalmente como modo de resistência às injustiças: faz de Baby Suggs, a matriarca de *Beloved*, para quem os brancos são a origem de todo o mal, uma pregadora das virtudes negras; em *Sula* (1972), descreve as agruras das mulheres negras, cujo sofrimento, no entanto, nunca as faz voltar-se contra seu Deus. No entanto, não é a motivação religiosa de Haven ou Ruby que lhes confere o caráter de utopia monástica, categoria utópica que não se limita ao domínio da história da religião, sendo sua característica decisiva a criação de uma ilha na sociedade e a oposição ao macromundo social de um micromundo utópico habitado por indivíduos escolhidos (SZACHI, 1972, p. 92).

A recusa da fusão com cidades brancas, após a decadência de Haven, mantém intacto o projeto e uma segunda utopia é criada em Ruby, centrada no mesmo ponto básico: a pureza racial. Recusa de integração é também ponto capital da Nação Negra de Malcolm X, para quem a palavra é enganosa e falsa. A característica étnica exclusivista da OAAU é indispensável para sua auto-preservação em uma sociedade racial e racista, que acumula séculos de desigualdade para os não-brancos, ao passo que Du Bois, inicialmente, considera o gênio da raça negra um passaporte para a sua participação, em termos de igualdade, na sociedade majoritária.

A fundação da cidade de Ruby, vinte e cinco anos antes dos acontecimentos centrais do romance, é a segunda tentativa da comunidade negra de construir a sociedade ideal. A tônica é reconstituir todos os aspectos da organização original de Haven: o símbolo do messianismo da comunidade, o Forno comunitário, centro de toda a atividade familiar, social, e econômica em Haven, em cuja porta estão gravados alguns dizeres, interpretados como mensagem divina, é desmontado e transportado – tijolos, a pedra de fundo e chapa de ferro – ao longo de quase quatrocentos quilômetros para oeste. Para eles é doloroso desmembrar o que seus avós tinham construído, mas “como novos patriarcas, que tinham lutado com o mundo, eles não podiam (nem queriam) ser menos que os Velhos Patriarcas que haviam feito aquilo germinar, (. . .) que empenharam toda a sua força em construir o imenso Forno, projetado sem falhas, que ao mesmo tempo os alimentava e monumentalizava o que haviam feito” (MORRISON, 1998, p. 15).

Esta leitura de Toni Morrison do culto aos antepassados deve ser vista como a inserção nas raízes africanas dos afro-americanos, postulado do pan-africanismo de Du Bois e um dos pontos fundamentais do programa de Malcolm X: a necessidade absoluta de restaurar as comunicações com a África.

A comunidade continua a enfatizar sua individualidade e, como as utopias monásticas, não empreende a transformação imediata da sociedade como um todo. Preocupa-se apenas com a própria perfeição, que deve ser conservada, a partir da pureza racial: “Todos eram bonitos, alguns excepcionalmente. A não ser por uns três ou quatro, eram negros como carvão, atléticos, com olhos reservados”. “Gente negro-azulada, alta e graciosa, cujos olhos grandes e claros não davam o menor sinal do que sentiam de fato por aqueles que não eram R-8 como eles” (MORRISON, 1998, p. 224).

O mecanismo da construção da segunda utopia continua o mesmo: um grupo de pessoas – reduzido a quinze famílias – isola-se em função de valores que divergem da sociedade em geral. Criam o que Szachi denomina um “Estado dentro do Estado, uma sociedade dentro da sociedade, que se opõem em questões de princípio. Chama a atenção

sobretudo a tendência a fechar-se no próprio círculo (SZACHI, 1972, p. 93). A realidade exterior, ainda hostil, justifica o desejo de exclusão:

A oposição com o mundo exterior assume níveis perturbadores quando os novos patriarcas passam a ver no grupo de mulheres do Convento uma séria ameaça à sobrevivência de sua utopia. As cinco mulheres, de idades e procedência diversas, representam a antítese de todos os princípios constitutivos da comunidade de Ruby.

As reflexões de um dos patriarcas, exaltando as virtudes de suas mulheres são ilustrativas: “Com certeza não havia uma só mulher suja ou relaxada na cidade inteira, e a razão disso, achava ele, era bem clara. Desde o começo seu povo era livre e protegido! (...) Ali, porém, a pouco mais de três quilômetros de uma comunidade sossegada e ordeira, havia mulheres de um jeito que ele nunca tinha visto nem ouvido falar. Como a cabeça rasa das mulheres é capaz de inventar coisas assim: sexo nojento, falsidade, tortura de criancinhas?” (MORRISON, 1998, p. 14;17).

As acusações, provavelmente fantásticas, constituem-se do que se denomina de crimes contra a cultura, por destruírem as indispensáveis distinções culturais que embasam os grupos sociais: crimes sexuais (incesto, estupro); crimes contra a religião (profanação, idolatria, feitiçaria); crimes contra os membros mais importantes ou, contrariamente, os mais fracos de um grupo, como as crianças. A lista soa curiosamente idêntica à dos crimes imputados às mulheres: “Uma mãe foi empurrada escada abaixo pela filha de olhos frios. Quatro bebês defeituosos nasceram numa mesma família (resultado de casamentos consangüíneos, provavelmente). Filhas se recusavam a levantar da cama. Noivas desapareciam na lua-de-mel. Viagens a Demby para tomar injeções contra doenças venéreas se tornaram comuns (MORRISON, 1998, p. 21).

Evidentemente o grupo social está em crise, mas ao invés de buscar as causas em seu próprio seio, prefere atribuir a culpa a indivíduos ou grupos exteriores a ele, cuja punição não traga conseqüências desastrosas.

O principal sinal de declínio da comunidade é o imobilismo, a repetição do modelo: a fórmula passa a ser considerada o próprio ideal, desgastando-se o significado da utopia.

Insistentemente e ao menor estímulo, estavam sempre desenterrando histórias dos antepassados, de seus avós e bisavós, de seus pais e mães. De confrontos perigosos, de manobras espertas. Testemunhos de resistência, de sabedoria, de habilidade e força. Lendas de sorte e indignação. Mas por que não havia histórias deles próprios para contar? Calavam-se sobre a própria vida. Não tinham nada a dizer, passavam em branco. Como se o heroísmo passado fosse suficiente para viver o futuro. Como se, mais do que filhos, quisessem duplicatas” (MORRISON, 1998, p. 188).

Em conseqüência, os mais jovens se desinteressam e alguns abandonam a comunidade ou assumem atitudes passivas, outros tentam romper “com uma vida em que tudo era dos outros, nada deles”. Na rebeldia destes últimos percebem-se reverberações dos movimentos negros que agitaram os Estados Unidos nos anos setenta. As “mulheres protegidas” de Ruby sentem-se perplexas:

Ele disse que estavam muito atrasados; que as coisas tinham mudado em toda parte, menos em Ruby. Ele queria dar um nome para o Forno, queria fazer reuniões no Forno para discutir o quanto eram bonitos, apesar de se darem nomes feios. Não americanos. Africanos. Tudo o que Soane sabia da

África eram os setenta e cinco centavos que dera para a coleta da sociedade missionária. Tinha pelos africanos o mesmo grau de interesse que eles tinham por ela: nenhum. Mas Roy falou deles como se fossem vizinhos ou, pior ainda, como se fossem parentes. E ele falava dos brancos como se tivesse acabado de descobrir a existência deles, e parecia achar que o que descobrira era novidade (MORRISON, 1998, p. 123-24).

A reação dos patriarcas caracteriza a intolerância da tirania: ameaça de “rachar a cabeça” de quem ousar tocar no Forno, o que seria um insulto às gerações precedentes. A solução mais drástica, no entanto, permanece nas cogitações de um deles: eliminar as gerações presentes para dar lugar à seguinte. “A dos netos e bisnetos que podiam ser treinados e polidos como seu próprio pai e avô tinham feito” (MORRISON, 1998, p. 111).

Num mecanismo próprio a todas as sociedades, primitivas ou modernas, decide-se pela solução mais segura do conflito, que ameaça a subversão de seus valores culturais, elegendo um bode expiatório. O ataque ao Convento polariza a violência coletiva e restaura a harmonia social: a punição das “culpadas” une toda a comunidade, apesar das “diferenças inconciliáveis” das três denominações protestantes em que se divide a reduzida população de Ruby. “Com Deus a seu lado, os homens fazem mira. Por Ruby” (MORRISON, 1998, p. 29).

“Eles atiram na branca primeiro”, a frase chocante que inicia a narrativa, desperta a expectativa do leitor para os acontecimentos futuros, expectativa que é mantida por Morrison, em seu característico estilo mágico-naturalista: o corpo e todos os sinais do atentado desaparecem; o conflito comunitário permanece sem solução.

Morrison dá ênfase aos mesmos princípios que embasam o pensamento de Du Bois, o filósofo, e de Malcolm X, o revolucionário: “racial consciousness” e construção de uma nação negra. Na maturidade de sua carreira, Du Bois demonstra sua opção por uma comunidade pan-africana; Malcolm X construiria uma nação negra em território americano. Morrison cria um paraíso, cujos traços negativos, já latentes em Haven, vêm à tona na segunda versão da sociedade ideal. As palavras de Szachi resumem a situação da utopia negra: “A revolução se torna o convencional e as mudanças sociais inevitáveis trazem o declínio das antigas utopias ou mesmo a transformação delas em ideologias conservadoras e reformistas” (SZACHI, 1972, p. 18). Confiemos, no entanto, nas sugestões subjacentes ao texto de *Paraíso* – a capacidade de construir utopias faz parte do gênio do povo afro-americano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADELL, Sandra *Double-Consciousness/Double-Bind*. Theoretical Issues in Twentieth-Century Black Literature. Chicago: Un. Of Illinois Press, 1994.
- COELHO NETO, José Teixeira. *O que é utopia?* São Paulo: Abril Cultural: Brasiliense, 1985.
- DU BOIS, W.E.B. *The Souls of Black Folk*. New York: Penguin Books, 1989.
- MORRISON, Toni *Paraíso*. Trad. J.R. Siqueira. São Paulo: Co. das Letras, 1998.
- Memory, Creation and Writing. In OTTEN, T. *The Crime of Innocence in the Fiction of Toni Morrison*. Columbia: Un. of Missouri Press, 1989.
- MALCOLM X Statement of Basic Aims and Objectives of the Organization of Afro-American Unity. Basic Unity Program, Organization of Afro-American Unity. Institute of the Black World. In: CHAPMAN, Abraham (Ed.) *New Black Voices*. An Anthology of Contemporary Afro-American Literature. New York: Mentor, 1972.

SUNDQUIST, Eric J. *To Wake the Nations*. Race in the Making of American Literature. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993.

SZACHI, Jerzy *As utopias* ou a felicidade imaginada. Trad. De Rubem César Fernandes. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.