

MEMÓRIAS DA PLANTAÇÃO

1. A MÁSCARA

COLONIALISMO, MEMÓRIA, TRAUMA E DESCOLONIZAÇÃO

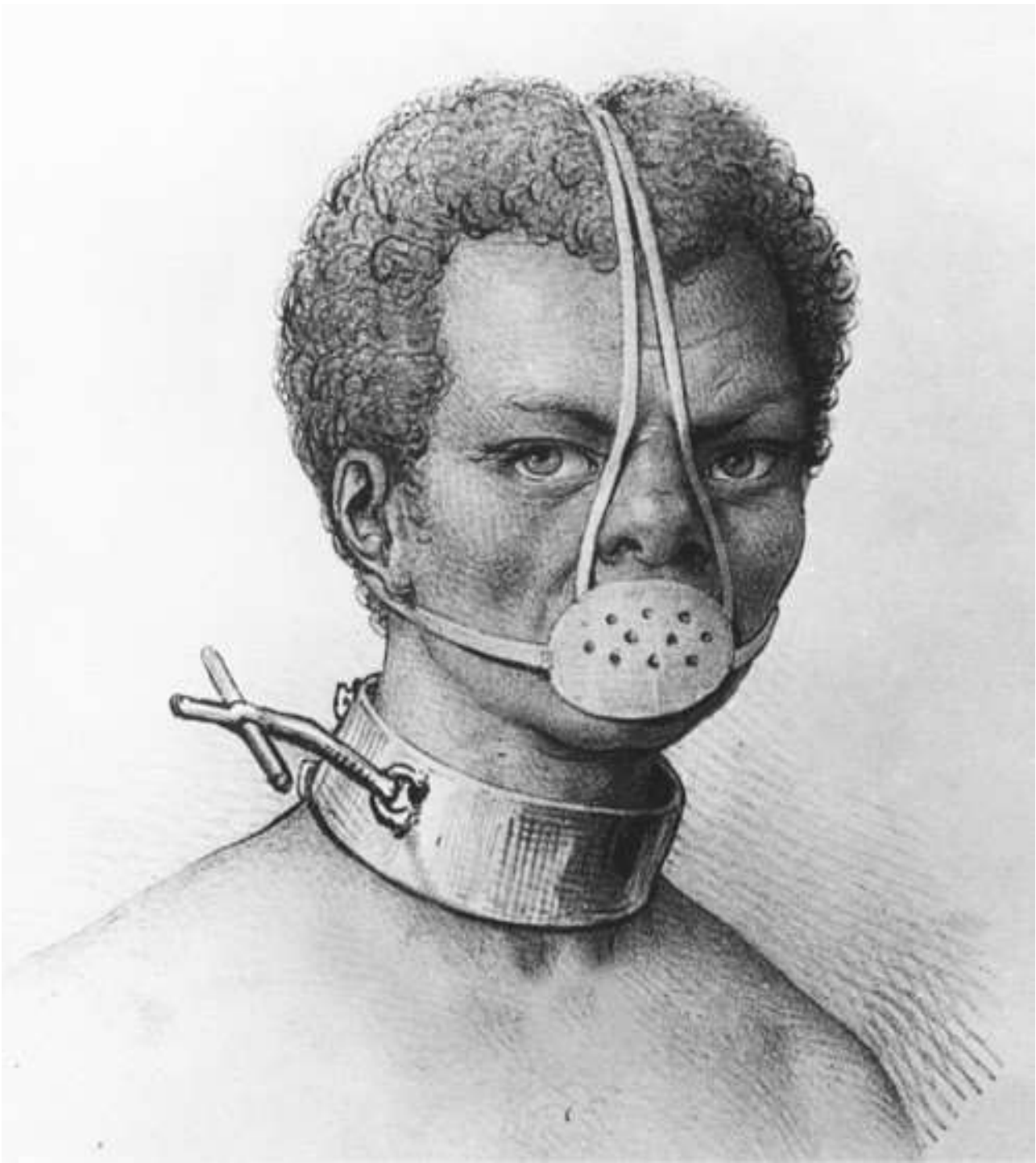
Há uma máscara da qual eu ouvi falar muitas vezes durante minha infância. A máscara que *Anastácia* era obrigada a usar. Os vários relatos e descrições minuciosas pareciam me advertir que aqueles não eram meramente fatos do passado, mas memórias vivas enterradas em nossa psique, prontas para serem contadas. Hoje quero recontá-las. Quero falar sobre a *máscara do silenciamento*. Tal máscara foi uma peça muito concreta, um instrumento real que se tornou parte do projeto colonial europeu por mais de trezentos anos. Ela era composta por um pedaço de metal colocado no interior da boca do *sujeito negro*, instalado entre a língua e o maxilar e fixado por detrás da cabeça por duas cordas, uma em torno do queixo e a outra em torno do nariz e da testa. Oficialmente, a máscara era usada pelos senhores *brancos* para evitar que africanas/os escravizadas/os comessem cana-de-açúcar ou cacau enquanto trabalhavam nas plantações, mas sua principal função era implementar um senso de mudez e de medo, visto que a boca era um lugar de silenciamento e de tortura. Neste sentido, a máscara representa o colonialismo como um todo. Ela simboliza políticas sádicas de conquista e dominação e seus regimes brutais de silenciamento das/os chamadas/os "Outras/": Quem pode falar? O que acontece quando falamos? E sobre o que podemos falar?

A Boca A boca é um órgão muito especial. Ela simboliza a fala e a enunciação. No âmbito do racismo, a boca se torna o órgão da opressão por excelência, representando o que as/os brancas/ querem – e precisam – controlar e, conseqüentemente o órgão que historicamente, tem sido severamente censurado.

Nesse cenário específico, a boca também é uma metáfora para a posse. Fantasia-se que o *sujeito negro* quer possuir algo que pertence ao senhor *branco*: os frutos, a cana-de-açúcar e os grãos de cacau. Ela ou ele querem *comê-los*, devorá-los, desapropriando assim o senhor de seus bens. Embora a plantação e seus frutos, de fato, pertençam "moralmente" à/ao colonizada/o, o colonizador interpreta esse fato perversamente, invertendo-o numa narrativa que lê tal fato como roubo. "Estamos levando o que é Delas/es" torna-se "Elas/es estão tomando o que é Nosso." Estamos lidando aqui com um processo de *negação*, no qual o senhor nega seu projeto de colonização e o impõe à/ao colonizada/o. É justamente esse momento – no qual o *sujeito* afirma algo sobre a/o "Outra/" que se recusa a reconhecer em si próprio – que caracteriza

o mecanismo de defesa do ego.

No racismo, a negação é usada para manter e legitimar estruturas violentas de exclusão racial: "Elas/es querem tomar o que é Nosso, por isso Elas/es têm de ser controladas/os." A informação original e elementar – "Estamos tomando o que é Delas/es" – é negada e projetada sobre a/o "*Outra/*" – "elas/eles estão tomando o que é Nosso" –, o *sujeito negro* torna-se então aquilo a que o *sujeito branco* não quer ser relacionado. Enquanto o *sujeito negro* se transforma em inimigo intrusivo, o branco torna-se a vítima compassiva, ou seja, o opressor torna-se oprimido e o oprimido, o tirano. Esse fato é baseado em processos nos quais partes *cindidas* da psique são projetadas para fora, criando o chamado "Outro", sempre como antagonista do "eu" (self). Essa cisão evoca o fato de que o *sujeito branco* de alguma forma está dividido dentro de si próprio, pois desenvolve duas atitudes em relação à realidade externa: somente uma parte do ego – a parte "boa", acolhedora e benevolente – é vista e vivenciada como "eu" e o resto – a parte "má", rejeitada e malévola – é projetada sobre a/o "*Outra/*" como algo externo. O *sujeito negro* torna-se então tela de projeção daquilo que o *sujeito branco* teme reconhecer sobre si mesmo, neste caso: a ladra ou o ladrão violenta/o, a/o bandida/o indolente e maliciosa/o. Tais aspectos desonrosos, cuja intensidade causa extrema ansiedade, culpa e vergonha, são projetados para o exterior como um meio de escapar dos mesmos.



Retrato da "Escrava Anastácia"⁴

Em termos psicanalíticos, isso permite que os sentimentos positivos em relação a si mesma/o permaneçam intactos – branquitude como a parte "boa" do ego – enquanto as manifestações da parte "má" são projetadas para o exterior e vistas como *objetos* externos e "ruins". No mundo conceitual *branco*, o *s u j e i t o* é identificado como o *objeto "ruim"*, incorporando os aspectos que a sociedade branca tem reprimido e transformando em tabu, isto é, agressividade e sexualidade. Por conseguinte, acabamos por coincidir com a ameaça, o perigo, o violento, o excitante e também o sujo, mas desejável – permitindo à branquitude olhar para si como moralmente ideal, decente, civilizada e majestosamente generosa, em controle total e livre da inquietude

que sua história causa.

A Ferida⁵

Dentro dessa infeliz dinâmica, o *s u j e i t o* torna-se não apenas a/o “*Outra/*” – o difer ente, em relação ao *quale o “eu” da* pessoa *branca* é medido –, mas também “*Outridade*” – a personificação de aspectos repressores do “eu” do *s u j e i t o*. Em outras palavras, nós nos tornamos a representação mental *daquilo com o* que o *sujeito branco* não quer se parecer. Toni Morrison (1992) usa a expressão “dessemelhança”,⁶ para descrever a “*branquitude*” como uma identidade dependente, que existe através da exploração da/o “*Outra/*”, uma identidade relacional construída por *brancas/*, que define a *elas/es* mesmas/os como racialmente diferentes das/os “*Outras/*”. Isto é, a *negritude* serve como forma primária de *Outridade*, pela qual a *branquitude* é construída. A/O “*Outra/*” não é “*outra/*” *per se*; ela/ele torna-se através de um processo de absoluta negação. Nesse sentido, Frantz Fanon (1967, p. 110) escreve: “O que é frequentemente chamado de alma *negra* é uma construção do homem *branco*.”

Essa frase nos lembra que não é com o *sujeito negro* que estamos lidando, mas com as fantasias *brancas* sobre o que a *negritude* deveria ser. Fantasias que não nos representam, mas, sim, o imaginário *branco*. Tais fantasias são os aspectos negados do eu *branco* reprojitados em nós, como se fossem retratos autoritários e objetivos de nós mesmas/os. Elas não são, portanto, de nosso interesse. “Eu não posso ir ao cinema”, escreve Fanon, “Eu espero por mim” (1967, p. 140). Ele espera pela/o *negra/* selvagem, pela/o *negra/* bárbara/o, por serviçais *negras/*, por *negras* prostitutas, putas e cortesãs, por *negras/* criminosas/os, assassinas/os e traficantes. Ele espera por aquilo que *ele não é*. Poderíamos dizer que no mundo conceitual *branco* é como se o inconsciente coletivo das pessoas *negras* fosse pré-programado para a alienação, decepção e trauma psíquico, uma vez que as imagens da *negritude* às quais somos confrontadas/os não são nada realistas, tampouco gratificantes. Que alienação, ser-se forçada/o a identificar-se com os heróis, que aparecem como *brancos*, e rejeitar os inimigos, que aparecem como *negros*. Que decepção, ser-se forçada/o a olhar para nós mesmas/os como se estivéssemos no lugar delas/es. Que dor, estar presa/o nessa ordem colonial. Essa deveria ser nossa preocupação. Não deveríamos nos preocupar com o *sujeito branco* no colonialismo, mas sim com o fato de o *sujeito negro* ser sempre forçado a desenvolver uma relação consigo mesma/o através da presença alienante do “*outro*” *branco* (Hall, 1996). Sempre colocado como “*Outra/*”, nunca como “Eu”. “O que mais isso poderia ser para mim”,
o

pergunta Fanon (1967, p. 112), "senão uma amputação, uma excisão, uma hemorragia que respinga meu corpo inteiro com sangue *negro*?" Fanon utiliza a linguagem do trauma, como a maioria das pessoas *negras* o faz quando fala sobre experiências cotidianas de racismo, indicando o doloroso impacto corporal e a perda característica de um colapso traumático, pois no racismo o indivíduo é cirurgicamente retirado e violentamente separado de qualquer identidade que ela/ele possa realmente ter. Tal separação é definida como um trauma clássico, uma vez que priva o indivíduo de sua própria conexão com a sociedade inconscientemente pensada como *branca*. "Eu sentia lâminas de facas me abrindo de dentro para fora... Eu não conseguia mais rir", observa Fanon (1967, p. 112). De fato, não há nada para se rir a respeito: enquanto alguém é sobredeterminada/o por algo exterior, pelas fantasias violentas que aquela/e vê, mas que não reconhece sendo dela/e própria/o.

Esse é o trauma do *s u j e i t o*; ele jaz exatamente nesse estado de absoluta "Outridade" na ~~relação com~~ *o sujeito branco*. Um círculo infernal: "Quando pessoas gostam de mim, dizem que é apesar da minha cor. Quando não gostam de mim, apontam que não é por causa da minha cor." Fanon (1967, p. 116) escreve: "Em ambas situações, não tenho saída." Preso no absurdo. Parece, portanto, que o trauma de pessoas *negras* provém não apenas de eventos de base familiar, como a psicanálise argumenta, mas sim do traumatizante contato com a violenta barbaridade do mundo *branco*, que é a irracionalidade do racismo que nos coloca sempre como a/o "Outra/", como diferente, como incompatível, como conflitante, como estranha/o e incomum. Essa realidade irracional do racismo é descrita por Frantz Fanon (1967, p. 118) como traumática.

Eu fui odiado, desprezado, detestado, não pela vizinha do outro lado da rua ou pelo meu primo por parte de mãe, mas por uma raça inteira. Eu competi contra algo irracional. Os psicanalistas dizem que nada é mais traumatizante para a criança do que esses encontros com o que é racional. Eu diria, pessoalmente, que para um homem cuja arma é a razão, não há nada mais neurótico do que o contato com o irracional.

E continua: "Eu racionalizei o mundo e o mundo me rejeitou sob a base do preconceito de cor (...) Coube ao homem branco ser mais irracional do que eu" (Fanon, 1967, p. 123). Aparentemente, a irracionalidade do racismo é o trauma.

Falando do Silêncio A máscara, portanto, levanta muitas questões: por que deve a boca do *s u j e i t o* ser amarrada? Por que ela ou *n e g r o*

ele tem de ficar calada/o? O que poderia o *s u j e i t o* dizer se ela ou ele não tivesse sua boca tapada? E o que o *sujeito branco* teria de ouvir? Existe um medo apreensivo de que, se o *sujeito* colonial falar, a/o colonizadora/or terá de ouvir. Seria forçada/o a entrar em uma confrontação desconfortável com as verdades da/o "*Outra*". Verdades que têm sido negadas, reprimidas, mantidas e guardadas como segredos. Eu gosto muito deste dito "mantido em silêncio como segredo".⁷ Essa é uma expressão oriunda da diáspora africana e anuncia o momento em que alguém está prestes a revelar o que se presume ser um segredo. Segredos como a escravização. Segredos como o colonialismo. Segredos como o racismo.

O medo *branco* de ouvir o que poderia ser revelado pelo *sujeito negro* pode ser articulado com a noção de *repressão* de Sigmund Freud, uma vez que a "essência da repressão", segundo o mesmo: "Encontra-se simplesmente em afastar-se de algo e mantê-lo à distância do consciente" (Freud, 1923, p. 17). Esse é o processo pelo qual ideias – e verdades – desagradáveis se tornam inconscientes, vão para fora da consciência devido à extrema ansiedade, culpa ou vergonha que causam. Contudo, enquanto enterradas no inconsciente como segredos, permanecem latentes e capazes de ser reveladas a qualquer momento. A máscara vedando a boca do *s u j e i t o* impede-a/o de revelar tais verdades, das quais o senhor *branco* quer "se desviar", "manter à distância" nas margens, invisíveis e "quietas". Por assim dizer, esse método protege o *sujeito branco* de reconhecer o conhecimento da/o "*Outra*". Uma vez confrontado com verdades desconfortáveis dessa *história muito suja*,⁸ o *sujeito branco* comumente argumenta "não saber...", "não entender ...", "não se lembrar...", "não acreditar..." ou "não estar convencido...". Essas são expressões desse processo de repressão, no qual o *sujeito* resiste tornando o consciente a informação inconsciente, ou seja, alguém quer fazer (e manter) o conhecido desconhecido. A repressão é, nesse sentido, a defesa pela qual o ego controla e exerce censura em relação ao que é instigado como uma verdade "desagradável". Falar torna-se, assim, virtualmente impossível, pois, quando falamos, nosso discurso é frequentemente interpretado como uma versão dúbia da realidade, não imperativa o suficiente para ser dita nem tampouco ouvida. Tal impossibilidade ilustra como o falar e o silenciar emergem como um projeto análogo. O ato de falar é como uma negociação entre quem fala e quem escuta, isto é, entre falantes e suas/seus interlocutoras/es (Castro Varela e Dhawan, 2003). Ouvir é, nesse sentido, o ato de autorização em direção à/ao falante. Alguém pode falar (somente) quando sua voz é ouvida. Nessa dialética, aquelas/es que são ouvidas/os são

também aquelas/es que “pertencem”. E aquelas/es que *não* são ouvidas/os se tornam aquelas/es que “*não* pertencem”. A máscara recria esse projeto de silenciamento e controla a possibilidade de que colonizadas/os possam um dia ser ouvidas/os e, conseqüentemente, possam pertencer. Durante um discurso público Paul Gilroy descreve cinco mecanismos distintos de defesa do ego pelos quais o *sujeito branco* passa a fim de ser capaz de “ouvir”, isto é, para que possa se tornar consciente de sua própria branquitude e de si própria/o como perpetradora/perpetrador do racismo: *negação*; culpa; vergonha; reconhecimento; reparação. Mesmo que Gilroy não tenha explicado a corrente de mecanismos de defesa do ego, eu gostaria de fazê-lo a seguir, pois acredito que seja importante e elucidativo.

Negação (*denial* em inglês, no sentido de recusa) é um mecanismo de defesa do ego que opera de forma inconsciente para resolver conflitos emocionais através da recusa em admitir os aspectos mais desagradáveis da realidade externa, bem como sentimentos e pensamentos internos. Essa é a recusa em reconhecer a verdade. A *Negação* (*denial*) é seguida por dois outros mecanismos de defesa do ego: cisão e projeção. Como escrevi anteriormente, o *sujeito* nega que ela/ele tenha tais sentimentos, pensamentos ou experiências, mas continua a afirmar que “*outra*” pessoa os tem. A informação original – “Nós estamos tirando o que é delas/es” ou “Nós somos racistas” – é refutada e projetada sobre as/os “*Outras/*”: “Elas/es vêm aqui e retiram o que é Nosso”, “elas/eles são racistas.” Para diminuir o choque emocional e a tristeza, o *sujeito negro* diria: “Nós estamos de fato tirando o que é delas/es” ou “eu nunca experienciei o racismo”. A *Negação* (*denial*) é frequentemente confundida com *negação* (*negation* em inglês, no sentido de formulação na negativa). Esses são, porém, dois mecanismos diferentes de defesa do ego (não distinguidos na língua portuguesa). Na última, um sentimento, um pensamento ou experiência são admitidos ao consciente em sua forma negativa (Laplanche e Pontalis, 1988). Por exemplo: “Nós não estamos tirando o que é Delas/es” ou “Nós não somos racistas.”

Após a *negação* vem a *culpa*, a emoção que segue a infração de uma interdição moral. Esse é um estado emocional no qual o indivíduo vivencia o conflito de ter feito algo que acredita que não deveria ser feito ou, ao contrário, de não ter feito algo que acredita que deveria ter sido feito. Freud descreve tal estado como o resultado de um conflito entre o ego e o superego, ou seja, um conflito entre os próprios desejos agressivos do indivíduo em relação aos “*outras/*” e seu superego (autoridade). O *sujeito* não tenta impor aos “*outras/*” o que ela/ele teme reconhecer em si mesma/o como acontece

na *negação*, mas está, em vez disso, preocupada/o com as consequências de sua própria infração: "acusação", "culpabilização", "punição". Culpa se difere de ansiedade, pois a ansiedade é experienciada em relação a acontecimentos futuros, tal como quando a ansiedade é criada pela ideia de que o racismo possa vir a ocorrer. Culpa é vivenciada em relação a um ato já cometido, ou seja, o racismo já aconteceu, criando um estado emocional de culpabilidade. As respostas comuns à culpa são a *intelectualização* ou *racionalização*, isto é, a tentativa do *sujeito branco* de construir uma justificativa lógica para o racismo; ou *descrença*, assim o *sujeito branco* pode dizer: "Nós não queríamos dizer isso nesse sentido", "você entendeu mal," "para mim não há *negras/* ou *brancas/*, somos todos humanos." De repente, o *sujeito branco* investe tanto intelectual quanto emocionalmente na ideia de que a "raça", na verdade, não importa como estratégia para reduzir os desejos inconscientes agressivos em relação às/aos "*Outras/os*", bem como seu sentimento de culpa.

Vergonha, por outro lado, é o medo do ridículo, a resposta ao fracasso de viver de acordo com o ideal de seu próprio ego. Enquanto a culpa ocorre se o indivíduo transgredir uma interdição derivada de seu exterior, a vergonha ocorre quando o indivíduo falha em atingir um ideal de comportamento estabelecido por si mesma/o. A vergonha está, portanto, conectada intimamente ao sentido de percepção. Ela é provocada por experiências que colocam em questão nossas concepções sobre nós mesmas/os e nos obriga a nos vermos através dos olhos de "*outras/*", nos ajudando a reconhecer a discrepância entre a percepção de outras pessoas sobre nós e nossa própria percepção de nós mesmas/os: "Quem sou eu? Como as/os "*outras/*" me percebem? E o que represento para elas/eles?" O *sujeito branco* se dá conta de que a percepção das pessoas *negras* sobre a branquitude pode ser diferente de sua percepção de si mesmo, na medida em que a branquitude é vista como uma identidade privilegiada – o que significa tanto poder quanto alerta – a vergonha é o resultado desse conflito.

Reconhecimento segue a vergonha; no momento em que o *sujeito branco* reconhece sua própria branquitude e/ou racismo. Esse é, portanto, o processo de reconhecimento. O indivíduo finalmente reconhece a realidade de seu racismo ao aceitar a percepção e a realidade de "*Outras/*". Reconhecimento é, nesse sentido, a passagem da fantasia para a realidade – já não se trata mais da questão de como eu gostaria de ser vista/o, mas sim de quem eu sou; não mais como eu gostaria que as/os "*Outras/*" fossem, mas sim quem elas/ eles realmente são.

Reparação, então, significa a negociação do reconhecimento. O indivíduo

negocia a realidade. Nesse sentido, esse último estado é o ato de reparar o mal causado pelo racismo através da mudança de estruturas, agendas, espaços, posições, dinâmicas, relações subjetivas, vocabulário, ou seja, através do abandono de privilégios.

Esses diversos passos revelam a consciência sobre o racismo não como uma questão moral, mas sim como um processo psicológico que exige trabalho. Nesse sentido, em vez de fazer a clássica pergunta moral “Eu sou racista?” e esperar uma resposta confortável, o *sujeito branco* deveria se perguntar: “Como eu posso desmantelar meu próprio racismo?” Tal pergunta, então, por si só, já inicia esse processo.

4. Esta imagem penetrante vai de encontro à/ao espectadora/espectador transmitindo os horrores da escravidão sofridos pelas gerações de africanas/os escravizadas/os. Sem história oficial, alguns dizem que Anastácia era filha de uma família real Kimbundo, nascida em Angola, sequestrada e levada para a Bahia e escravizada por uma família portuguesa. Após o retorno dessa família para Portugal, ela teria sido vendida a um dono de uma plantação de cana-de-açúcar. Outros alegam que ela teria sido uma princesa Nagô/Yorubá antes de ter sido capturada por europeus traficantes de pessoas e trazida ao Brasil na condição de escravizada. Enquanto outros ainda contam que a Bahia foi seu local de nascimento. Seu nome africano é desconhecido. Anastácia foi o nome dado a ela durante a escravização. Segundo todos os relatos, ela foi forçada a usar um colar de ferro muito pesado, além da máscara facial que a impedia de falar. As razões dadas para esse castigo variam: alguns relatam seu ativismo político no auxílio em fugas de “*outras*” escravizadas/os; outros dizem que ela havia resistido às investidas sexuais do “*senhor brancos*”. Outra versão ainda transfere a culpa para o ciúme de uma senhora que temia a beleza de Anastácia. Dizem também que ela possuía poderes de cura imensos e que chegou a realizar milagres. Anastácia era vista como santa entre escravizadas/os africanas/os. Após um longo período de sofrimento, ela morre de tétano causado pelo colar de ferro ao redor de seu pescoço. O retrato de Anastácia foi feito por um francês de 27 anos chamado Jacques Arago, que se juntou a uma “expedição científica” pelo Brasil como desenhista, entre dezembro de 1817 e janeiro de 1818. Há outros desenhos de máscaras cobrindo o rosto inteiro de escravizadas/os, somente com dois furos para os olhos; estas eram usadas para prevenir o ato de *comer terra*, uma prática entre escravizadas/os africanas/os para cometer suicídio. Na segunda metade do século XX a figura de Anastácia começou a se tornar símbolo da brutalidade da escravidão e seu contínuo legado do racismo. Ela se tornou uma figura política e religiosa importante em torno do mundo africano e afrodiáspórico, representando a resistência histórica desses povos. A primeira veneração de larga escala foi em 1967, quando o curador do Museu do Negro do Rio de Janeiro erigiu uma exposição para honrar o 80º aniversário da abolição da escravização no Brasil. Anastácia também é comumente vista como uma santa dos Pretos Velhos, diretamente relacionada ao Orixá Oxalá ou Obatalá – orixá da paz, da serenidade e da sabedoria – e é objeto de devoção no Candomblé e na Umbanda (Handler e Hayes, 2009).

5. O termo *ferida* é derivado do grego “trauma” (Laplanche e Pontalis, 1988), e este é o sentido que eu uso aqui: “ferida como trauma”.

[6.](#) N. da T. A expressão usada pela escritora Toni Morrison é "*unlikeness*".

[7.](#) N. da T. Em inglês: "*quiet as it is kept*".

[8.](#) Em inglês: "*dirty history*", frase frequentemente usada pela escritora Toni Morrison para descrever seu trabalho artístico quando argumenta que sua escrita traz à tona os assim chamados "negócios sujos do racismo" (1992).

2. QUEM PODE FALAR?

FALANDO NO CENTRO, DESCOLONIZANDO O CONHECIMENTO

“Pode a subalterna falar?”

Gayatri C. Spivak (1995) coloca a questão “Pode a subalterna falar?”, à qual logo responde: “Não!” É impossível para a subalterna falar ou recuperar sua voz e, mesmo que ela tivesse tentado com toda sua força e violência, sua voz ainda não seria escutada ou compreendida pelos que estão no poder. Nesse sentido, a subalterna não pode, de fato, falar. Ela está sempre confinada à posição de marginalidade e silêncio que o pós-colonialismo prescreve. Spivak usa a imolação de viúvas na Índia como um símbolo da subalterna. A viúva indiana, argumenta, é encarcerada dentro do colonialismo e do patriarcado, situação que faz com que seja quase impossível para ela ganhar voz. O ato de queimar a viúva na pira funerária de seu marido recém-falecido, continua Spivak, confirma que ela está ausente como *sujeito*. Essa ausência simboliza a posição da subalterna como *sujeito* oprimido que não pode falar porque as estruturas da opressão não permitem que essas vozes sejam escutadas, tampouco proporciona um espaço para a articulação das mesmas. Nesse ponto, Spivak oferece uma visão bastante significativa, questionando a noção de falar. Ao argumentar que a subalterna não pode falar, ela não está se referindo ao ato de falar em si; não significa que nós não conseguimos articular a fala ou que não podemos falar em nosso próprio nome. A teórica, em vez disso, refere-se à dificuldade de falar dentro do regime repressivo do colonialismo e do racismo. Alguns anos mais tarde, foi formulada uma questão similar, no contexto alemão: “*Spricht die Subalterne deutsch?*”⁹ (Steyerl e Gutiérrez Rodríguez, 2003).

O posicionamento de Spivak acerca *da subalterna silenciosa* é, entretanto, problemático se visto como uma afirmação absoluta sobre as relações coloniais porque sustenta a ideia de que o *sujeito negro* não tem capacidade de questionar e combater discursos coloniais. Esse posicionamento, argumenta Benita Parry (*apud.* Loomba, 1998), delibera surdez para a voz nativa, *onde ela pode ser ouvida*, e atribui um poder absoluto ao discurso dominante *branco*. A ideia de uma subalterna que não pode falar, como explica Patricia Hill Collins (2000), encontra primeiro a ideologia colonial que argumenta que grupos subordinados se identificam de modo incondicional com os poderosos e não têm uma interpretação independente válida de sua própria opressão – e, portanto, não podem falar. Em segundo lugar, a ideia de *uma subalterna silenciosa* pode também implicar a alegação colonial de que grupos

subalternos são menos humanos do que seus opressores e são, por isso, menos capazes de falar em seus próprios nomes. Ambas afirmações veem os colonizados como incapazes de falar, e nossos discursos como insatisfatórios e inadequados e, nesse sentido, silenciosos. Elas também vão ao encontro da sugestão comum de que grupos oprimidos carecem de motivação para o ativismo político por conta de uma consciência falha ou insuficiente de sua própria subordinação. No entanto, grupos subalternos – colonizados – não têm sido nem vítimas passivas nem tampouco cúmplices voluntárias/os da dominação.

É desnecessário escolher entre os posicionamentos se se pode falar ou não. No entanto, Spivak alerta as/os críticas/os pós-coloniais contra a romantização dos *sujeitos* resistentes. Ela leva a sério o desejo de intelectuais pós-coloniais de enfatizar a opressão e viabilizar as perspectivas dos grupos oprimidos. Não obstante, seu objetivo é desafiar a simples suposição de que podemos recuperar o ponto de vista da subalterna. A própria ausência (no centro) da voz da/o colonizada/o pode ser lida como emblemática da dificuldade de recuperar tal voz, e como a confirmação de que *não* há *espaço* onde colonizadas/os podem falar.

Conhecimento e o mito do universal Todo semestre, logo no primeiro dia do meu seminário, faço algumas perguntas à turma, para lhes oferecer uma noção de como o conhecimento e o poder racial se entrelaçam. Primeiro nós contamos quantas pessoas há na sala. Então, começo fazendo perguntas muito simples: O que foi a Conferência de Berlim em 1884-85? Quais países africanos foram colonizados pela Alemanha? Quantos anos durou a colonização alemã no continente africano? E concluo com perguntas mais específicas: Quem foi a Rainha Nzinga e que papel ela teve na luta contra a colonização europeia? Quem escreveu *Pele Negra, Máscaras Brancas*? Quem foi May Ayim?

Não surpreende que a maioria das/os estudantes *brancas/* na sala é incapaz de responder às perguntas, enquanto estudantes *negras/* respondem corretamente à maioria delas. De repente, aquelas/es que, em geral, não são vistas/os tornam-se visíveis, enquanto aquelas/es sempre vistas/os tornam-se invisíveis. Aquelas/es usualmente silenciosas/os começam a falar, enquanto aquelas/es que sempre falam tornam-se silenciosas/os. Silenciosas/os não porque não conseguem articular suas vozes ou línguas, mas sim porque não possuem *aquele* conhecimento. Quem sabe o quê? Quem não sabe? E por quê?

Esse exercício nos permite visualizar e compreender como conceitos de conhecimento, erudição e ciência estão intrinsecamente ligados ao poder e à autoridade racial. Qual conhecimento está sendo reconhecido como tal? E qual conhecimento não o é? Qual conhecimento tem feito parte das agendas acadêmicas? E qual conhecimento não? De quem é esse conhecimento? Quem é reconhecida/o como alguém que possui conhecimento? E quem não o é? Quem pode ensinar conhecimento? E quem não pode? Quem está no centro? E quem permanece fora, nas margens?

Fazer essas perguntas é importante porque o centro ao qual me refiro aqui, isto é, o centro acadêmico, não é um local neutro. Ele é um espaço *branco* onde o privilégio de fala tem sido negado para as pessoas *negras*. Historicamente, esse é um espaço onde temos estado sem voz e onde acadêmicas/os *brancas/* têm desenvolvido discursos teóricos que formalmente nos construíram como a/o "*Outras/*" inferior, colocando africanas/os em subordinação absoluta ao *s u o j e i t o*. Nesse espaço temos sido descritas/os, classificadas/os, desumanizadas/os, primitivizadas/os, brutalizadas/os, mortas/os. Esse não é um espaço neutro. Dentro dessas salas fomos feitas/os *objetos* "de discursos estéticos e culturais predominantemente *brancos*" (Hall, 1992, p. 252), mas raras vezes fomos os *sujeitos*. Tal posição de objetificação que comumente ocupamos, esse lugar da "Outridade" não indica, como se acredita, uma falta de resistência ou interesse, mas sim a falta de acesso à representação, sofrida pela comunidade *negra*. Não é que nós não tenhamos falado, o fato é que nossas vozes, graças a um sistema racista, têm sido sistematicamente desqualificadas, consideradas conhecimento inválido; ou então representadas por pessoas brancas que, ironicamente, tornam-se "especialistas" em nossa cultura, e mesmo em nós.

De ambos os modos, somos capturadas/os em uma ordem violenta colonial. Nesse sentido, a academia não é um espaço neutro nem tampouco simplesmente um espaço de conhecimento e sabedoria, de ciência e erudição, é também um espaço de v-i-o-l-ê-n-c-i-a.

Como acadêmica, por exemplo, é comum dizerem que meu trabalho acerca do racismo cotidiano é muito interessante, porém não muito científico. Tal observação ilustra a ordem colonial na qual intelectuais *negras/* residem: "Você tem uma perspectiva demasiado *subjetiva*", "muito *pessoal*"; "muito *emocional*"; "muito *específica*"; "Esses são *f a t o s*?". Tais comentários funcionam como uma máscara que silencia ~~nos~~ *as* ~~vozes~~ assim que falamos. Eles permitem que o *sujeito branco* posicione nossos discursos de volta nas margens, como conhecimento desviante, enquanto seus discursos se

conservam no centro, como a norma. Quando elas/eles falam é científico, quando nós falamos é acientífico.

universal / específico; objetivo / subjetivo; neutro / pessoal; racional / emocional; imparcial / parcial; elas/eles têm fatos / nós temos opiniões; elas/ eles têm conhecimento / nós temos experiências.

Essas não são simples categorizações semânticas; elas possuem uma dimensão de poder que mantém posições hierárquicas e preservam a supremacia *branca*. Não estamos lidando aqui com uma "coexistência pacífica de palavras", como Jacques Derrida (1981, p. 41) enfatiza, mas sim com uma hierarquia violenta que determina *quem pode falar*.

Conhecimento e o mito da objetividade Há muito tempo temos falado e produzido conhecimento independente, mas quando há assimetria de grupos no poder, há também assimetria no acesso que os grupos têm a recursos necessários para implementar suas próprias vozes (Collins, 2000). Porque nos falta controle sobre tais estruturas, a articulação de nossas próprias perspectivas fora de nossos grupos torna-se extremamente difícil, se não irrealizável. Como resultado, o trabalho de escritoras/es e intelectuais *negras/os* permanece, em geral, fora do corpo acadêmico e de suas agendas, como as perguntas às/aos estudantes mostrou. Eles e elas não estão acidentalmente naquele lugar; foram colocadas/os na margem por regimes dominantes que regulam o que é a "verdadeira" erudição. Considerando que o conhecimento é colonizado, argumenta Irmgard Staeuble (2007, p. 90), e que o colonialismo "não apenas significou a imposição da autoridade ocidental sobre terras indígenas, modos indígenas de produção, leis e governos indígenas, mas também a imposição da autoridade ocidental sobre todos os aspectos dos saberes, línguas e culturas indígenas", não é somente uma imensa, mas também urgente tarefa descolonizar a ordem eurocêntrica do conhecimento.

Além disso, as estruturas de validação do conhecimento, que definem o que é erudição "de verdade" e "válida", são controladas por acadêmicas/os brancas/os. Ambos, homens e mulheres, que declaram suas perspectivas como condições universais. Enquanto posições de autoridade e comando na academia forem negadas às pessoas *negras* e às *People of Color* (PoC) a ideia sobre o que são ciência e erudição prevalece *intacta*, permanecendo "propriedade" exclusiva e inquestionável da branquitude. Portanto, o que

encontramos na academia não é uma verdade objetiva científica, mas sim o resultado de relações desiguais de poder de “raça”.

Qualquer forma de saber que não se enquadre na ordem eurocêntrica de conhecimento tem sido continuamente rejeitada, sob o argumento de não constituir ciência credível. A ciência não é, nesse sentido, um simples estudo apolítico da verdade, mas a reprodução de relações raciais de poder que ditam o que deve ser considerado verdadeiro e em quem acreditar. Os temas, paradigmas e metodologias do academicismo tradicional – a chamada epistemologia – refletem não um espaço heterogêneo para a teorização, mas sim os interesses políticos específicos da sociedade *branca* (Collins, 2000; Nkweto Simmonds, 1997). A epistemologia, derivada das palavras gregas *episteme*, que significa conhecimento, e *logos*, que significa ciência, é a ciência da aquisição de conhecimento e determina que questões merecem ser colocadas (*temas*), como analisar e explicar um fenômeno (*paradigmas*) e como conduzir pesquisas para produzir conhecimento (*métodos*), e nesse sentido define não apenas o que é o conhecimento verdadeiro, mas também em quem acreditar e em quem confiar. Mas quem define quais perguntas merecem ser feitas? Quem as está perguntando? Quem as está explicando? E para quem as respostas são direcionadas?

Devido ao racismo, pessoas *negras* experienciam uma realidade diferente das *brancas* e, portanto, questionamos, interpretamos e avaliamos essa realidade de maneira diferente. Os temas, paradigmas e metodologias utilizados para explicar tais realidades podem diferir dos temas, paradigmas e metodologias das/os dominantes. Essa “diferença”, no entanto, é distorcida do que conta como conhecimento válido. Aqui, inevitavelmente tenho de perguntar, como eu, uma mulher *negra*, posso produzir conhecimento em uma arena que constrói, de modo sistemático, os discursos de intelectuais *negras*/ como menos válidos.

o s

Conhecimento e o mito da neutralidade Interessante, mas *acientífico*; interessante, mas *subjetivo*; interessante, mas *pessoal*, *emocional*, *parcial*: “Você *interpreta demais*”, disse uma colega. “Você deve achar que é a *rainha da interpretação*.” Tais comentários revelam o controle interminável sobre a voz do *sujeito negro* e o anseio de governar e comandar como nós nos aproximamos e interpretamos a realidade. Com tais observações, o *sujeito branco* é assegurado de seu lugar de poder e autoridade sobre um grupo que ele está classificando como “menos inteligente”.

O último comentário, em particular, contém dois momentos cruciais. O primeiro é uma forma de advertência, que descreve o ponto de vista de uma mulher *negra* como uma distorção da verdade, indicada aqui através da expressão "interpretar demais". A colega branca estava me advertindo que eu estava interpretando em demasia, extrapolando as normas da epistemologia tradicional e, portanto, produzindo conhecimento inválido. Parece-me que a afirmação "interpretar demais" tem a ver com a ideia de que a/o oprimida/o está vendo "algo" que não deveria ser visto e a revelar "algo" que deveria permanecer em silêncio, como um segredo.

Curiosamente, também nos discursos feministas, os homens tentam, de forma similar, irracionalizar o pensamento de mulheres, como se as interpretações feministas não fossem nada mais do que fabricação da realidade, de ilusão, talvez até uma alucinação feminina. Nessa constelação, é a mulher *branca* que irracionaliza meu pensamento e, ao fazê-lo, ela define para uma mulher *negra* o que é o conhecimento "real" e como ele deveria ser expressado. Isso revela as complexas dinâmicas entre "raça", gênero e poder, e como a suposição de um mundo dividido entre homens poderosos e mulheres subordinadas não pode explicar o poder da mulher *branca* sobre mulheres e homens *negros*.

No segundo momento, ela fala de posições hierárquicas, de uma rainha que ela fantasia que eu queira ser, mas em quem não posso me tornar. A rainha é uma metáfora interessante. É uma metáfora do poder e também da ideia de que certos corpos pertencem a determinados lugares: uma rainha pertence naturalmente ao palácio "do conhecimento", ao contrário da plebe, que não pode jamais alcançar uma posição de realeza. A plebe está encerrada em seus corpos subordinados. Tal hierarquia introduz uma dinâmica na qual a *negritude* significa não somente "inferioridade", mas também "estar fora do lugar" enquanto a branquitude significa "estar no lugar" e, portanto, "superioridade". Dizem-me que estou fora do lugar, porque em sua fantasia eu não posso ser a rainha, mas apenas a plebeia. Ela parece estar preocupada com meu corpo como impróprio. No racismo, corpos *negros* são construídos como corpos impróprios, como corpos que estão "fora do" e, por essa razão, corpos que não podem pertencer. Corpos *brancos*, ao contrário, são construídos como próprios, são corpos que estão "no lugar", "em casa", corpos que sempre pertencem. Eles pertencem a todos os lugares: na Europa, na África, no norte, no sul, leste, oeste, no centro, bem como na periferia. Através de tais comentários, intelectuais *negras*/ são convidadas/os persistentemente a retornar a "seus lugares", "fora" da academia, nas margens, onde seus corpos são vistos como "apropriados" e "em casa". Tais comentários

agressivos são performances frutíferas do poder, controle e intimidação que certamente logram sucesso em silenciar vozes oprimidas. Frutífero, de fato, porque lembro de ter parado de escrever por mais de um mês. Eu me tornei temporariamente sem voz. Fui claramente excluída (*white-*), e estive esperando ser escuramente incluída (*Black-*). Me lembro muito das palavras de Audre Lorde: E quando nós falamos temos medo que nossas palavras nunca serão ouvidas nem bem-vindas

mas quando estamos em silêncio nós ainda temos medo.

então é melhor falar tendo em mente que não éramos supostas sobreviver.

Discursos marginais – Dor, decepção e raiva Obviamente, falar sobre essas posições marginais evoca dor, decepção e raiva. Elas são lembretes dos lugares onde mal podemos entrar, dos lugares nos quais dificilmente “chegamos” ou não “podemos ficar” (hooks, 1990, p. 148). Tal realidade deve ser falada e teorizada. Deve ter um lugar dentro do discurso, porque não estamos lidando aqui com “informação privada”. Tal informação aparentemente privada não é, de modo algum, privada. Não são histórias pessoais ou reclamações íntimas, mas sim relatos de racismo. Tais experiências revelam a inadequação do academicismo dominante em relacionar-se não apenas com *sujeitos* marginalizados, mas também com nossas experiências, discursos e teorizações. Elas espelham as realidades históricas, políticas, sociais e emocionais das “relações raciais” em espaços acadêmicos e deveriam, portanto, ser articuladas tanto teórica quanto metodologicamente.

Sendo assim, demando uma epistemologia que inclua o pessoal e o subjetivo como parte do discurso acadêmico, pois todas/os nós falamos de um tempo e lugar específicos, de uma história e uma realidade específicas – não há discursos neutros. Quando acadêmicas/os *brancas/* afirmam ter um discurso neutro e objetivo, não estão reconhecendo o fato de que elas e eles também escrevem de um lugar específico que, naturalmente, não é neutro nem objetivo ou universal, mas dominante.¹⁰ É um lugar de poder. Desse modo, se esses ensaios parecem preocupados em narrar as emoções e a subjetividade como parte do discurso teórico, vale lembrar que a teoria está sempre posicionada em algum lugar e é sempre escrita por alguém. Meus escritos podem ser incorporados de emoção e de subjetividade, pois, contrariando o academicismo tradicional, as/os intelectuais *negras/* se nomeiam, bem como seus locais de fala e de escrita, criando um novo discurso com uma nova

linguagem. Eu, como mulher *negra*, escrevo com palavras que descrevem minha realidade, não com palavras que descrevam a realidade de um erudito *branco*, pois escrevemos de lugares diferentes. Escrevo da periferia, não do centro. Este é também o lugar de onde eu estou teorizando, pois coloco meu discurso dentro da minha própria realidade. O discurso das/os intelectuais *negras/* surge, então, frequentemente como um discurso lírico e teórico que ~~transgride~~ a linguagem do academicismo clássico. Um discurso que é tão político quanto pessoal e poético, como os escritos de Frantz Fanon ou os de bell hooks. Essa deveria ser a preocupação primordial da descolonização do conhecimento acadêmico, isto é, “lançar uma chance de produção de conhecimento emancipatório alternativo”, como Irmgard Staeuble (2007, p. 90) argumenta, a fim de transformar “as configurações do conhecimento e do poder em prol da abertura de novos espaços para a teorização e para a prática”. Como escritoras/es e acadêmicas/os *negras/*, estamos transformando configurações de conhecimento e poder à medida que nos movemos entre limites opressivos, entre a margem e o centro. Essa transformação é refletida em nossos discursos. Quando produzimos conhecimento, argumenta bell hooks, nossos discursos incorporam não apenas palavras de luta, mas também de dor – a dor da opressão. E ao ouvir nossos discursos, pode-se também ouvir a dor e a emoção contidas em sua precariedade: a precariedade, ela argumenta, de *ainda* sermos excluídas/os de lugares aos quais acabamos de “chegar”, mas dificilmente podemos “ficar”.

Lembro-me do processo de inscrição do meu projeto de doutorado na universidade como um momento de dor. Ele despertou a dor vinda tanto das margens quanto da “impossibilidade” de entrar no centro. A inscrição, tão emblemática da minha passagem para o centro, foi um longo e dúbio processo que parecia impossível superar ou triunfar. Lembro-me de como a lista de documentos necessários para se inscrever mudava toda vez que o processo parecia estar concluído.

Exigiam repetidamente novos certificados que não haviam sido listados, nem sequer mencionados antes. Reuni-los consumiu tempo e dinheiro imensos, para lá e para cá, enviando faxes, solicitando documentos, à espera de documentos autenticados do meu país, traduzindo-os para o alemão e autenticando as traduções novamente. Ao final, disseram-me que nenhum daqueles documentos era realmente necessário, mas que eu precisava fazer um teste de alemão. Foi a primeira vez que alguém mencionou que, para ser matriculada como estudante de doutorado, eu teria de me submeter a um exame de língua alemã. Tal exame seria realizado dois dias após o

recebimento dessa notícia. Fiquei perplexa com o fato de que não me haviam dito isso antes, pelo menos eu poderia ter me preparado. O teste, no entanto, não estava listado como uma exigência oficial para candidatas/os ao doutorado e eu disse isso a eles, em vão. Dois dias depois, encontrei-me sentada e despreparada numa sala enorme com dezenas de estudantes de todas as partes do mundo. A tensão foi grotesca. O teste determinaria quem poderia se tornar estudante e permanecer na Alemanha e quem não poderia. Após o teste, procurei os regulamentos da universidade, pedi uma tradução e li atentamente todas as seções da Constituição. De fato, eu não precisava daquele teste. Não houve neutralidade! Não houve objetividade! Aquele espaço não era "imparcial"!

Parecia que eu finalmente encontrara todas as condições necessárias para me inscrever. Quando finalmente tive meu último encontro com uma das diretoras no departamento de registro, ela sentou na minha frente, meus documentos nas mãos e, de maneira persuasiva, perguntou-me *se eu tinha certeza que queria me inscrever* como candidata ao doutorado. Ela explicou que *eu não precisava*, e adicionou que eu deveria considerar a possibilidade de pesquisar e escrever minha tese em casa. A "casa" a que ela se referia é invocada aqui como a margem. Eu estava sendo convidada a permanecer "em casa", "fora" das estruturas universitárias, com o status não oficial de pesquisadora. A mulher *branca*, por outro lado, estava falando desde dentro – do centro – onde ela era documentada e oficial. A diferença racial vem a coincidir com a diferença espacial, quando a mulher *branca*, habitante do centro, pede à mulher *negra*, que está na periferia, para não entrar, mas sim para permanecer nas margens. As relações de poder desiguais de "raça" são então rearticuladas nas relações de poder desiguais entre os espaços (Mohanram, 1999, p. 3). Eu estava furiosa e exausta. Quantos obstáculos ainda faltavam? Quantas mentiras e mal-entendidos? Quem pode, de fato, entrar nesse centro? E quem tem *permissão* para produzir conhecimento?

Devido à longa demora de todo o processo de matrícula, eu ainda não tinha recebido o cartão, então minha orientadora gentil e prontamente escreveu uma carta oficial declarando que eu era sua aluna de doutorado. Isso me daria acesso à estrutura da universidade. Eu costumava levar essa carta comigo, dentro da minha carteira. A primeira vez que visitei a biblioteca de psicologia da Universidade Livre de Berlim, logo na entrada, quando eu estava passando, fui chamada de repente por uma funcionária *branca*, que disse em voz alta: "Você não é daqui, é? A biblioteca é apenas para estudantes universitárias/os!" Perplexa, parei. No meio de dezenas de pessoas *brancas* circulando "dentro"

daquele enorme recinto, eu fui a única parada e verificada na entrada. Como ela poderia saber se eu era “de lá” ou “de outro lugar”? Ao dizer “só para estudantes universitárias/os”, a funcionária da biblioteca estava me informando que o meu corpo não foi *lido* como um corpo acadêmico. As/os estudantes universitárias/os a quem ela estava se referindo eram as/os “*outras/brancas/*” na biblioteca. Nos seus olhos, elas e eles eram lidos como corpos acadêmicos, corpos “no lugar”, “em casa”, como mencionado anteriormente. Eu respondi mostrando-lhe a carta que, como um passaporte, faria de mim “um corpo no lugar”. O papel permitiria que eu entrasse em um espaço que minha pele não permitia, ou não tinha permissão para entrar. Aqui, a *negritude* vem coincidir não apenas com o “fora”, mas também com a imobilidade. Estou imobilizada porque, como mulher *negra*, sou vista como “fora do lugar”. A capacidade que os corpos *brancos* têm de se mover livremente naquele recinto resulta do fato de eles estarem sempre “no lugar” – na não marcação da *branquitude* (Ahmed, 2000). A *negritude*, por outro lado, é significada pela marcação. Eu sou marcada como diferente e incompetente: diferente – “Você não é daqui” –, incompetente – “somente para estudantes universitárias/os” –, e assim imobilizada – “Você tem certeza de que quer se registrar como aluna do doutorado?”.

Descolonizando o conhecimento Escrever sobre o próprio corpo e explorar os significados do corpo pode, obviamente, ser visto como um ato de narcisismo ou de essencialismo, escreve Felly Nkweto Simmonds (1997). Ela conclui, contudo, que essa é uma estratégia importante usada por mulheres africanas e afrodiaspóricas para desconstruir sua posição dentro da academia. Os episódios anteriores examinam não apenas a relação problemática entre a academia e a *negritude*, mas também a relação entre nós e a teoria social que proporciona nossas experiências incorporadas. Como Gayatri C. Spivak (1993, p. 3) explica em seu ensaio *Marginality in the Teaching Machine*,¹¹ que tais escritos pessoais são uma “crítica persistente e (des)construtiva à teoria” um debate sobre a impossibilidade de o corpo e as construções racistas sobre ele escaparem dentro da “máquina de ensino”. Pois não se é simplesmente “um peixe na água”, essa água tem peso: eu não posso ser, como sugere Bourdieu,¹² um peixe na água que “não sente o peso da água e toma o mundo sobre si mesmo como natural. O mundo que habito como acadêmica é um mundo *branco*. (...) Discursos acadêmicos sobre o social construíram a *negritude* como a/o ‘*Outra/*’ inferior, de modo que, mesmo ao ser nomeada, a

***negritude* contém um problema de relacionalidade com a *branquitude*. (...) Neste mundo *branco* eu sou um peixe de água doce nadando na água do mar. Eu sinto o peso da água... no meu corpo” (Nkweto Simmonds, 1997, p. 226-7).**

Eu também sinto o peso dessa água. Durante o processo de matrícula, considerei diversas vezes deixar a Alemanha ou desistir do meu projeto de tese, como alguns colegas e algumas colegas *negras*/ fizeram na época.¹³ Essa situação paradoxal descreve a dinâmica entre “raça” e espaço relatada acima. Eu tenho de sair do país para fazer trabalhos acadêmicos? Ou eu poderia ficar no país, mas fora da academia? Eu conseguiria administrar minha permanência no país e dentro da academia? E quanto ser uma das poucas intelectuais *negras* dentro dessa maquinaria *branca* me custaria emocionalmente? Essas perguntas giravam constantemente na minha mente. Alguns anos mais tarde, eu ainda era a única estudante *negra* no meu colóquio, e depois a única docente *negra* no meu departamento e uma das poucas em toda a instituição. Não posso ignorar quão difícil é para nossos corpos escaparem às construções racistas sobre eles, dentro da academia.

Quando frequentava a universidade, lembro-me de ser a única aluna *negra* no departamento de psicologia, por cinco anos. Entre outras coisas, aprendi sobre a patologia do *sujeito negro* e também que o racismo não existe. Na escola, lembro de crianças *brancas* sentadas na frente da sala de aula, enquanto as crianças *negras* se sentavam atrás. De nós, dos fundos da sala, era exigido que escrevêssemos com as mesmas palavras das crianças da frente “porque somos todos iguais”, dizia a professora. Nos pediam para ler sobre a época dos “descobrimientos portugueses”, embora não nos lembrássemos de termos sido descobertas/os. Pediam que escrevêssemos sobre o grande legado da colonização, embora só pudéssemos lembrar do roubo e da humilhação. E nos pediam que não perguntássemos sobre nossos heróis e heroínas de África, porque elas/eles eram terroristas e rebeldes. Que ótima maneira de colonizar, isto é, ensinar colonizadas/os a falar e escrever a partir da perspectiva do colonizador. Mas, sabendo que grupos oprimidos são frequentemente colocados na posição de ser ouvidos somente “se enquadrarmos nossas ideias na linguagem que é familiar e confortável para um grupo dominante” (Collins, 2000, p. vii), eu não posso escapar da pergunta final: “Como eu, uma mulher *negra*, deveria escrever dentro desta arena?” Patricia Hill Collins argumenta que a exigência de que a/o oprimida/o seja obrigada/o a proferir um discurso confortável, muitas vezes muda “o significado do nosso ideal e trabalha para elevar as ideias dos grupos dominantes” (2000, p. vii). Assim, o conforto

aparece como uma forma de regulação dos discursos marginalizados.¹⁴ Para quem devo escrever? E como devo escrever? Devo escrever contra ou por alguma coisa? Às vezes, escrever se transforma em medo. Temo escrever, pois mal sei se as palavras que estou usando são minha salvação ou minha desonra. Parece que tudo ao meu redor era, e ainda é, colonialismo.

Tínhamos médicos, professores, estadistas... Sim, mas em todos esses casos algo de insólito persistia. "Nós temos um professor de história senegalês. Ele é muito inteligente... Nosso médico é um *negro*. Ele é muito cordial." Era o professor *negro*, o médico *negro*; eu, que começava a fraquejar, tremia ao menor alarme. Sabia, por exemplo, que se um médico *negro* cometesse um erro, era o seu fim e o dos outros que o seguiriam. Na verdade, o que se pode esperar de um médico *negro*? Desde que tudo corresse bem, punham-no nas nuvens, mas atenção, nada de enganos, de forma alguma! O médico *negro* não saberá jamais a que ponto sua posição está próxima do descrédito (Fanon, 1967, p. 117).

Descrédito e desgraça, de fato, porque se parece estar dentro da "barriga da besta", diz Stuart Hall. Ele usa essa expressão para descrever a hora e o local específicos a partir dos quais ele escreve, como um intelectual *negro*. Essa é a sua posição de enunciação. Nascido e criado na Jamaica, ele viveu toda a sua vida adulta "na sombra da diáspora *negra*" (Hall, 1990, p. 223), dentro da *besta*, uma metáfora usada para designar a Inglaterra. Estar dentro da besta anuncia, de alguma forma, o lugar de perigo a partir do qual ele escreve e teoriza, o perigo de ser da margem e falar no centro.

A margem e o centro A margem e o centro de que estou falando aqui referem-se aos termos *margem* e *centro* como usados por bell hooks. Estar na margem, ela argumenta, é ser parte do todo, mas fora do corpo principal. hooks vem de uma pequena cidade do estado de Kentucky, onde trilhos de trem eram lembranças diárias de sua marginalidade, lembretes de que ela estava realmente do lado de fora. Através daqueles trilhos se chegava no centro: lojas em que ela não podia entrar, restaurantes onde ela não podia comer e pessoas que ela não podia olhar nos olhos. Esse era um mundo onde ela poderia trabalhar como doméstica, criada ou prostituta, mas onde ela não podia viver; ela sempre tinha de retornar à margem. Havia leis para garantir seu retorno à periferia e severas punições para quem tentasse permanecer no centro.

Nesse contexto de marginalização, ela argumenta, mulheres *negras* e homens *negros* desenvolvem uma maneira particular de ver a realidade: tanto "de fora

para dentro” quanto de “dentro para fora”. Focamos nossa atenção tanto no centro como na margem, pois a nossa sobrevivência depende dessa consciência. Desde o início da escravização, nos tornamos especialistas em “leituras psicanalíticas do outro *branca*” (hooks, 1995, p. 31), e em como a supremacia *branca* é estruturada e executada. Em outras palavras, somos especialistas em branquitude crítica e em pós-colonialismo. Nesse sentido, a margem não deve ser vista apenas como um espaço periférico, um espaço de perda e privação, mas sim como um espaço de resistência e possibilidade. A margem se configura como um “espaço de abertura radical” (hooks, 1989, p. 149) e criatividade, onde novos discursos críticos se dão. É aqui que as fronteiras opressivas estabelecidas por categorias como “raça”, gênero, sexualidade e dominação de classe são questionadas, desafiadas e desconstruídas. Nesse espaço crítico, “podemos imaginar perguntas que não poderiam ter sido imaginadas antes; podemos fazer perguntas que talvez não fossem feitas antes” (Mirza, 1997, p. 4), perguntas que desafiam a autoridade colonial do centro e os discursos hegemônicos dentro dele. Assim, a margem é um local que nutre nossa capacidade de resistir à opressão, de transformar e de imaginar mundos alternativos e novos discursos.

Falar sobre margem como um lugar de criatividade pode, sem dúvida, dar vazão ao perigo de romantizar a opressão. Em que medida estamos idealizando posições periféricas e ao fazê-lo minando a violência do centro? No entanto, bell hooks argumenta que este não é um exercício romântico, mas o simples reconhecimento da margem como uma posição complexa que incorpora mais de um local. A margem é tanto um local de repressão quanto um local de resistência (hooks, 1990). Ambos os locais estão sempre presentes porque *onde há opressão, há resistência*. Em outras palavras, a opressão forma as condições de resistência.

Um profundo niilismo e a destruição nos invadiriam se considerássemos a margem apenas uma marca de ruína ou de ausência de fala, em vez de um lugar de possibilidade. Stuart Hall, por exemplo, diz que quando ele escreve, *escreve contra*. Escrever contra significa falar contra o silêncio e a marginalidade criados pelo racismo. Essa é uma metáfora que ilustra a luta das pessoas colonizadas para acessar a representação dentro de regimes *brancos* dominantes. Escreve-se contra no sentido de se opor. bell hooks, entretanto, argumenta que se opor ou ser “contra” não é suficiente. Como escrevi na Introdução, é preciso criar novos papéis fora dessa ordem colonial. Isso é o que Malcolm X chamou de “descolonização de nossas mentes e imaginações”: aprender a pensar e ver tudo com “novos olhos”, a fim de entrar na luta como

sujeitos e não como *objetos* (citado por hooks, 1994, p. 7). Esse processo de inventar de novo, argumenta bell hooks, emerge quando o indivíduo entende como: estruturas de dominação trabalham na sua própria vida, à medida que são desenvolvidos pensamento e consciência crítica, à medida que se inventam hábitos novos e alternativos de ser e à medida que se resiste a partir desse espaço marginal de diferença definido internamente. (hooks, 1990, p. 15) É o entendimento e o estudo da própria marginalidade que criam a possibilidade de devir como um novo *sujeito*.

9. N. da T. A autora se refere ao volume: "A Subalterna Fala Alemão?: Migração e Crítica Pós-colonial". Encarnación Gutiérrez Rodríguez, Hito Steyerl (orgs.). Münster: Unrast Verlag, 2003, ainda sem tradução em português.

10. O envolvimento da ciência em construções raciais é tal, que "deixou claro que (suas) reivindicações universalistas carecem de qualquer base quanto à objetividade ou valor da neutralidade" (Staeuble, 2007, p. 89).

11. N. da T: "Marginalidade na máquina de ensino", até o momento sem tradução em português.

12. Nkweto Simmonds cita anteriormente Bourdieu: "A realidade social existe, por assim dizer, duplamente, nas coisas e nas mentes, nos campos e no habitus, fora e dentro dos agentes. E quando o habitus encontra um mundo social do qual é o produto, ele é como um 'peixe na água': não sente o peso da água e toma o mundo como algo natural" (Bourdieu e Wacquant, 1992, p. 127, citado em Nkweto Simmonds, 1997). Quando Bourdieu e Wacquant afirmam que o habitus, ao encontrar um mundo social do qual é o produto, é "como um peixe na água", eles, como homens *brancos*, esquecem que a relação que as/os "*Outras*/" – que são racializados – têm com esse conhecimento é condicionada. E, portanto, ~~estão de~~ fato, em discordância com o mundo social do qual se é um produto, pois este mundo é *branco*.

13. Éramos um grupo de jovens intelectuais e escritoras/es *negras*/ imigrantes. Eu fui a única que permaneceu, mas também a única que possuía um passaporte europeu; eu tinha o privilégio da cidadania portuguesa.

14. Um bom exemplo de como o conhecimento pode ser regulado é descrito em *O u t / a w*, de bell hooks (1994). hooks relata como o governo canadense impediu a publicação no Canadá de seu livro anterior *Black Looks: Race and Representation*, de 1992, alegando que o mesmo era literatura de "ódio" e encorajava o ódio racial. Após inúmeros protestos, o governo, por fim, lançou o livro, sugerindo que teria havido um mal-entendido. O que fica a partir desse exemplo é a mensagem de que as autoridades fazem o monitoramento e estão prontas para censurar os discursos das/os oprimidas/os.

3. DIZENDO O INDIZÍVEL

DEFININDO O RACISMO

O racismo não falado O racismo é uma realidade violenta. Por séculos, ele tem sido fundamental para o fazer político da Europa, começando com os projetos europeus de escravização, colonização, e para a atual "Fortaleza Europa". No entanto, o racismo é, muitas vezes, visto como um fenômeno periférico, marginal aos padrões essenciais de desenvolvimento da vida social e política e de alguma forma "localizado na superfície de outras coisas" (Gilroy, 1992, p. 52), como uma "camada de tinta", que pode ser "removida" facilmente. Essa imagem da "camada de tinta" ilustra a fantasia predominante de que o racismo é "algo" nas estruturas das relações sociais, mas não um determinante dessas relações. De modo tendencioso, o racismo é visto apenas como uma "coisa" externa, uma "coisa" do passado, algo localizado nas margens e não no centro da política europeia.

Por muitos anos, o racismo nem foi visto nem refletido como um problema teórico e prático significativa nos discursos acadêmicos, resultando em um déficit teórico muito sério (Weiß, 1998). Por um lado, esse déficit enfatiza a pouca importância que tem sido dada ao fenômeno do racismo. E, por outro lado, revela o desrespeito em relação àqueles que experienciam o racismo.

A maioria dos estudos sobre racismo tem usado o que Philomena Essed chama de "macroperspectiva" (1991); preocupando-se com as estruturas sociais e políticas do racismo ou, tendencialmente, com a/o agressora/agressor, como é o caso da maioria das pesquisas sobre racismo realizadas na Alemanha. Agressoras/es racistas e membras/os de partidos de direita, escreve Paul Mecheril (1998), devem estar bastante satisfeitas/os com a extrema atenção que tanto a mídia quanto a academia lhes dão. Produz-se uma série de livros e desenvolvem-se treinamentos psicológicos, além de oficinas, discussões e seminários, para compreender as/os agressoras/es. As vítimas reais do racismo, no entanto, são rapidamente esquecidas. Esse desrespeito, ou melhor, essa omissão, espelha a desimportância dos *negros* como *sujeitos* políticos, sociais e individuais na política europeia.

A realidade experienciada do racismo, os encontros subjetivos, as experiências, as lutas, o conhecimento, a compreensão e os sentimentos dos *negros* no que diz respeito ao racismo, assim como as cicatrizes psíquicas que

o racismo nos causa, têm sido amplamente negligenciados (Essed, 1990; 1991). Tais fatores só se tornam visíveis nas esferas públicas e acadêmicas quando a normalidade da cultura nacional *branca* é subitamente perturbada, quando nossas experiências com o racismo colocam em risco o conforto da sociedade *branca*. Nesse momento, nós e nossa realidade com o racismo nos tornamos visíveis, faladas/os e até mesmo escritas/os, não porque talvez possamos estar em perigo ou em risco, ou precisar de proteção legal, mas sim porque tal realidade desconfortável perturba a estável imunidade *branca*.

Na maioria dos estudos, nos tornamos visíveis não através de nossas próprias autopercepção e autodeterminação, mas sim através da percepção e do interesse político da cultura nacional *branca* dominante, como é observável na maioria dos estudos e debates sobre o racismo, que contêm “um ponto de vista branco” (Essed, 1991, p. 7). Nós somos, por assim dizer, fixadas/os e medidas/os a partir do exterior, por interesses específicos que satisfaçam os critérios políticos do *sujeito branco*, como amplamente discutido nos dois capítulos anteriores. Paul Mecheril (1997) ilustra esse processo de alienação de maneira bem-humorada, escrevendo que enquanto lê a revista *Spiegel*,¹⁵ ele tem uma grande chance de aprender sobre si mesmo. A revista o informa que imigrantes e outros tipos de estrangeiras/os¹⁶ são um grupo marginal na Alemanha que opera como uma bomba-relógio coletiva para a nação. Esta terminologia reflete o ponto de vista e os interesses políticos do grupo dominante em relação às/aos chamadas/os ‘*outras/* alemãs/ães’ – *die andere deutsche* –, mas não o ponto de vista das/os próprias/os ‘*outras/* alemãs/ães’. A metáfora da bomba-relógio denota a catástrofe emergente que as/os imigrantes parecem representar à nação. É essa calamidade imediata e a tragédia que cada imigrante ou *andere deutsche* incorpora nesse imaginário que nos coloca no centro da revista, na capa, foto incluída. Nós nos tornamos visíveis através do olhar e do vocabulário do *s u j e i t o* que nos descreve: não são nossas palavras nem nossas vozes subjetivas impressas nas páginas da revista, mas sim o que representamos fantasmagoricamente para a nação *branca* e seus *verdadeiros* nacionais. Ao contrário desse quadro, estou preocupada neste livro com as experiências subjetivas de mulheres *negras* com o racismo.

Tornando-se os sujeitos falantes Para nos aproximar da realidade vivenciada do racismo dentro desse contexto de descaso e objetificação, é necessária uma mudança de perspectiva, uma mudança chamada de *perspectiva do sujeito* (Mecheril, 1997, p. 37). Em um estudo como esse, o foco não deveria estar na construção de

***sujeitos* como indivíduos, mas sim nas maneiras pelas quais é possível que indivíduos ajam como *sujeitos* em suas realidades sociais, e – como este estudo se ocupa exclusivamente de testemunhos de mulheres *negras* – na maneira pela qual é possível que mulheres *negras* alcancem o status de *sujeitos* no contexto do racismo genderizado.**

De acordo com Paul Mecheril (2000), a ideia de *sujeito*, ou pelo menos o conceito idealizado do que é o *sujeito*, incorpora três diferentes níveis: o *político*, o *social* e o *individual*, que compõem as esferas da subjetividade. De modo ideal, uma pessoa alcança o status completo de *sujeito* quando ela, em seu contexto social, é reconhecida em todos os três diferentes níveis e quando se identifica e se considera reconhecida como tal.

O termo *sujeito*, contudo, especifica a relação de um indivíduo com sua sociedade; e não se refere a um conceito substancial, mas sim a um conceito relacional. Ter o status de *sujeito* significa que, por um lado, indivíduos podem se encontrar e se apresentar em esferas diferentes de intersubjetividade e realidades sociais, e por outro lado, podem participar em suas sociedades, isto é, podem determinar os tópicos e anunciar os temas e agendas das sociedades em que vivem. Em outras palavras, elas/eles podem ver seus interesses individuais e coletivos reconhecidos, validados e representados oficialmente na sociedade – o status absoluto de *sujeito*. O racismo, no entanto, viola cada uma dessas esferas, pois pessoas *negras* e Pessoas de Cor não veem seus interesse políticos, sociais e individuais como parte de uma agenda comum. Como o racismo afeta, então, o status de subjetividade de uma pessoa?

Definindo o racismo No racismo estão presentes, de modo simultâneo, três características: a primeira é a *construção d e / diferença*. A pessoa é vista como “diferente” devido a sua *origem* racial e/ou pertença religiosa. Aqui, temos de perguntar: quem é “diferente” de quem? É o *sujeito negro* “diferente” do *sujeito branco* ou o contrário, é o *branco* “diferente” do *negro*? Só se torna “diferente” porque se “difere” de um grupo que tem o poder de se definir como norma – a norma *branca*. Todas/os aquelas/es que não são brancas/os são construídas/os então como “diferentes”. A branquitude é construída como ponto de referência a partir do qual todas/os as/os “*Outras/*” raciais “diferem”. Nesse sentido, não se é “diferente”, ~~torna-se~~ *torna-se* “diferente” por meio do processo de discriminação.

A segunda característica é: essas diferenças construídas *estão inseparavelmente ligadas a valores hierárquicos*. Não só o indivíduo é visto como "diferente", mas essa diferença também é articulada através do estigma, da desonra e da inferioridade. Tais valores hierárquicos implicam um processo de naturalização, pois são aplicados a todos os membros do mesmo grupo que chegam a ser vistas/os como "a/o problemática/o", "a/o difícil", "a/o perigosa/o", "a/o preguiçosa/o", "a/o exótica/o", "a/o colorida/o" e "a/o incomum". Esses dois últimos processos – a construção da diferença e sua associação com uma hierarquia – formam o que também é chamado de *preconceito*.

Por fim, ambos os processos são acompanhados pelo *poder*: histórico, político, social e econômico. É a combinação do preconceito e do poder que forma o racismo. E, nesse sentido, *o racismo é a supremacia branca*. Outros grupos raciais não podem ser racistas nem performar o racismo, pois não possuem esse poder. Os conflitos entre eles ou entre eles e o grupo dominante *branco* têm de ser organizados sob outras definições, tais como preconceito. O racismo, por sua vez, inclui a dimensão do poder e é revelado através de diferenças globais na partilha e no acesso a recursos valorizados, tais como representação política, ações políticas, mídia, emprego, educação, habitação, saúde, *etc.* Quem pode ver seus interesses políticos representados nas agendas nacionais? Quem pode ver suas realidades retratadas na mídia? Quem pode ver sua história incluída em programas educacionais? Quem possui o quê? Quem vive onde? Quem é protegida/o e quem não é?

Discursos oficiais e acadêmicos na Alemanha evitaram usar o termo racismo e, no lugar, usaram termos como *Fremdenfeindlichkeit* (aversão ao desconhecido; xenofobia) e *Ausländerfeindlichkeit* (aversão a estrangeiras/os; xenofobia). Esses termos, no entanto, são insatisfatórios porque não explicam que o problema central do racismo não é a existência de diversidade e de pessoas diferentes, indica a desigualdade existente entre elas. Não estamos lidando aqui com uma questão de nacionalidade (nacionais ou não nacionais),¹⁷ tampouco com sentimentos (inimizade, aversão ou simpatia), mas sim com o poder.

Racismo estrutural

O racismo é revelado em um nível estrutural, pois pessoas *negras* e *Peop le Color* estão excluídas da maioria das estruturas sociais e políticas. Estruturas oficiais operam de uma maneira que privilegia manifestadamente seus *sujeitos brancos*, colocando membros de outros grupos racializados em uma desvantagem visível, fora das estruturas dominantes. Isso é chamado de

racismo estrutural.

Racismo institucional

Como o termo "instituição" implica, o racismo institucional enfatiza que o racismo não é apenas um fenômeno ideológico, mas também institucionalizado. O termo se refere a um padrão de tratamento desigual nas operações cotidianas tais como em sistemas e agendas educativas, mercados de trabalho, justiça criminal, *etc.* O racismo institucional opera de tal forma que coloca os *sujeitos brancos* em clara vantagem em relação a outros grupos racializados.

Racismo cotidiano

O racismo cotidiano refere-se a todo vocabulário, discursos, imagens, gestos, ações e olhares que colocam o *s u j e i t o* e as Pessoas de Cor não só como "*Outra/*" – a diferença contra a qual o *sujeito branco* é medido – mas também como *Outridade*, isto é, como a personificação dos aspectos reprimidos na sociedade *branca*. Toda vez que sou colocada como "outra" – seja a "outra" indesejada, a "outra" intrusa, a "outra" perigosa, a "outra" violenta, a "outra" passional, seja a "outra" suja, a "outra" excitada, a "outra" selvagem, a "outra" natural, a "outra" desejável ou a "outra" exótica –, estou inevitavelmente experienciando o racismo, pois estou sendo forçada a me tornar a personificação daquilo com o que o *sujeito branco* não quer ser reconhecido. Eu me torno a/o "*Outra/*" da branquitude, não o *eu* – e, portanto, a mim é negado o direito de existir como igual.

No racismo cotidiano, a pessoa *negra* é usada como tela para projeções do que a sociedade *branca* tornou tabu. Tornamo-nos um depósito para medos e fantasias *brancas* do domínio da agressão ou da sexualidade. É por isso que, no racismo, a pessoa *negra* pode ser percebida como "intimidante" em um minuto e "desejável" no minuto seguinte, e vice-versa; "fascinantemente atraente" a princípio, e depois "hostil" e "dura". Em termos freudianos, os dois aspectos da "agressão" e da "sexualidade" categorizam a organização psicológica de um indivíduo. Na sociedade *branca*, no entanto, esses dois aspectos da "agressão" e da "sexualidade" têm sido reprimidos e reprojatados de forma massiva em outros grupos raciais. Tais processos de repressão e projeção permitem que o *sujeito branco* escape de sua historicidade de opressão e se construa como "civilizado" e "decente", enquanto "*Outras/*" raciais se tornam "incivilizadas/os" (agressivos) e "selvagens" (sexualidade). O *sujeito negro* é percebido como um ou como outro, através das seguintes

formas: *Infantilização*: O *sujeito negro* torna-se a personificação do dependente – o menino, a menina, a criança ou a/o serva/o assexuada/o – que não pode sobreviver sem o senhor.

Primitivização: O *sujeito negro* torna-se a personificação do incivilizado – a/o selvagem, a/o atrasada/o, a/o básica/o ou a/o natural –, aquele que está mais próximo da natureza.

Incivilização: O *sujeito negro* torna-se a personificação do outro violento e ameaçador – a/o criminoso/a, a/o suspeito/a, a/o perigoso/a –, aquele que es tá fora da lei.

Animalização: O *sujeito negro* torna-se a personificação do animal – a/o selvagem, a/o primata, a/o macaca/o, a figura do “King Kong” –, outra forma de humanidade.

Erotização: O *s u j e i t o* torna-se a personificação do sexualizado, com um apetite sexual ~~violento~~: a prostituta, o cafetão, o estuprador, a/o erótica/o e a/o exótica/o.

O vocabulário, por exemplo, me coloca como “Outra” quando nas notícias ouço falarem sobre “imigrantes ilegais”. Discursos me colocam como “*Outra*” quando dizem que não posso ser daqui porque sou *negra*. Imagens me colocam como “*Outra*” quando ando pela rua e me vejo cercada por anúncios com rostos *negros* e palavras apelativas como “Ajuda”. Gestos me posicionam como “*Outra*” quando na padaria a mulher *branca* ao meu lado tenta ser atendida antes de mim. Ações me colocam como “*Outra*” quando sou monitorada pela polícia assim que chego a uma estação de trem. Olhares me colocam como “*Outra*” quando as pessoas olham fixamente para mim. Toda vez que sou colocada como “*Outra*”, estou experienciando o racismo, porque eu não sou “outra”. Eu sou eu mesma.

O termo “cotidiano” refere-se ao fato de que essas experiências não são pontuais. O racismo cotidiano não é um “ataque único” ou um “evento discreto”, mas sim uma “constelação de experiências de vida”, uma “exposição constante ao perigo”, um “padrão contínuo de abuso” que se repete incessantemente ao longo da biografia de alguém – no ônibus, no supermercado, em uma festa, no jantar, na família.

Decidindo pela pesquisa centrada em *sujeitos*

Nas dinâmicas do racismo, nós nos tornamos *sujeitos* incompletos. *Sujeitos*

incompletos não são iguais a *sujeitos* completos; os últimos “mantêm o poder (...) para pôr em prática sua própria ideia de superioridade e a sensação de serem mais merecedores de certos direitos e privilégios” (Essed, 1990, p. 10). O racismo, portanto, funciona para justificar e legitimar a exclusão de “*Outras/*” raciais de certos direitos. Aquelas que falam neste livro são “*sujeitos* ~~in~~completos” no sentido de que são excluídas de possuir certas esferas de subjetividade reconhecidas, a saber: a política, social e individual. Essa compreensão idealizada de “*sujeito*” ecoa neste estudo em ambos os níveis, empírico e teórico. Este trabalho é um espaço para performar a subjetividade, para reconhecer mulheres *negras*, em particular, e pessoas *negras* em geral, como *sujeitos* desta sociedade – em todos os sentidos reais da palavra.

Metodologicamente, este estudo busca entender, reconstruir e recuperar experiências de mulheres *negras* com o racismo em uma sociedade *branca* patriarcal, levando em consideração as construções de gênero e o impacto do gênero nas formas e nas experiências de racismo. Para realizar esse propósito e considerando as preocupações políticas e epistemológicas já mencionadas, defendo a necessidade de guiar meu estudo como uma pesquisa centrada em *sujeitos*⁴⁸ (Mecheril, 1997, 2000), utilizando entrevistas narrativas biográficas com mulheres *negras* que recordam suas histórias pessoais dentro de estruturas racistas e através de narrativas de experiências da vida real na Alemanha. A *pesquisa centrada em sujeitos*, como argumenta Paul Mecheril (1997, p. 33) em seu trabalho pioneiro sobre o racismo cotidiano, examina as experiências, auto-percepções e negociações de identidade descritas pelo *sujeito* e pela perspectiva do *sujeito*. Tem-se o direito de ser um *sujeito* – político, social e individual – em vez da materialização da Outridade, encarcerada no reino da objetividade. Isso só se torna concebível quando existe a possibilidade de expressar a própria realidade e as experiências a partir de sua própria percepção e definição, quando se pode (re)definir e recuperar a própria história e realidade. Se as mulheres *negras*, bem como outros grupos marginalizados, têm o direito capital, em todos os sentidos do termo, de ser reconhecidas como *sujeitos*, então também devemos ter esse direito reconhecido dentro de processos de pesquisa e de discursos acadêmicos. Esse método de focar no *sujeito* não é uma forma privilegiada de pesquisa, mas um conceito necessário.

Todas as três formas de desrespeito – político, social e individual – têm grande importância na vida das pessoas *negras* nas sociedades dominadas por *brancas/*, porque tornam a nossa realidade real. Além disso, elas são

o s

reproduzidas nos discursos acadêmicos através de epistemologias e métodos que colocam as vozes de grupos marginalizados como secundárias, privando-nos do direito à autorrepresentação. Isso, decerto, reforça a importância da realização de *pesquisas centradas em sujeitos*, as assim chamadas *study up* (Lofland e Lofland, 1984; citado em Essed, 1991).

Em um "*study up*", pesquisadoras/es investigam membros de seu próprio grupo social, ou pessoas de status similares, como forma de retificar a reprodução constante do *statu quo* dentro da produção de conhecimento (Essed, 1991; Mama, 1995). Fazer pesquisa entre iguais tem sido fortemente encorajado por feministas, por representar as condições ideais para relações não hierárquicas entre pesquisadoras/es e informantes, ou seja, onde há experiências compartilhadas, igualdade social e envolvimento com a problemática. Por exemplo, foi mostrado repetidamente que informantes *negras/* são reticentes em discutir suas experiências de racismo com uma/um entrevistadora/entrevistador *branca/* (Essed, 1991). O conceito de pesquisa "*study up*" complementa o conceito de pesquisa "*centrada em sujeitos*" descrito anteriormente, pois ambos rejeitam o distanciamento dos "objetos de pesquisa". Minha posição como intelectual não é a de um *sujeito* distante olhando para seus "objetos pesquisados", mas sim de uma "subjetividade consciente" (Essed, 1991, p. 67). Isso não significa que eu aceito sem críticas todas as declarações das/os entrevistadas/os, mas sim que eu respeito totalmente seus relatos acerca do racismo e mostro interesse genuíno em eventos ordinários da vida cotidiana. Essa atitude de "subjetividade consciente", explica Philomena Essed, permite pedir às/aos entrevistadas/os para "qualificar declarações específicas e entrar em detalhes sem induzir reações defensivas da parte delas/es" (Essed, 1991, p. 67). Por conseguinte, não concordo com o ponto de vista tradicional de que o distanciamento emocional, social e político é sempre uma condição favorável para a pesquisa, melhor que o envolvimento mais pessoal. Ser uma pessoa "de dentro" produz uma base rica, valiosa em pesquisas centradas em *sujeitos*.

A escolha na pesquisa de mulheres *negras* de idade e classe semelhantes às minhas torna possível gerar conhecimento a partir de relações de poder mais igualitárias entre pesquisadora e pesquisada.

As entrevistadas Dois grupos similares de mulheres foram entrevistados: três afroalemãs e três mulheres de ascendência africana que vivem na Alemanha: uma ganense, uma afro-brasileira e uma afro-estadunidense. A seleção foi baseada não na nacionalidade, mas no fato de que todas essas mulheres, assim

como eu, eram *negras*. Elas eram mulheres africanas ou da Diáspora Africana vivendo na Alemanha.

Para encontrar as entrevistadas escrevi um pequeno anúncio falando do meu projeto de pesquisa em alemão, inglês e português (minha língua materna). Usei três critérios: (1) enviei o anúncio a diversas organizações africanas e/ou afrodiaspóricas, instituições culturais, grupos de estudantes, etc; (2) usei referências dos meus contatos pessoais; e (3) referências dos meus contatos profissionais. As entrevistadas teriam de ter entre 25 e 45 anos. Assim, a diversidade poderia ser obtida de diferentes maneiras.

Após conduzir todas as entrevistas, escolhi analisar apenas duas delas: as entrevistas com Alicia, uma mulher afroalemã de 33 anos, e com Kathleen, uma mulher afro-estadunidense de 27 anos que vive na Alemanha. A escolha se deu pelo simples fato de ambas oferecerem informações muito ricas e variadas acerca de suas realidades e vivências com o racismo. Apesar de as outras quatro mulheres terem fornecido informações importantes sobre o racismo cotidiano, suas narrativas não eram tão ricas e diversas quanto as de Alicia e Kathleen. No intuito de evitar material repetitivo, decidi trabalhar intensivamente apenas com duas das seis entrevistadas, pois as mesmas revelaram informações muito vastas acerca do racismo cotidiano.

Enquanto as outras quatro entrevistadas ofereceram material esporádico, Alicia e Kathleen forneceram materiais contínuos sobre o racismo cotidiano, tornando possível usar as entrevistas inteiras. Suas entrevistas cobriram tanto o assunto dado para as outras entrevistadas, como temas adicionais. Além disso, como Kathleen estava na época envolvida ativamente em um projeto sobre formas criativas de lidar com isolamento de pessoas *negras* em um cenário *branco*, ela também se colocou como especialista, contribuindo imensamente para a análise do racismo cotidiano.

As entrevistas

Para a pesquisa empírica, usei entrevistas *narrativas* baseadas em *narrativas biográficas*. A abordagem da *narrativa* permite não apenas aprender sobre as experiências atuais de racismo dos entrevistados, mas também que as entrevistadas criem uma *gestalt* sobre a realidade do racismo em suas vidas. Possibilitando a reconstrução da experiência *negra* dentro do racismo.

É extremamente importante ter essa perspectiva biográfica ao trabalhar com o fenômeno do racismo porque a experiência do racismo não é um acontecimento momentâneo ou pontual, é uma experiência contínua que

atravessa a biografia do indivíduo, uma experiência que envolve uma memória histórica de opressão racial, escravização e colonização.

A entrevista *não diretiva* permite à/ao entrevistadora/entrevistador incentivar as/os entrevistadas/os a falar sobre um determinado tópico com um mínimo de questionamento direto ou orientação. Nesse sentido, as/os entrevistadas/os têm a chance de falar livremente sobre suas experiências com o racismo e fazer associações livres entre tais experiências e outras questões que elas/eles acreditam ser relevantes para as suas experiências com o racismo (Essed, 1991). Durante as entrevistas, por exemplo, duas das mulheres falaram dos suicídios de suas mães e os relacionaram ao racismo, enquanto uma terceira falou sobre o suicídio de uma amiga. Através da livre associação chegamos a entender que os suicídios estavam, do ponto de vista dessas entrevistadas, relacionados com a experiência do racismo – resultado da invisibilidade e da exclusão da amiga e das mães. A questão de o suicídio ser tão excessivamente presente nessas diferentes biografias da Diáspora Africana dá origem também a uma nova perspectiva sobre o que é vivenciar o racismo.

Desse modo, a entrevista narrativa biográfica não diretiva permite às/aos entrevistadas/os definir sua realidade subjetiva e a experiência com o racismo em suas vidas. Isso não significa que eu como acadêmica não tenha algum controle sobre a estrutura geral da entrevista. Usei um esquema global de entrevista mínima. O cronograma das entrevistas foi baseado nos principais grupos de informações que eu queria estudar:¹⁹

(i) percepções de identidade racial e racismo na infância; (ii) percepções gerais de racismo e questões raciais na família; (iii) experiências pessoais e vicárias de racismo na vida cotidiana; (iv) percepções de si em relação a outras pessoas *negras*; (v) percepções de branquitude no imaginário *negro*; (vi) percepções de beleza feminina *negra* e questões relacionadas ao cabelo; (vii) percepções da feminilidade *negra*; (viii) a sexualização das mulheres *negras*.

As entrevistas duraram de três a três horas e meia. Pode-se provavelmente conseguir mais dados de entrevistas mais longas, mas não seria realista processar tanta informação em um projeto. Além disso, como mencionei anteriormente, uma longa série de entrevistas não produziria uma reconstrução completa da realidade do racismo cotidiano na vida de uma única mulher *negra* nesta sociedade. Outra vantagem de apenas uma entrevista por entrevistada foi que eu poderia trabalhar com relatos espontâneos e também evitar as usuais variações e repetições em histórias.

As entrevistas foram realizadas em inglês, alemão e português, de acordo com a escolha das entrevistadas. Foi importante para mim que as entrevistadas tivessem a chance de falar em um idioma com o qual se sentissem confortáveis, para que não precisassem articular experiências tão pessoais em um idioma desconfortável. A maioria das entrevistas ocorreu na minha casa.

As análises

Não há um modelo normativo que descreva os passos ideais envolvidos na análise de dados sobre o racismo cotidiano (Essed, 1991). Portanto, não selecionei excertos de acordo com uma técnica de seleção predefinida. Na verdade, escolhi transcrever cada entrevista e depois selecionar episódios baseados nos tópicos centrais das experiências com o racismo como contados pelas entrevistadas por meio de suas biografias. Chamo essa forma de análise de *episódica*.

O racismo cotidiano acontece em um contexto particular; tem objetivos particulares e envolve atores e atrizes ou condições sociais particulares. Uma análise episódica descreve os diferentes contextos nos quais o racismo é performado, criando uma sequência de cenas do racismo cotidiano. A composição de vários episódios revela não apenas a complexidade de experienciar o racismo – seus cenários diversos, atores e temas –, mas também sua presença ininterrupta na vida de um indivíduo. Essa forma de análise episódica também me permite escrever com um estilo similar à forma de contos, que, como descrito anteriormente, transgride o modo acadêmico tradicional.

Dividi as entrevistas em episódios e para cada episódio selecionado usei um título que revelasse o contexto e o conteúdo do racismo. Todos os títulos se originaram de uma citação da narração de alguma das entrevistadas e, por vezes, são seguidos por um subtítulo que ajuda a identificar a questão teórica. Por exemplo, em "(...) Querem ouvir uma história exótica" – Voyeurismo e o prazer da Outridade, o título-citação é sobre como solicitam frequentemente à entrevistada que conte uma história que a coloque fora da nação alemã como a "Outra" aprazível e exótica, enquanto o subtítulo indica os temas teóricos. Nesse sentido, os títulos revelam o que as entrevistadas definem como racismo cotidiano, bem como seus respectivos conteúdos teóricos.

Na tradição dos escritos de Fanon e de "*outras*/" intelectuais *negras*/ como bell hooks, optei por uma interpretação fenomenológica em vez de abstrata. Neste trabalho, não estou preocupada em abstrair o que o voyeurismo ou o

desejo são, estou interessada na descrição do fenômeno em si: Como o desejo está sendo realizado na cena? E como é o desejo experienciado pelo *sujeito* que está falando? Qual parece ser a função do desejo no âmbito do racismo cotidiano? A partir de uma observação atenta, descrevo o fenômeno em detalhes, mas não necessariamente para abstraí-lo. O exercício da abstração é, evidentemente, uma dimensão muito importante da produção de conhecimento; neste trabalho, no entanto, decidir abstrair as experiências subjetivas do racismo cotidiano poderia ser problemático na medida em que resultaria em uma imposição da terminologia à experiência e da objetividade à subjetividade. Abstrair os relatos subjetivos de mulheres *negras* poderia facilmente se tornar uma forma de silenciar suas vozes no intuito de objetivá-las sob terminologias universais. Isso não produziria subjetividade, mas em vez disso reproduziria a forma dominante de produção de conhecimento. Por esse motivo, optei conscientemente por analisar as entrevistas em um nível fenomenológico.

Não vejo isso como um déficit, mas como uma forma de interpretação que dá espaço a novas linguagens e a novos discursos, e que está preocupada com a produção de subjetividade e não com a produção de conhecimento universal. “Eu não sou uma potencialidade de algo,” escreve Fanon, “sou plenamente o que sou. Não tenho de recorrer ao universal ” (1967, p. 135). Enquanto tradicionalmente o *sujeito branco* escreveria: “Eu sou uma potencialidade de algo, eu não sou totalmente o que sou. Eu tenho de procurar pelo universal” – Eu estive em todos os lugares e toquei em tudo. Em oposição à erudição dominante *branca*, Fanon não se vê como a personificação do absoluto, do poderoso. Como um homem *negro*, ele não está procurando o universal; ele simplesmente descreve o que vê. Em seus escritos ele nos convida para o seu universo, não para o universal, e essa subjetividade é uma dimensão importante de discursos marginais e uma forma criativa de descolonização do conhecimento. Ao optar por uma interpretação fenomenológica, acredito estar transformando novamente configurações de conhecimento e poder.

Os capítulos das entrevistas consistem em análises interpretativas baseadas em teoria psicanalítica e pós-colonial. Criei, assim, um diálogo entre a teoria psicanalítica de Fanon e o pós-colonialismo. Mais especificamente, este estudo abrange a teoria psicanalítica de Frantz Fanon sobre o colonialismo e o racismo, fornecendo um quadro sistemático para a análise dos traumas cotidianos e dos custos psíquicos da desigualdade racial para a subjetividade. Além disso, a teoria psicanalítica de Fanon está profundamente preocupada com a diferença racial e sexual dentro de um esquema colonial, fornecendo

percepções importantes na análise de dados. Por várias razões, a teoria pós-colonial oferece o enquadramento apropriado para a análise de políticas de "raça" e de gênero, políticas coloniais e estratégias políticas de descolonização. Ambas as abordagens se tornam complementares para a compreensão de experiências individuais e coletivas de mulheres *negras* com o racismo.

Argumento que é válido olhar para experiências individuais e para relatos subjetivos acerca do racismo cotidiano para que compreendamos a memória histórica e coletiva. Como Philomena Essed enfatiza, analisar experiências do racismo cotidiano é estabelecer conexões entre interpretações de experiências subjetivas e a organização de categorias referentes ao racismo. Isso significa que "as características das entrevistas são vistas como indicações (preliminares) da definição e explicações atributivas do racismo cotidiano" (Essed, 1991, p. 69).

Minha decisão sobre quais dados eram relevantes para experiências ou eventos específicos deu-se baseada tanto na definição das entrevistadas quanto na comparação de características do evento com outros casos relevantes. Isso serviu para aumentar a probabilidade que um certo evento se configurava um exemplo do racismo cotidiano. Análises sobre experiências ou eventos específicos foram geralmente baseados em dois tipos de julgamento heurístico: a partir de teorias anteriores ou expectativas sobre racismo e questões raciais; e na comparação de características do evento narrado com outros casos relevantes para então avaliar a probabilidade de um determinado evento ser um exemplo de racismo. O objetivo da análise foi identificar as seguintes informações das entrevistas: (i) políticas espaciais; (ii) políticas do cabelo; (iii) políticas sexuais; (iv) políticas da pele; (v) cicatrizes psicológicas impostas pelo racismo cotidiano; (vi) estratégias psicológicas para curar-se do e/ou superar o racismo cotidiano; (vii) estratégias de resistência.

15. Revista semanal alemã que trata de temas políticos e sociais da atualidade.

16. É usual classificar-se as/os cidadãs/ãos alemãs/ães com ascendência não alemã como "estrangeiras/os" (*Ausländer*).

17. O termo *Ausländerfeindlichkeit* constrói certas/os nacionais como *AusländerIn* (estrangeiro/a) e, por sua vez, como um grupo unificado que vivencia o racismo. No entanto, é senso comum que um francês branco ou britânico branco não compartilham a experiência de racismo com um angolano ou britânico *negro*. Ademais, nacionais tais como afroalemã/e/s ou turco-alemã/e/s experienciam o racismo, mas não são estrangeiros/as (*AusländerInnen*).

18. Tradução do termo *Subjektorientierte Untersuchung* (Mecheril, 1997; 2000).

19. Neste estudo, as interpretações sobre o racismo são reconstruídas através da análise dos relatos reunidos nas entrevistas não diretivas.