

10.2019

GRADA KILOMBA

MEMÓRIAS DA PLANTAÇÃO
Episódios de racismo cotidiano

Tradução
Jess Oliveira



Cobogó

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/os*": 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/os* querem – e precisam – controlar e, consequentemente 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/o*” 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/o*” – “*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 oprimido torna-se oprimido e o oprimido, o tirano. Esse fato é baseado em processos nos quais partes *cindidas* da psique são projetadas



Retrato da “Escrava Anastácia”⁴

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

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",

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/os" escravizadas/os; outros dizem que ela havia resistido às investidas sexuais do "senhor" branco. Outra versão ainda transfere a culpa para o ciúme de uma sinhá 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).

rejeitada e malévola – é projetada sobre a/o "Outra/o" 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.

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 *sujeito negro* 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 *sujeito negro* torna-se não apenas a/o "Outra/o" – o diferente, em relação ao qual o "eu" da

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".

pessoa *branca* é medido –, mas também “Outridade” – a personificação de aspectos repressores do “eu” do *sujeito branco*. 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/o”, uma identidade relacional construída por *brancas/os*, que define a elas/es mesmas/os como racialmente diferentes das/os “Outras/os”. Isto é, a *negritude* serve como forma primária de Outridade, pela qual a branquitude é construída. A/O “Outra/o” não é “outra/o” *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 relembra 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* reprojatados 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/o* selvagem, pela/o *negra/o* bárbara/o, por serviçais *negras/os*, por *negras* prostitutas, putas e cortesãs, por *negras/os* criminosas/os, assassinas/os e traficantes. Ele espera por aquilo que ele não é. Poderíamos dizer que no

6. N. da T. A expressão usada pela escritora Toni Morrison é “*unlikeness*”.

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/o”, nunca como “Eu”. “O que mais isso poderia ser para mim”, 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 *sujeito negro*; 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/o", 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 *sujeito negro* ser amarrada? Por que ela ou ele tem de ficar calada/o? O que poderia o *sujeito negro* 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/o". 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 *sujeito negro*

7. N. da T. Em inglês: "quiet as it is kept".

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/o*”. 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 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

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).

“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/os*”: “Elas/es vêm aqui e tiram 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/os*" e seu superego (autoridade). O *sujeito* não tenta impor aos "*outras/os*" 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/os* ou *brancas/os*, 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/os*", 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/os*" 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/os". 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/os" 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 dismantelar meu próprio racismo?" Tal pergunta, então, por si só, já inicia esse processo.

2. QUEM PODE FALAR?

FALANDO DO 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

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.

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/os* na sala é incapaz de responder às perguntas, enquanto estudantes *negras/os* 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 *aquela* 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? É 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/os* têm desenvolvido discursos teóricos que formalmente nos construíram como a/o "Outras/os" inferior, colocando africanas/os em subordinação absoluta ao *sujeito branco*. 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/os* residem: "Você tem uma perspectiva demasiado *subjetiva*", "muito *peçoal*"; "muito *emocional*"; "muito *específica*"; "Esses são *fatos objetivos*?". Tais comentários funcionam como uma máscara que silencia nossas 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 Irmingard 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 academismo 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/os* como menos válidos.

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 lugar" 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/os* 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-out*), e estive esperando ser escuramente incluída (*Black-in*). Me lembrei 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, demandando 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/os* 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/os* 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

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).

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/os* 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 Irmingard 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/os*, 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-os 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 absoluta 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/os" *brancas/os* 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

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/os" – que são racializados – têm com esse conhecimento é condicionada. E, portanto,

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/o*’ 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/os* 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

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/os* imigrantes. Eu fui a única que permaneceu, mas também a única que possuía um passaporte europeu; eu tinha o privilégio da cidadania portuguesa.

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?” Patrícia 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

14. Um bom exemplo de como o conhecimento pode ser regulado é descrito em *Outlaw Culture*, 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.

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/o*” (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*.

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 escravidão, 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 significante 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/os' alemãs/ães" – *die andere deutsche* –, mas não o ponto de vista das/os próprias/os 'outras/os' 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 *sujeito branco* 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.

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*).

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 cole-

tivos 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 interesses 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 de/da 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/os” raciais “diferem”. Nesse sentido, não se é “diferente”, 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 *People of 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

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 afro-alemã/e/s ou turco-alemã/e/s experienciam o racismo, mas não são estrangeiros/as (*AusländerInnen*).

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 *sujeito negro* e as Pessoas de Cor não só como “*Outra/o*” – 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/o*” da *brancitude*, 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 reprojitados 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/os*” 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 *criminosa/o*, a/o *suspeita/o*, a/o *perigosa/o* –, aquele que está 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 *sujeito negro* 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/o" 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/os" raciais de certos direitos. Aquelas que falam neste livro são "*sujeitos* incompletos" 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*¹⁸ (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

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

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/os*, porque tornam a nossa realidade real. Além disso, elas são 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/os* são reticentes em discutir suas experiências de racismo com uma/um entrevistadora/entrevistador *branca/o* (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 aceite 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 afro-alemãs 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 afro-diaspóricas, 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 afro-alemã 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 *não diretas* baseadas em *narrativas biográficas*. A abordagem da *narrativa biográfica* 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

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

- (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. Poder-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/os" intelectuais *negras/os* 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 abstrair-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.

4. RACISMO GENDERIZADO

"(...) VOCÊ GOSTARIA DE LIMPAR NOSSA CASA?" –
CONECTANDO "RAÇA" E GÊNERO

"Você gostaria de limpar nossa casa?"

Quando eu tinha entre 12 e 13 anos, fui ao médico por causa de uma gripe. Após a consulta, ao me dirigir à porta, ele, de repente, me chamou. Ele estivera olhando para mim, e disse que havia tido uma ideia. Ele, sua esposa e dois filhos, de aproximadamente 18 e 21 anos, estavam indo viajar de férias. Haviam alugado uma casa no sul de Portugal, em algum lugar no Algarve, e ele estava pensando que eu poderia ir com eles. O médico então propôs que eu cozinhasse as refeições diárias da família, limpasse a casa e eventualmente lavasse suas roupas. "Não é muito," disse ele, "alguns shorts, talvez uma camiseta e, claro, nossas roupas íntimas!" Entre essas tarefas, ele explicou, eu teria tempo suficiente para mim. Eu poderia ir à praia, "e fazer o que você quiser," insistiu. Ele tinha máscaras africanas decorando o outro lado do consultório, eu devo ter olhado para elas. "Elas são de Guiné-Bissau!", disse ele. "Eu trabalhei lá... como médico!" Olhei para ele, calada. Eu realmente não me lembro se fui capaz de dizer algo. Acho que não. Mas me lembro de sair do consultório em um estado de vertigem e de vomitar, após ter me distanciado de lá algumas ruas, antes de chegar em casa. *Estava diante de algo irracional.*

Nesse cenário, a jovem menina não é vista como uma criança, mas sim como uma servente. O homem transformou nossa relação médico/paciente em uma relação senhor/servente: de paciente eu me tornei a servente *negra*, assim como ele passou de médico a um senhor *branco* simbólico, uma construção dupla, ambas fora e dentro. Nessas construções

binárias a dimensão do poder entre as oposições é duplamente invertida. Não se trata apenas de "paciente *negra*, médico *branco*" ou "paciente mulher, médico homem". Trata-se de uma relação "paciente mulher *negra*, médico homem *branco*" – o duplo poder de um em relação à outra e "se refletindo nas estruturas da Outridade, complexificando suas políticas" (Hall, 1992, p. 256). Parece que estamos presas/os em um dilema teórico: é racismo ou sexismo?

Pode-se colocar o problema da subestimação em um contexto de gênero, desde que eu – uma menina – fora interpeçada sobre a possibilidade de me tornar uma trabalhadora doméstica de um homem adulto, após uma consulta médica. Essa cena, no entanto, acontece nos âmbitos tanto da diferença racial quanto da de gênero, já que o médico não é apenas homem; ele é um homem *branco* e eu não sou apenas uma menina, mas uma menina *negra*.

Esse encontro revela como "raça" e gênero são inseparáveis. "Raça" não pode ser separada do gênero nem o gênero pode ser separado da "raça". A experiência envolve ambos porque construções racistas baseiam-se em papéis de gênero e vice-versa, e o gênero tem um impacto na construção de "raça" e na experiência do racismo. O mito da mulher *negra* disponível, o homem *negro* infantilizado, a mulher muçulmana oprimida, o homem muçulmano agressivo, bem como o mito da mulher *branca* emancipada ou do homem *branco* liberal são exemplos de como as construções de gênero e de "raça" interagem.

Analiticamente, é difícil determinar em detalhes o impacto específico tanto da "raça" quanto do gênero, porque ambos estão sempre entrelaçados. Mas o que aconteceria se mudássemos a

"raça" e o gênero das personagens? E se o cenário fosse composto por um homem *branco* e uma menina *branca*? Ele teria perguntado se ela serviria a ele e a sua família? Ele teria considerado a menina *branca* uma servente? Ou apenas uma criança?

E se a ênfase estava no gênero, então como a esposa, uma mulher como eu, poderia me "possuir" como serva e não ser uma serva ela mesma? Se como mulheres nós somos iguais, como ela poderia se tornar minha *sinhá* virtual e eu a *escrava* figurativa? Quanto sua ausência teria um papel ativo na minha servidão? E o que dizer sobre a filha, que é referida na proposta, como ela, sendo mais velha, é protegida como uma criança enquanto a menina *negra*, muito mais jovem que ela, é explorada como uma adulta? Não é que a emancipação tanto da esposa *branca* quanto da filha *branca* tenha se dado à custa da menina *negra*, mas quem é convidada a servi-las de graça?

E se o médico fosse um homem *negro*, ele teria perguntado a uma menina *branca*, sua paciente, se ela se tornaria sua servente durante suas férias? Ele teria pedido que ela cozinhasse para ele e para sua família e lavasse suas roupas, enquanto eles brincavam na praia? Ou ao contrário: Se fosse uma médica *negra*, ela teria perguntado a uma menina *branca* se queria trabalhar para ela em sua residência? Ela teria insistido que a menina *branca* se juntasse a sua família na condição de servente? Tal fantasia colonial poderia ocorrer no consultório de uma/um médica/o *negra/o*? E se fosse uma médica *branca* e um menino *negro* como paciente, teria sido possível que no final da consulta ela perguntasse a ele se queria servi-la? Muito possivelmente.

Embora exista uma intersecção complexa entre “raça” e gênero, trocar a “raça” das personagens, mais do que mudar o gênero, alteraria profundamente o conjunto de relações de poder. Todas as personagens *brancas* teriam permanecido protegidas, ao contrário de todas as personagens *negras*. Portanto, pode-se concluir que muitas, se não a maioria, das experiências pessoais com o racismo, são formas de “racismo de gênero” (Essed, 1991, p. 5). Neste capítulo pretendo examinar as conexões entre “raça”, gênero e racismo. Em outras palavras, conceituarei o racismo genderizado.

Homem negro vs. mulher branca e a ausência de mulheres negras

A maior parte da literatura sobre o racismo falhou em abordar a posição específica das mulheres *negras* e as formas pelas quais questões de gênero e sexualidade se relacionam a questões de “raça”. O racismo condicionou as vidas de pessoas *negras* de tal forma que a “raça”, muitas vezes, é considerada “o único aspecto relevante de nossas vidas e a opressão de gênero torna-se insignificante à luz da realidade mais dura e atroz do racismo” (hooks, 1981, p. 1). Uma grande parte das políticas *negras* construiu seus *sujeitos* em torno de concepções de masculinidade heterossexual *negra*. A construção do *sujeito negro* como “masculino” é problemática porque invisibiliza experiências de mulheres e pessoas LGBTQIA+ *negras*. Essa conceituação simplesmente transforma o conceito clássico “homem branco heterossexual” em “homem negro

heterossexual”, sendo “raça” a única categoria alterada. Nesse sentido, intelectuais *negras* e/ou intelectuais LGBTQIA+ *negras*, nos últimos anos, questionaram tal conceituação, cruzando o racismo com questões de gênero e sexualidade no que tem sido chamado de “nova política de representação” (Hall, 1992) ou “novas políticas culturais da diferença” (West, 1995). No entanto, a literatura feminista ocidental também falhou em reconhecer que o gênero afeta as mulheres de outros grupos racializados de formas diferentes das que atingem mulheres *brancas*, tornando as mulheres *negras* invisíveis. Nos discursos feministas ocidentais, o conceito dominante de “homem branco heterossexual” tornou-se “mulher branca heterossexual”. Somente uma categoria mudou em oposição ao seu inverso de homem para mulher, mantendo sua estrutura racial conservadora: *branca*.

Definindo o racismo genderizado

Mulheres *negras* têm sido, portanto, incluídas em diversos discursos que mal interpretam nossa própria realidade: um debate sobre racismo no qual o *sujeito* é o homem *negro*; um discurso genderizado no qual o *sujeito* é a mulher *branca*; e um discurso de classe no qual “raça” não tem nem lugar. Nós ocupamos um lugar muito crítico dentro da teoria.

Por conta dessa falta ideológica, argumenta Heidi Safia Mirzà (1997), as mulheres *negras* habitam um espaço vazio, um espaço que se sobrepõe às margens da “raça” e do gênero, o chamado “terceiro espaço”. Habitamos uma espécie de vácuo

de apagamento e contradição "sustentado pela polarização do mundo em *negros* de um lado e mulheres do outro" (Mirza, 1997, p. 4). Nós no meio. Este é, de fato, um sério dilema teórico, em que os conceitos de "raça" e gênero se fundem estreitamente em um só. Tais narrativas separadas mantêm a invisibilidade das mulheres *negras* nos debates acadêmicos e políticos.

A realidade da mulher *negra*, no entanto, é um fenômeno híbrido, como Philomena Essed (1991) argumenta. Um fenômeno que atravessa várias concepções de "raça" e de gênero, nossa realidade só pode ser abordada de forma adequada quando esses conceitos são levados em conta. Para incluir as duas categorias, algumas/alguns autoras/es, como Joe Feagin e Yanick St. Jean (1998) falaram de "duplo fardo" (*double burden*) para descrever a realidade de mulheres *negras* e de "raça" e gênero. "Outras/os" autoras/es falam de um "triplo fardo" (*triple burden*) para designar a posição de mulheres *negras* na sociedade (Westwood, 1984, citado em Anthias e Yuval-Davis), no sentido de que mulheres *negras* experienciam racismo, sexismo e/ou lesbofobia – posicionando-nos em uma dimensão dupla ou tripla.

Esses termos são, no entanto, insuficientes porque tratam formas diferentes de opressão – tais como o racismo, o sexismo e a lesbofobia – como cumulativas em vez de interseccionais. As intersecções das formas de opressão não podem ser vistas como uma simples sobreposição de camadas, mas sim como a "produção de efeitos específicos" (Anthias e Yuval-Davis, 1992, p. 100). Formas de opressão não operam em singularidade; elas se entrecruzam. O racismo, por exemplo, não

funciona como uma ideologia e estrutura distintas; ele interage com outras ideologias e estruturas de dominação como o sexismo (Essed, 1991; hooks, 1989).

Nesse sentido, o impacto simultâneo da opressão "racial" e de gênero leva a formas de racismo únicas que constituem experiências de mulheres *negras* e outras mulheres racializadas. Suas manifestações, explica Philomena Essed, se sobrepõem a algumas formas de sexismo contra mulheres *brancas* e racismo contra homens *negros*. Portanto, é útil falar em *racismo* genderizado (Essed, 1991, p. 30) para se referir à opressão racial sofrida por mulheres *negras* como estruturada por percepções racistas de papéis de gênero.

Racismo vs. sexismo

Devido ao fato de que muitos debates contemporâneos abordaram a relação entre "raça" e gênero como paralela, há uma tendência a equiparar sexismo e racismo. Feministas *brancas* tentaram irresistivelmente fazer analogias entre suas experiências com o sexismo e as experiências de pessoas *negras* com o racismo, reduzindo ambas a uma forma similar de opressão. Essas tentativas geralmente surgem em sentenças como: "Como mulher, eu posso entender o que é o racismo" ou "Como mulher, eu sou discriminada, assim como pessoas *negras* o são". Em tais frases, a branquitude não é nomeada, e é exatamente essa não nomeação da branquitude que permite que mulheres *brancas* se comparem a pessoas *negras*, em geral, e ao mesmo tempo ignorem o fato de que as mulheres

negras também são genderizadas – tornando as mulheres *negras* invisíveis.

Pode-se argumentar que, como processos, o racismo e o sexismo são semelhantes, pois ambos constroem ideologicamente o senso comum através da referência às diferenças “naturais” e “biológicas”. No entanto, não podemos entender de modo mecânico o gênero e a opressão racial como paralelos porque ambos afetam e posicionam grupos de pessoas de forma diferente e, no caso das mulheres *negras*, eles se entrelaçam. Na tentativa de comparar o sexismo e o racismo, as feministas *brancas* esquecem de conceituar dois pontos cruciais. Primeiro, que elas são *brancas* e, portanto, têm privilégios *brancos*. Esse fator torna impossível a comparação de suas experiências às experiências de pessoas *negras*. E, segundo, que as mulheres *negras* também são mulheres e, portanto, também experienciam o sexismo. Uma falha irônica, porém trágica, que teve como resultado a invisibilização e o silenciamento de mulheres *negras* dentro do projeto feminista global.

A falsa ideia da *sororidade* universal

Feministas ocidentais estiveram, e estão, entusiasmadas com a ideia da *sororidade*. O termo fala de uma universalidade entre mulheres. Elas conceituam mulheres como um grupo coletivo, genderizado e oprimido em uma sociedade patriarcal. O termo “*sororidade*” supõe a crença em uma conexão familiar entre todas as mulheres do mundo – as irmãs (*Sisterhood*) – e um desejo por uma cumplicidade entre mulheres dentro de

um mundo dominado por homens. Quando contextualizada, essa ideia pode parecer bastante poderosa; quando não, ela permanece uma presunção falsa e simplista que negligencia a história da escravização, do colonialismo e do racismo nos quais mulheres brancas têm recebido sua parcela de poder *branco* masculino em relação tanto a mulheres *negras* quanto a homens *negros*.

Esse modelo de mundo dividido entre homens poderosos e mulheres subordinadas tem sido criticado fortemente por feministas *negras*. Primeiro, porque ele ignora estruturas raciais de poder entre mulheres diferentes; segundo, porque não consegue explicar por que homens *negros* não lucram com o patriarcado; terceiro, porque não considera que, devido ao racismo, o modo como o gênero é construído para mulheres *negras* difere das construções da feminilidade *branca*; e, por fim, porque esse modelo implica um universalismo entre mulheres, que localiza o gênero como foco primário e único de atenção e, desde que “*raça*” e racismo não são contemplados, tal ideia relega as mulheres *negras* à invisibilidade.

Para reconhecer a realidade de mulheres *negras*, temos de distinguir os entrelaçamentos de “*raça*” e gênero em estruturas de identificação. A incoerência do termo “*sororidade*” torna-se óbvio no episódio que recordei no início deste capítulo, pois ele não consegue explicar o porquê de uma menina *negra* ser convidada a tornar-se a serva de uma mulher *branca* e de sua filha *branca*. Nessa cena, não há “*sororidade*”, e não há cumplicidade entre as mulheres, mas sim uma hierarquia – hierarquia racial, pois eu fui interpelada a tornar-me a serva de uma mulher *branca*.

Em geral, mulheres *brancas* são extraordinariamente relutantes em enxergarem-se como opressoras, como Hazel Carby escreve (1997 p. 49), o envolvimento de mulheres *brancas*:

(...) no imperialismo e colonialismo é reprimido e os benefícios que elas – como brancas – obtiveram da opressão de pessoas *negras* são ignorados. (...) Os benefícios de uma pele branca não se aplicaram apenas a um punhado de sinhás de uma *plantação* de algodão, chá ou açúcar; todas as mulheres (...) se beneficiaram – em níveis diferentes – da exploração econômica das colônias.

Feministas *negras*, portanto, falam de uma falsa universalidade, pois mulheres são definidas em referência a uma noção branca de mulheridade, negando voz a mulheres *negras* (Collins, 2000; Fulani, 1998; Mirza, 1997). Nesse falso universalismo, a realidade, e as preocupações e reivindicações de mulheres *negras* tornam-se específicas e ilegítimas, enquanto as experiências de mulheres *brancas* prevalecem como universais, adequadas e legítimas. Como é geralmente argumentado por feministas *brancas*: feminismo é sobre sexismo, não sobre racismo.

“Raça” vs. gênero

Como mencionei anteriormente, esse fracasso em identificar a intersecção entre “raça”, gênero e estruturas raciais de poder invisibiliza que mulheres *negras* estejam contempladas nas teorizações feministas. Feministas *negras* ainda continuam a demandar que a existência do racismo seja reconhecida como

um fator estruturante (hooks, 1981). No entanto, tem havido grande resistência no contexto dos discursos feministas ocidentais em aceitar e teorizar o racismo como uma dimensão central e crucial da experiência de mulheres. Feministas afro-alemas, por exemplo, têm reivindicado essa questão teórica no contexto alemão por mais de vinte anos. Desde o início dos anos 1980, feministas afro-alemas e escritoras como Katharina Oguntoye e May Ayim (1986) têm escrito e teorizado sobre a perspectiva de mulheres *negras* no feminismo. Contudo, seus trabalhos têm sido ignorados e excluídos do contexto acadêmico alemão. Apenas recentemente, algumas feministas *brancas* começaram a refletir sobre tais aspectos em seus trabalhos teóricos, mas de maneira ainda pouco satisfatória. Ao conceituar o gênero como o único ponto de partida da opressão, teorias feministas ignoram o fato de que mulheres *negras* não são somente oprimidas por homens – *brancos* e *negros* – e por formas institucionalizadas de sexismo, mas também pelo racismo – tanto de mulheres *brancas* quanto de homens *brancos* –, além de por formas institucionalizadas de racismo.

A luta antirracista não é parte das preocupações das feministas ocidentais, principalmente porque suas precursoras *brancas* não foram e não são confrontadas com a violência racista, mas “somente” com a opressão de gênero. O gênero tornou-se, assim, o único foco de suas teorias. Feministas *brancas* têm estado particularmente interessadas na genitália e na sexualidade de mulheres *negras* – em questões referentes à mutilação genital ou à maternidade, por exemplo. Esse quadro se explica, por um lado, porque suas experiências com a opressão como mulheres são focadas na violência sexual e, por outro lado, devido a

fantasias coloniais acerca da participação no controle da genitália, corpos e sexualidade de mulheres *negras*.

O paradigma feminista dominante, escreve Jane Gaines (2001, p. 403): “na verdade nos encoraja a não pensar em nenhum outro tipo de opressão que não o domínio masculino e a subordinação feminina”, fato que negligencia o racismo como tema nas teorias feministas – um imenso fracasso para um movimento social preocupado com as formas como as mulheres têm sido oprimidas.

Ignorar a “raça” e fracassar em se posicionar fortemente contra o racismo, argumentam Anthias e Yuval-Davis (1992, p. 101), “são vistos [por feministas *negras*] como os produtos do racismo endêmico do feminismo *branco*”. Tal fracasso replica o racismo. Feministas *brancas* estavam interessadas em refletir sobre opressão como membras subordinadas do patriarcado, mas não sobre suas posições como *brancas* em uma sociedade supremacista *branca* – isto é, um grupo no poder em uma estrutura racista. Esse modelo de homens contra mulheres obscurece a questão da “raça” e coloca a mulher *branca* fora das estruturas racistas, poupando-as de ter responsabilidade pelo racismo e/ou de verem-se praticando racismo contra outros grupos de mulheres (e homens). Esse é mais um ponto de inadequação nas teorias feministas. bell hooks (1981, p. 124) escreve:

[A] discriminação sexista tem impedido que mulheres brancas assumam seu papel dominante na perpetuação do imperialismo racial branco, mas isso não tem impedido mulheres brancas de continuamente absorver, apoiar e defender a ideologia racista ou de agir individualmente como opressoras racistas.

Patriarcado vs. patriarcado *branco*

O modelo do patriarcado absoluto foi questionado por feministas *negras* e redefinido em um conceito mais complexo que inclui “raça”, já que o “racismo assegura que homens *negros* não tenham as mesmas relações hierárquicas patriarcais/capitalistas como os homens brancos” (Carby, 1997, p. 46). A maioria das autoras fala, portanto, de patriarcado branco (hooks, 1981; 1995; Collins, 2000) ou de “patriarcado racial” para enfatizar a importância da “raça” nas relações de gênero.

Além disso, aplicar a noção clássica de patriarcado a diferentes situações coloniais é igualmente insatisfatório por não explicar o porquê de homens *negros* não usufruírem dos benefícios do patriarcado *branco*. Há estruturas de poder muito óbvias tanto na formação colonial como na escravista, e ambas são predominantemente patriarcais, escreve Carby (1997, p. 48), “no entanto, as formas históricas específicas de racismo forçam-nos a modificar ou alterar a utilização do termo “patriarcado” para tratar de homens *negros*”. A noção de patriarcado *branco*, a autora continua, tem funcionado como bode expiatório para homens *negros*, já que “mulheres *negras* têm sido dominadas ‘patriarcalmente’, de diferentes formas, por homens de ‘cores’ diferentes” (Carby, 1997, p. 48). Os homens *negros*, escreve bell hooks, “poderiam juntar-se a mulheres *negras* e *brancas* para protestar contra a opressão de homens *brancos* desviando a atenção para longe de seu sexismo, de seu apoio ao patriarcado e de sua exploração sexista de mulheres” (Carby, 1997, p. 87-8). Ainda assim, o sistema patriarcal no âmbito das diferenças raciais é mais

complexo, assim como a posição de homens *negros* e de mulheres *negras* dentro do patriarcado racial.

Nesse ponto, feministas *negras* divergem de feministas brancas, ao insistirem que não veem necessariamente homens *negros* como antagonistas patriarcais, mas sentem que sua opressão racial é compartilhada por homens *negros*. Isso sugere, obviamente, uma nova definição de patriarcado que inclua as complexas estruturas de "raça" e gênero. Ademais, essa questão também sugere uma nova perspectiva para o feminismo ao reivindicar que mulheres *negras* talvez queiram se auto-organizar acerca do racismo usando a categoria de gênero. Se feministas *negras* titubeiam ao enfatizar o gênero como categoria, o fazem em defesa da maneira com que mulheres *negras* narram suas experiências, pois é evidente que mulheres *negras* têm historicamente formulado identidade e pertença política em termos de "raça" em vez de gênero ou classe, uma vez que "expericiam primeiro a opressão relacionada à 'raça' em vez da opressão de gênero" (Gaines, 2001, p. 403).

Barbara Smith (1983, p. 275) escreve:

Nossa situação como pessoas *negras* exige que tenhamos solidariedade acerca da questão da raça, algo que mulheres brancas certamente não precisam ter com homens brancos, a menos que seja por solidariedade negativa como opressoras e opressores raciais. Nós lutamos juntas com homens *negros* contra o racismo, enquanto lutamos contra homens *negros* a respeito do sexismo.

O diálogo sobre o impacto do sexismo nas mulheres *negras* tem sido, em grande medida, silenciado nas comunidades *negras*, como bell hooks (1981) explica, não apenas como resposta direta contra mulheres brancas libertacionistas ou como gesto de solidariedade com homens *negros*, mas também como o silêncio das oprimidas. A luta contra o racismo, escreve hooks, condicionou as mulheres *negras* a desvalorizar a feminilidade e considerar "raça" a única categoria relevante. "Tínhamos medo de reconhecer que o sexismo poderia ser tão opressivo quanto o racismo" (hooks, 1981, p. 1).

Descolonizando mulheres *negras*

A invisibilidade das mulheres *negras* expõe esse diálogo separado. Em seu ensaio "Fantasiando Mulheres Negras", em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, Lola Young (1996) analisa os termos em que as mulheres *negras* são discutidas nos textos de Frantz Fanon. Fanon descreve os efeitos psicológicos do colonialismo e do racismo usando sistematicamente o termo "homem" para designar seus sujeitos, ignorando a experiência específica de mulheres no contexto do racismo. Lola Young demonstra que a terminologia masculina foi ajustada para explicar a realidade de todas/os aquelas/es que expericiam o racismo porque "homem" aparece como sinônimo de "pessoas".

Em sua escrita, Fanon utiliza o termo "homem" para designar tanto "homem negro" quanto "ser humano" – e também, às vezes, para designar a si mesmo: "Frantz Fanon". Homi Bhabha (1986, p. 26) argumenta que quando Fanon usa "homem", ele

“conota uma qualidade fenomenológica de humanidade, inclusiva do homem e da mulher”. O uso do masculino genérico para designar humanidade reduz automaticamente a existência de mulheres à não existência. “As mulheres *negras* estão dentro ou fora da afirmação de Fanon, que começa assim: “O *negro* é um homem *negro*...?” Dentro ou fora do enquadramento quando Fanon pergunta: “O que o homem *negro* quer?” (Young, 1996 p. 88). O que está em questão não é simplesmente o uso sexista de um pronome genérico, ela argumenta, mas a questão do status ontológico das mulheres *negras*. Assim, Young fala das mulheres *negras* como “pessoas desaparecidas” no debate, aquelas que não possuem designação e que desaparecem dentro de um grande grupo: “Aqueles que têm pouco ou nenhum poder são categorizadas assim não apenas por não terem nada, mas por não serem nada; elas são excluídas porque são consideradas nada” (Young, 1996, p. 88).

A reivindicação de feministas *negras* não é classificar as estruturas de opressão de tal forma que mulheres *negras* tenham que escolher entre a solidariedade com homens *negros* ou com mulheres *brancas*, entre “raça” ou gênero, mas ao contrário, é tornar nossa realidade e experiência visíveis tanto na teoria quanto na história. O movimento e a teoria de mulheres *negras* têm tido, nesse sentido, um papel central no desenvolvimento de uma crítica pós-moderna, oferecendo uma nova perspectiva a debates contemporâneos sobre gênero e pós-colonialismo.

Neste trabalho, no entanto, não somos “pessoas desaparecidas”, mas sim “pessoas falantes”, *sujeitos falantes* que estão transformando a teoria. Que mulheres *negras* são afetadas

por múltiplas formas de opressão – racismo, sexismo e/ou LGBTTQIAfobia – e que a discussão anterior sobre racismo e feminismo revelou a quase completa ausência de mulheres *negras* em considerações de ambos os campos, esses fatores independentes já fazem com que o estudo de mulheres *negras* seja um empreendimento da maior importância. Assim como nos estudos de outros grupos até então desconsiderados, estudos de e com mulheres *negras* são capazes de gerar materiais que tenham implicações tanto para as maneiras pelas quais “raça” e gênero têm sido teorizados até agora quanto para a teoria social em geral.

14. DESCOLONIZANDO O EU

O trauma colonial

Para concluir este livro, gostaria de voltar ao seu início: o título *Memórias da Plantação*. Eu quero usar a metáfora da “*plantação*” como o símbolo de um passado traumático que é reencontrado através do racismo cotidiano. Estou, portanto, falando de um trauma colonial que foi memorizado.

O passado colonial foi “memorizado” no sentido em que “não foi esquecido”. Às vezes, preferimos não lembrar, mas, na verdade, não se pode esquecer. A teoria da memória de Freud é, na realidade, uma teoria do esquecimento. Ela pressupõe que todas as experiências, ou pelo menos todas as experiências significativas, são registradas, mas que algumas ficam indisponíveis para a consciência como resultado da repressão e para diminuir a ansiedade. Já outras, no entanto, como resultado do trauma, permanecem presentes de forma espantosa. Não se pode simplesmente esquecer e não se pode evitar lembrar.

A ideia da “*plantação*” é, além disso, a lembrança de uma história coletiva de opressão racial, insultos, humilhação e dor, uma história que é animada através do que chamo de episódios de racismo cotidiano. A ideia de “esquecer” o passado torna-se, de fato, inatingível; pois cotidiana e abruptamente, como um choque alarmante, ficamos presas/os a cenas que evocam o passado, mas que, na verdade, são parte de um presente irracional. Essa configuração entre passado e presente é capaz de retratar a irracionalidade do racismo cotidiano como traumática.

O termo trauma é originalmente derivado da palavra grega para “ferida” ou “lesão”. O conceito de trauma refere-se a qualquer dano em que a pele é rompida como consequência

de violência externa. Analiticamente, o trauma é caracterizado por um evento violento na vida do *sujeito* "definido por sua intensidade, pela incapacidade do *sujeito* de responder adequadamente a ele e pelos efeitos perturbadores e duradouros que ele traz à organização psíquica" (Laplanche e Pontalis, 1988, p. 465). A escravização, o colonialismo e o racismo cotidiano necessariamente contêm o trauma de um evento de vida intenso e violento, evento para o qual a cultura não fornece equivalentes simbólicos e aos quais o *sujeito* é incapaz de responder adequadamente porque, como Claire Pajaczkowska e Lolá Young (1992, p. 200) argumentam, "a realidade da desumanização do povo *negro* é aquela que não há palavras adequadas para simbolizar". Além disso, dentro da combinação de narcisismo *branco* e negação, a capacidade de encontrar equivalentes simbólicos para representar e descarregar tal realidade violenta torna-se bastante difícil.

Sigmund Freud usa a dificuldade de descarregar a violência como a medida primária para entender o trauma. Em *Além do princípio do prazer* (1923), ele fala de uma barreira, um escudo protetor ou camada, que permite somente que quantidades toleráveis de excitação externa passem por ela. Se essa barreira sofrer alguma violação, o trauma é o resultado. Rotular um evento traumático é afirmar que uma experiência violenta totalmente inesperada aconteceu com o *sujeito* sem que ele a desejasse de forma alguma ou conspirasse para sua ocorrência. A escravização, o colonialismo e o racismo cotidiano contêm uma imprevisibilidade que leva a efeitos prejudiciais: prejudicial porque o aparato psíquico não pode "eliminar as excitações de acordo com o princípio da constância"

(Laplanche e Pontalis, 1988, p. 467). Em termos econômicos, o trauma é caracterizado por um influxo de excitações que excedem a tolerância do *sujeito* devido a sua violência e imprevisibilidade; isto é, o aparato psíquico é incapaz de descarregar tais excitações porque elas são desproporcionais em relação à capacidade de organização psicológica, seja no caso de um único evento violento, seja do acúmulo de eventos violentos. O racismo cotidiano não é um evento violento na biografia individual, como se acredita – algo que "poderia ter acontecido uma ou duas vezes" –, mas sim o acúmulo de eventos violentos que, ao mesmo tempo, revelam um padrão histórico de abuso racial que envolve não apenas os horrores da violência racista, mas também as memórias coletivas do trauma colonial.

O trauma, no entanto, raramente é discutido dentro do contexto do racismo. Essa ausência indica como os discursos ocidentais, e as disciplinas da psicologia, e da psicanálise em particular, negligenciaram amplamente a história da opressão racial e as consequências psicológicas sofridas pelas/os oprimidas/os. As/Os psicanalistas tradicionais não reconheceram a influência das forças sociais e históricas na formação do trauma (Bouson, 2000; Fanon, 1967). Contudo, os dolorosos efeitos do trauma mostram que as/os africanas/os do continente e da diáspora foram forçadas/os a lidar não apenas com traumas individuais e familiares dentro da cultura *branca* dominante, mas também com o trauma histórico coletivo da escravização e do colonialismo reencenado e reestabelecido no racismo cotidiano, através do qual nos tornamos, novamente, a/o "Outra/o" subordinado e exótico da branquitude.

O trauma e o racismo cotidiano

Eu gostaria, portanto, de conceitualizar a experiência do racismo cotidiano como traumática. O relato psicanalítico do trauma traz três ideias principais implícitas: primeira, a ideia de um *choque violento* ou de um evento inesperado para o qual a resposta imediata é o choque; segunda, a *separação* ou fragmentação, pois esse choque violento inesperado priva a relação da pessoa com a sociedade; e, terceira, a ideia de *atemporalidade*, na qual um evento violento que ocorreu em algum momento do passado é vivenciado no presente e vice-versa, com consequências dolorosas que afetam toda a organização psicológica, entre as quais se encontram pesadelos, *flashbacks* e/ou dor física (Bousoon, 2000; Kaplan, 1999; Laplanche e Pontalis, 1988).

Nesse sentido, vincularei o "trauma colonial" ao "trauma individual" e explorarei as diferentes categorias de trauma dentro do racismo cotidiano: (1) choque violento, (2) separação e (3) atemporalidade.

O choque violento

A experiência de Alicia de ter seu cabelo tocado por pessoas brancas – "Ah, que cabelo interessante!" – oferece um relato impressionante de como o racismo cotidiano expressa o primeiro elemento do trauma clássico, o choque violento. Alicia faz a seguinte observação ao ser inesperadamente abordada como a/o "Outra/o" descartável: "Eu nunca tocara o cabelo

de alguém daquela forma, do nada", e fica chocada, pois não esperava ser vista como tal. Nesse momento de surpresa e dor, Alicia tenta encontrar alguma "razão" dentro da "desrazão", mas em vez disso recebe mais respostas "irracionalistas": "Mas seu cabelo é diferente", explica sua mãe, "e as pessoas só estão curiosas!" Alicia não consegue empregar um significado "razoável" ao ato de ser tocada nem à resposta de sua mãe pois, dentro do racismo, nenhum acordo "no plano da razão" (Fanon, 1967, p. 123) é possível.

De modo semelhante, Kathleen narra de forma inspiradora sua experiência de ser saudada por uma menina – "Que N. linda!" – também como um choque violento. "Eu não me lembro da primeira vez que alguém, de fato, colocou as mãos em mim, para checar como pessoas negras são...", declara ela. "Mas eu me lembro dessa (garota) dizendo 'die schöne Negerin'." Kathleen tenta "racionalizar" um mundo "irracional" que insiste em performar o passado no presente. Mas aqui também não há acordo possível no plano da razão, já que Kathleen está sendo tratada com a mesma terminologia violenta que seus ancestrais. Ela é uma N. "Coube ao homem branco [e à mulher branca] ser mais irracional do que eu", escreve Fanon (1967, p. 123).

A sensação de choque e imprevisibilidade é o primeiro elemento do trauma clássico e aparece em todos os episódios do racismo cotidiano. "Ah! Não, não!... mas você não pode ser alemã", dizem elas, apontando para a pele de Alicia. O choque violento reside não somente no fato de ser colocada como a "Outra", mas também em uma explicação irracional que é difícil de assimilar: "O que você pode dizer?", pergunta Alicia. "Eu

não sei o que eu fiz para superar aquilo”, confessa Kathleen. Não há, de fato, nenhum acordo no plano da razão; o choque é a resposta à violenta irracionalidade do racismo cotidiano.

Essa é a primeira característica do trauma clássico, qualquer experiência totalmente inesperada que o *sujeito* é incapaz de assimilar e à qual a resposta imediata é o choque (Bouson, 2000; Laplanche e Pontalis, 1988). Isso não é o mesmo que dizer que o racismo é inesperado – infelizmente ele é esperado –, mas a violência e a intensidade do racismo são tamanhas que, apesar de esperadas, elas sempre recriam esse elemento de surpresa e choque. Em outras palavras, uma pessoa nunca está preparada para assimilar o racismo porque, assim como em qualquer outra experiência traumática, é muito assustador ser “integrada nas estruturas mentais já existentes” (Van Der Kolk, 1991, p. 447). Além disso, o racismo cotidiano não é um evento isolado, mas sim um acumular de episódios que reproduzem o trauma de uma história colonial coletiva. O choque violento, portanto, resulta não somente da agressão racista, mas também da agressão de ser colocada (de volta) no cenário colonial.

Após apresentar à/ao leitora/leitor seus episódios traumáticos e intensos de racismo cotidiano, Fanon tenta trabalhá-los reivindicando anonimato: “Afastei-me muito de minha própria presença, e me fiz de fato um *objeto*” (1967, p. 112). Ele continua: “Eu deslizo pelos cantos, permaneço em silêncio, aspiro ao anonimato, à invisibilidade” (Fanon, 1967, p. 116). Para salvar-se dessas agressões traumáticas esperadas, Fanon espera não ser notado. Ele é levado à alienação, pois identifica sua invisibilidade com igualdade: uma falsa equação,

considerando que ele não pode escapar de sua *negritude* nem do racismo que o rodeia. E ele está consciente disso, confessando que está cercado por “toda essa branquitude que me queima” (Fanon, 1967, p. 114). Alicia também aspira ao anonimato para escapar a ataques racistas: “às vezes tenho de ignorar (e) fingir que esqueci tudo”, explica ela. E em outros momentos “eu simplesmente não respondo, mas então as pessoas ficam muito chateadas... muito chateadas”. Ela pode desejar o anonimato, mas não pode escapar da agressão racista.

O desejo de anonimato também revela o desejo de não ser “assombrada/o” pelo trauma do racismo. Ser traumatizada/o, argumenta Cathy Caruth (1991, p. 3), “é precisamente ser possuída/o por uma imagem ou um evento”. O trauma de ter sido atacada/o pelo racismo se torna uma possessão, que assombra o *sujeito* e interrompe, repetidamente, seu senso normal de previsibilidade e segurança. Kathleen descreve esse “poder assombroso” do trauma quando, de forma notável, ela diz: “Pessoas brancas não estão ocupadas conosco, por que estamos constantemente ocupadas com elas? Sempre tentando entender o que aconteceu, sempre pensando, sempre perplexas...” Ela percebe como é assombrada, possuída pelo racismo. O racismo se torna um fantasma, assombrando-nos noite e dia. Um fantasma *branco*. Vivê-lo é tão excessivo e intolerável para a organização psíquica, que a violência do racismo assombra o *sujeito negro* de maneiras que outros eventos não o fazem. É uma estranha possessão que retorna, de maneira intrusiva, como conhecimento fragmentado. Somos assombradas os por memórias e experiências que causaram uma dor desumanizante, uma dor da qual se tem pressa em fugir. O

racismo cotidiano revela esse primeiro elemento do trauma, quando alguém é inesperadamente agredido por um evento violento que é experimentado como um choque e persiste em assombrar o eu.

A separação

"Eu não tenho a história que se pareça comigo. Sinto que não tenho história nenhuma na verdade, porque a minha história – a história alemã, a história afro-alemã – não é bem-vinda", diz Alicia. "É como se eu tivesse de cortar isso de mim, cortar minha personalidade como uma esquizofrênica. Como se algumas partes de mim não existissem", descreve ela o sentimento de separação. A metáfora de "cortar" ou "cortar sua personalidade" expressa o segundo elemento do trauma clássico: o sentimento de ruptura, corte e perda causada pela violência do racismo cotidiano, um choque inesperado que priva o *sujeito* de suas conexões com a sociedade. "De onde você é? Por que você fala alemão tão bem?" Essas perguntas quebram o vínculo de Alicia com uma sociedade inconscientemente considerada *branca*. Sua noção de pertencimento é ferida, pois ela é violentamente atacada e separada da sociedade. "A *N.* parece tão legal." Kathleen descreve o sentimento de separação resultante do choque violento de ser colocada como a "*Outra*". Sua realidade é fragmentada, já que ela é separada das/os "*outras/os*" pelo racismo. A menina *branca*, a mãe *branca* e o namorado *branco* são um, enquanto Kathleen é a "*Outra*". No trauma clássico, os laços com outros humanos, com a noção de

comunidade ou com um grupo, tão básico para a identidade humana, são perdidos (Bouson, 2000). Kathleen é separada duas vezes da comunidade: primeiro, porque se torna uma *N.*, enquanto as pessoas que a cercam não o são; e, segundo, porque, ao se tornar uma das/os *N.*, ela está então em uma espécie de subcategoria da humanidade. Ela é separada duas vezes: dentro da sala e novamente fora da sala. "Naquele dia, completamente deslocado", escreve Fanon (1967, p. 112), "incapaz de estar no exterior com o outro, o homem branco, que impiedosamente me aprisionou, eu me levei longe da minha presença, para bem longe, de fato, e me fiz um *objeto*." A noção de comunidade de Fanon e seu vínculo com a humanidade são radicalmente interrompidos. Essa sensação de fragmentação coincide com a fragmentação histórica da escravização e do colonialismo. Uma história centrada no drama da desunião, da separação e do isolamento. Não é por acaso que em suas publicações – *All About Love: New Visions* (2000) e *Salvation: Black People and Love* (2001) – bell hooks escreve sobre amor e união como um projeto político para as pessoas *negras*. hooks argumenta que as autobiografias de africanas/os escravizadas/os "contam uma história coletiva de indivíduos emocionalmente devastados pela separação da pátria, do clã e da família" (2001, p. 19-20). Quando laços emocionais eram estabelecidos entre indivíduos, ou "quando crianças nasciam de pais e mães escravizadas/os, esses vínculos eram, muitas vezes, cortados. Não importa a ternura da conexão, ela foi, muitas vezes, ofuscada pelo trauma do abandono e da perda". As narrativas de pessoas escravizadas e colonizadas documentam os esforços que *negras* e *negros* fizeram para normalizar a

vida em uma realidade fragmentada. Devido a essa fragmentação histórica, e ao seu esmagador sentimento de separação, o amor e a união emergem como uma tarefa política para reparar nossa historicidade individual e coletiva de perda e isolamento. Fomos, e ainda somos, privadas/os do nosso elo com a sociedade, fato que nos causa uma sensação interna de perda. Assim, a ideia de unidade é usada como um movimento político para superar a separação, o segundo elemento do trauma.

Atemporalidade: o passado e o presente

Todos os episódios revelam um sentimento de atemporalidade, quando a pessoa *negra* é abordada no presente como se estivesse no passado. "Como você lava seu cabelo? Como você penteia seu cabelo?" Alicia está sendo vista através de um velho olhar colonial: "*Negras/os* são selvagens, brutas/os, analfabetas/os" (Fanon, 1967, p. 117). Em choque, Alicia tenta primeiro responder a essa agressão com certo divertimento: "Que pergunta. Como eu lavo meu cabelo? Bem, com água e xampu, como todo mundo", diz ela rindo. Mas esse riso se torna impossível de sustentar. "Eu me pergunto, o que é que elas realmente querem dizer (...) Eu não sei... Bom, eu sei, mas nem quero pensar nisso!" Ela não pode mais rir, pois o racismo não é uma questão de riso, mas de dor. De fato, não há nada para se rir a respeito. "Olha para você, olha pro seu cabelo, você tá parecendo uma ovelha!" "Por que você não cuida do seu cabelo?" "Você sabe o que é um pente?!" A violência aumenta à medida que o presente se aproxima do passado.

É como se Alicia fosse transportada para outro lugar na história, sendo tratada como se vivesse um século atrás. Ela não está mais aqui. Ou, pelo menos nessa cena, "aqui" parece ser "naquela época".

Essa sensação de imediatismo e presença é o terceiro elemento do trauma clássico. Um evento que ocorreu em algum momento do passado é vivenciado como se estivesse ocorrendo no presente e vice-versa: o evento que ocorre no presente é vivenciado como se se estivesse no passado. O colonialismo e o racismo coincidem. "Eu me lembro de sentir pela primeira vez... esse tipo de dor física quando ouvi essa palavra", diz Kathleen. O passado a agride no presente. Assim que ela ouve a palavra *N.*, ela diz: "Eu senti essa dor nos meus dedos." Kathleen é assombrada pelo passado traumático, que "retorna, de maneira intrusiva, em forma de experiências sensoriais ou motoras fragmentadas" (Van Der Kolk e Van Der Hart, 1991, p. 447). Somos assombradas/os por memórias coloniais intrusivas, que tendem a voltar.

A escravização e o colonialismo podem ser vistos como coisas do passado, mas estão intimamente ligados ao presente. Em *Ghosts of Slavery*, Jenny Sharpe (2003) enfatiza a relação entre o passado e o presente, um presente assombrado pelo passado invasivo da escravização. Ela se refere à escravização como uma "história assombrada" que continua a perturbar a vida atual das pessoas *negras*. Seu objetivo, diz ela, é resuscitar a vida das/os ancestrais, elevando a memória dolorosa da escravização e contando-a corretamente. Esta é uma associação fascinante: nossa história nos assombra porque foi enterrada indevidamente. Escrever é, nesse sentido, uma

maneira de ressuscitar uma experiência coletiva traumática e enterrá-la adequadamente. A ideia de um enterro impróprio é idêntica à ideia de um episódio traumático que não pôde ser descarregado adequadamente e, portanto, hoje ainda existe vívida e intrusivamente em nossas mentes. Assim, a atemporalidade, por um lado, descreve o passado coexistindo com o presente e, por outro lado, descreve como o presente coexiste com o passado. O racismo cotidiano nos coloca de volta em cenas de um passado colonial – colonizando-nos novamente.

Descolonização

Descolonização refere-se ao desfazer do colonialismo. Politicamente, o termo descreve a conquista da autonomia por parte daquelas/es que foram colonizadas/os e, portanto, envolve a realização da independência e da autonomia.

A ideia de descolonização pode ser facilmente aplicada no contexto do racismo, porque o racismo cotidiano estabelece uma dinâmica semelhante ao próprio colonialismo: uma pessoa é olhada, lhe é dirigida a palavra, ela é agredida, ferida e finalmente encarcerada em fantasias *brancas* do que ela deveria ser. Para traduzir esses cinco momentos em linguagem colonialista militarista: a pessoa é descoberta, invadida, atacada, subjugada e ocupada. Ser “olhada” torna-se análogo a ser “descoberta” etc. Assim, em questão de segundos, uma manobra colonial é realizada sobre o *sujeito negro*, que simbolicamente se torna colonizado. De fato, gosto da metáfora do racismo cotidiano como um ato de colonização, porque o

colonialismo jaz exatamente na extensão da soberania de uma nação sobre um território além de suas fronteiras – e é essa também a experiência do racismo cotidiano. A pessoa que o experiencia sente como se estivesse sendo apropriada pela/o “*outra/o*” *branca/o* que, sem permissão, “anda na sua direção e pergunta [de onde você vem] sem sequer conhecê-la”, de acordo com Alicia, ou “tocam nosso cabelo ou nossa pele para sentir como pessoas *negras* são”, de acordo com Kathleen. Não importa onde você esteja: “em um ônibus, em uma festa, na rua, em um jantar ou até mesmo no supermercado”. Alicia e Kathleen descrevem o racismo cotidiano como um ritual *branco* de conquista colonial, pois elas sentem que estão sendo invadidas como um pedaço de terra. Seus corpos são explorados como continentes, suas histórias recebem novos nomes, suas línguas mudam; e, acima de tudo, elas se veem sendo moldadas por fantasias invasivas de subordinação. Por um momento, elas se tornam colônias metafóricas.

É como se o *sujeito branco* tivesse a urgência em recuperar o *objeto* de sua perda. Em um estado de luto e desespero, o *sujeito branco* realiza então um ritual de ocupação colonial, rejeitando a ideia de que tal perda tenha ocorrido. Assim, ele protesta contra o fato: “Eu digo que sou alemã”, declara Alicia. “Ah! Não, não! Mas você não pode ser alemã”, respondem pessoas brancas tentando desesperadamente restaurar a perda de um passado colonial. Enquanto o *sujeito branco* reencena o passado, o presente é proibido ao *sujeito negro*. Essa é a função do racismo cotidiano: restabelecer uma ordem colonial perdida, mas que pode ser revivida no momento em que o *sujeito negro* é colocado novamente como a/o “*Outra/o*”.

Devido ao fato de o *sujeito branco* não querer superar a perda do passado – ou seja, a perda tanto do colonialismo quanto da ideia de supremacia *branca* –, ele também não é capaz de se reassociar à ideia de igualdade racial. O presente e a ideia de igualdade são recusados e, no lugar, prevalece a fantasia de que o passado triunfará. Estamos lidando aqui com um estado de luto colonial, já que o *sujeito branco* se sente incrédulo e indignado porque as/os “*Outras/os*” raciais podem se tornar iguais a ele. Somos, de fato, aprisionadas/os num ato de colonialismo que somos obrigadas/os a “desfazer”.

Este é o momento em que tanto a colonização quanto a descolonização tornam-se entrelaçadas e imperativas. Mas como se dá o processo de “desfazer”? Como alguém se descoloniza? Como deve ser a descolonização do eu? E quais perguntas devem ser feitas para encontrar possíveis respostas? Devo perguntar, por exemplo, o que você fez depois do incidente do racismo? Ou deveria, em vez disso, perguntar o que o incidente do racismo fez com você? O foco deve estar na resposta ou na reflexão? A performance em relação ao outro *branco* ou os sentimentos em relação a si mesma/o?

“O que você fez?” vs. “O que o racismo fez com você?”

Não é preciso escolher um ou outro. Mas lembrando que o racismo cotidiano tem sido intensamente negado em nossa sociedade e que aquelas/es que o experienciam são constantemente lembradas/os de não nomeá-lo, mantê-lo quieto, como um segredo – nesse sentido, a pergunta “O que o incidente fez

com você?” é bastante libertadora, pois ela abre espaço para o que foi negado.

É comum insistir no que alguém fez – “O que você fez depois?” –, mas não no que o racismo fez com a pessoa. O mito de que as pessoas *negras* se vitimizam quando falam sobre as feridas causadas pelo racismo é uma estratégia muito eficaz para silenciar aquelas que estão prontas para falar. A questão “O que o racismo fez com você?” não tem nada a ver com vitimização; tem a ver com o empoderamento, pois precede o momento no qual alguém se torna o *sujeito* falante, falando de sua própria realidade. Eu não me preocupei com a questão “O que você fez?”, mas sim com “O que o racismo fez com você?”. Eu realmente vejo essa pergunta como um ato real de descolonização e resistência política, na medida em que permite ao *sujeito negro*, finalmente, se ocupar consigo mesma/o, em vez de com a/o “*outra/o*” *branca/o*. A pergunta é direcionada para o interior (o que – *ela/e* – fez – com *você*) e não para o exterior (o que – *você* fez – com *elas/eles*). Para mim, isso é bastante revolucionário.

Como mencionado acima, o racismo cotidiano aprisiona o *sujeito negro* em uma ordem colonial que o força a existir apenas através da presença alienante do *sujeito branco*. A pergunta “O que você fez?” tende a forçar o *sujeito negro* a desenvolver um relacionamento com ele mesmo através desse outro, ao focar na performance de si mesmo em relação ao público *branco*. A pessoa *negra* é, então, convidada a se ocupar novamente com o que o *sujeito branco* deveria ouvir, como conquistá-lo e como ser compreendido por ele – criando uma dependência virtual.

Isso não significa que a pergunta em si seja irrelevante, mas ela deve ser secundária e não primária, pois pode nos aprisionar novamente na velha ordem colonial.

Dependência vs. independência: definindo novas fronteiras

Alicia descreve essa dependência muito bem quando argumenta, tentando explicar para seu público *branco*, que ela é de fato alemã, mas, apontando para sua pele, as pessoas insistem que ela é “estrangeira” (*foreignness*). Ela tenta explicar de novo e de novo, mas elas continuam perguntando. Alicia tem de perceber que ela está presa em um ato de colonização. O conflito não reside na resposta que ela dá, mas no prazeroso poder de invadi-la – e torná-la dependente. Kathleen descreve essa dependência *branca*, quando no trabalho seus colegas ficam perguntando de onde ela vem: “Eu sou dos Estados Unidos”, responde ela. “Sim, mas e seus pais?” “Eles são dos Estados Unidos.” “E seus avós, de onde são? E seus bisavós?” Kathleen é questionada repetida e exaustivamente. O questionário, que Kathleen experiencia como invasivo, revela como não são suas respostas que realmente importam, mas o próprio ato de invasão. Aquelas que perguntam não estão interessadas em suas respostas, mas sim na experiência de ocupar o *sujeito negro* com elas mesmas. Aqui, a branquitude surge como uma identidade dependente, compulsivamente querendo invadir, ocupar e possuir o *sujeito negro* como sua/seu “*Outra/o*”.

Se, por um lado, o *sujeito branco* parece estar obcecado com a ideia de invadir o *sujeito negro*, o *sujeito negro*, por outro lado, tem de chegar à conclusão de que o racismo não é falta de informação, mas sim o desejo violento de possuí-lo e controlá-lo. É um ato invasivo com elementos de dependência: o *sujeito branco* pergunta e o *sujeito negro* responde, o *sujeito branco* pede e o *sujeito negro* explica, o *sujeito branco* exige e o *sujeito negro*

elucida. Podemos explicar, mas dentro do racismo o objetivo não é entender, mas possuir e controlar. Em outras palavras, o objetivo não é encontrar a resposta, mas sim o divertido ato de manter o *sujeito negro* dependente do eu *branco*.

Mais tarde, Alicia confessa que costumava se explicar continuamente e contar sua história em detalhes, mas percebeu que, na verdade, “eles não querem ouvir ou saber sobre isso (...) Às vezes, eu não respondo de jeito nenhum”. Ao não responder, Alicia se afasta da cena colonial e, ao fazê-lo, estabelece novos limites em seu relacionamento com a/o “*outra/o*” *branca/o*: eu não respondo porque minha resposta seria minha prisão em sua ordem colonial. Alicia está, ao mesmo tempo, estabelecendo novos limites (*Grenzen setzen*) e delimitando o acesso das/os “*outras/os*” a si mesma (*sich abgrenzen*). Assim como Kathleen adverte sua vizinha sobre o boneco que ela exhibe na varanda. “Expliquei a ela que há três mulheres *negras* morando na casa ao lado e nós achávamos aquilo uma grande porcária”, diz Kathleen. “E todas/os as/os nossas/os amigas/os (*negras/os*) que vêm nos visitar têm de olhar para aquilo também, e que é ofensivo para nós, e que estava invadindo nosso espaço, e que ela estava brincando com algo muito sério. E, por fim, se ela quiser mantê-lo na sua varanda, ela também precisa ter certeza de que ela sabe o que é aquilo.” Kathleen define os seus limites e se delimita da vizinha. Ela não está se explicando, mas sim definindo os novos limites do relacionamento entre ela e a mulher *branca*, definindo seu lugar nesse relacionamento *negra* e *branca*: “Duas semanas depois, ela colocou uma pequena capa de plástico em volta do boneco.” Kathleen o conseguiu, porque abandonou a constelação colonial.

Explicar é alimentar uma ordem colonial, pois quando o *sujeito negro* fala o *sujeito branco* pode sempre responder com aquela frase desdenhosa: "Sim, mas..." Então, o *sujeito negro* explica mais uma vez, e novamente escuta a frase: "Sim, mas..." E assim o ciclo invasivo e dependente nunca termina. Como o racismo cotidiano é invasivo, é o estabelecimento de limites que leva à própria descolonização, não a explicação. Enquanto se explica incessantemente, o *sujeito negro* expande suas fronteiras em vez de estabelecer novas. Para alcançar um novo papel de igualdade, é preciso também colocar-se fora da dinâmica colonial; isto é, é preciso despedir-se daquele lugar de Outridade. Portanto, é uma tarefa importante para o *sujeito negro* despedir-se (*sich zu verabschieden*) da fantasia de ter de se explicar ao mundo *branco*.

*Querer ser compreendida/o vs. compreendendo:
modificando o triângulo*

Explicamos porque queremos ser compreendidas/os. Mas para quem se está explicando? E por quem se quer ser compreendido? Pela/o agressora/agressor? Pelo público *branco*, que observou o incidente de racismo? Ou talvez por ambos? E por que é importante ser entendida/o pela/o "outra/o" *branca/o*? Essa configuração, mais uma vez, implica um triângulo. O racismo cotidiano é realizado em uma constelação triangular na qual o *sujeito negro* aparece em destaque, sozinho. Há sempre três elementos incluídos nesta performance: o *sujeito branco* que ataca, o *sujeito negro* que é atacado e o público

branco que, em geral, observa silenciosamente, representando o consenso *branco*. Aqui, estou preocupada com a fantasia de se querer ser compreendida/o pelo consenso *branco*.

Kathleen descreve essa fantasia quando vê pela primeira vez o boneco negro na varanda de sua vizinha. Sua primeira preocupação é ser entendida: "Eu e minha colega de quarto estávamos tentando decidir o que deveríamos fazer a respeito, se devíamos jogar coisas no boneco ou escrever cartas anônimas." Parece que Kathleen não tem certeza sobre o que fazer, não porque duvida que aquilo seja racista, mas porque deseja, de forma inconsciente, ser compreendida pela mulher *branca*. Há uma desarmonia entre o que o racismo faz com ela e o que ela faz com o racismo. Kathleen sabe o que o racismo causou a ela - fúria -, mas, a princípio, ela fica incerta sobre qual resposta dar. Ela hesita em usar sua raiva e fúria como recursos para negociar o racismo cotidiano; em vez disso, Kathleen fica confusa. Muitas vezes, confundimos sentimentos; por vezes o que sentimos é raiva inflamada e irritação, mas em vez disso expressamos tristeza e impotência. Ou carregamos uma ferida profunda, mas expressamos raiva e irritação constantes. Nós confundimos sentimentos, não porque não os entendemos, mas porque desejamos ser compreendidas/os.

O que aconteceria se nos permitíssemos sentir a fúria causada pelo racismo? O que deveríamos fazer com essa raiva? Ou com esse desespero? E o que o *sujeito branco* teria de ouvir? Nós investimos fortemente na fantasia de que devemos ser compreendidas/os a fim de evitar um sentimento de desilusão e conflito. De modo geral, porém, não somos compreendidas/os, especialmente quando nos pronunciamos contra o racismo.

Precisamos, infelizmente, aceitar que nem sempre podemos modificar o consenso *branco*, mas, ao contrário, temos de mudar nossa relação com ele. Isso requer que entendamos em vez de querermos ser entendidas/os. “E eu pensei: ‘É hoje!’”, declara Kathleen, quando decide não mudar a mulher *branca*, mas sim sua relação com a mesma – já que sua fúria é mais evidente do que seu desejo de ser entendida pela vizinha. A mulher *branca* também quer ser entendida, pois afirma ter um amigo cubano que gosta do boneco, assim como ela mesma gosta. Kathleen, no entanto, não é mais compreensiva com o racismo. Em vez disso, ela usa sua raiva como recurso, pois a raiva a ajuda a saber o que ela quer e o que não quer: “[Eu quero dizer a você que esse boneco é] ofensivo”.

Da mesma forma, Alicia diz: “E quando eu tinha 21 anos, eu disse aos meus pais para não usarem a palavra *N.*, até aquele momento eu nunca havia sido capaz de falar sobre isso... eles diriam (...) que eu sou muito sensível.” Alicia descreve como ela se despede da fantasia de querer ser entendida por seus pais. O fim dessa segunda fantasia coincide com o momento em que, em vez de querer mudar o consenso *branco*, Alicia muda sua relação com ele. Tanto Kathleen quanto Alicia mudam a triangulação original. “Eu leio muito, aprendo, estudo... leio muitos livros... conheço outras pessoas *negras* e compreendi que elas experienciam o mesmo”, diz Alicia. “Então, aí eu fui capaz de me definir como *negra* e parei de me chamar de todos aqueles nomes horríveis. Sim...!”

Perfeccionismo vs autonomia: desalienação

Outra fantasia é a de que se o *sujeito negro* se esforçar o suficiente para explicar será aceito e, assim, escapará da violência do racismo cotidiano. Estou, portanto, falando sobre a fantasia do perfeccionismo em relação ao público *branco* e como isso novamente aprisiona o *sujeito negro* em uma ordem colonial: “Eu deveria ter dito isso em vez daquilo... Não, da próxima vez, você deve dizer isto... O que você diz quando te perguntam de onde você é? O que você faz quando...? Não, não, não, da próxima vez você dirá...” O *sujeito negro* está preso em um estado de servidão permanente, na medida em que procura dar a resposta perfeita ao *sujeito branco*.

Por um lado, a fantasia de perfeição permite que o *sujeito negro* conserte o que foi destruído, já que ele restabelece a autoridade roubada tornando-se justamente autoritário: *Agora eu tenho uma resposta tão boa que você ficará impressionada/o. Eu vou te derrubar!* A fantasia de ser perfeita/o responde à ansiedade de que um desastre racista possa ocorrer novamente a qualquer momento. Dessa vez, porém, a pessoa *negra* está preparada – e não será destruída pelo racismo. Fantasias sobre ter uma resposta excelente acalma o medo de ser atacada/o novamente pelo sadismo *branco*. Devido à sua inteligência e frieza, a boa resposta é vista como um instrumento para desarmar o outro *branco*. Isso pode, de fato, ser considerado um ato de reparação, já que o *sujeito negro* recria a si mesmo como poderoso; e, nesse sentido, essa fantasia pode ser vista como uma atividade criativa pela qual se resolve um incidente de racismo cotidiano.

A fantasia de perfeição, no entanto, não é de veras gratificante. Ela leva a um estado constante de decepção. É preciso compreender o racismo cotidiano como um ataque violento inesperado e que, de repente, a pessoa é surpreendida pelo choque de sua violência e, nesse sentido, nem sempre é possível responder. A intenção de uma resposta "perfeita" cultiva a noção de um ego *ideal*, um ego que reaja sempre em conformidade toda vez que o *sujeito branco* age. Uma fantasia nada gratificante, pois ninguém pode alcançar tal estado idealizado e de perfeição.

Além disso, essa fantasia cultiva a ideia de servidão. Enquanto a/o "*outra/o*" *branca/o* atua, ao *sujeito negro* é incumbido o papel de reagir à branquitude. Enquanto a branquitude pode ser incoerente e ter defeitos, espera-se que a *negritude* seja perfeita e precisa. Investir na fantasia de que alguém deve dar a "resposta certa" pode se assemelhar às defesas maníacas e, às vezes, obsessivas. Nessa fantasia a pessoa *negra* tem de se comparar a uma personagem heroica, que tem "respostas" para vários ataques imprevisíveis. Essa é, evidentemente, uma contradição absoluta pelo fato de o racismo ser uma experiência traumática à qual, por vezes, a única reação possível é o choque. E, acima de tudo, uma contradição pelo fato de também sermos seres humanos: "Não desejo ser super-humana mais do que desejo não ser subumana", diz Kathleen. "Quando estou com raiva, quero ter a liberdade de ficar com raiva, e quando estou fraca, gostaria de ter a liberdade de ser fraca." Kathleen associa à ideia de perfeccionismo o conceito de alienação, já que o *sujeito negro* tem de existir como imagem alienante de si mesmo, seja ela criada por *brancas/os*, seja

ela criada em oposição à branquitude. Kathleen, ao contrário, quer existir em toda a sua complexidade: zangada, quieta; forte, fraca, alegre, triste; como sabendo as respostas, como não as sabendo de todo.

Essa complexidade revela que, na realidade, nem sempre se tem "a resposta" – e essa é a resposta em si. Há várias respostas, em dias distintos, de acordo com os diversos estados de espírito e dependendo de várias circunstâncias. E deveríamos nos sentir livres para nos permitir a existência dessa complexidade. "A resposta" não existe como tal, mas sim várias respostas – e, entre elas, nenhuma. Despedir-se dessa fantasia de perfeição é a terceira tarefa crucial para o *sujeito negro*, a fim de não se limitar à/ao "*Outra/o*" desidealizado nem à/ao "*Outra/o*" idealizado, mas para chegar ao eu complexo.

Tornando-se sujeito

Eu gostaria de concluir com uma sequência de mecanismos de defesa do ego que o *sujeito negro* atravessa para se conscientizar de sua *negritude* e de sua realidade vivida com o racismo cotidiano, pois tais mecanismos de defesa e realidade da *negritude* se tornaram óbvios nas biografias de Alicia e Kathleen. Eu uso mecanismos de defesa do ego, pois a função da defesa é proteger o ego dos conflitos com o mundo exterior. Trata-se de uma designação geral para todas as técnicas que o ego utiliza no intuito de dominar a realidade exterior. Existem, portanto, cinco mecanismos diferentes de defesa do ego: negação/frustração/ambivalência/identificação/descolonização.

A *negação*, como mencionada anteriormente, é o mecanismo de defesa do ego no qual uma experiência só é admitida ao consciente em sua forma negativa. Por exemplo, embora o *sujeito negro* vivencie o racismo, as informações contidas em declarações como "eu vivencio o racismo", "eu sou *negro*" ou "eu sou tratada/o de maneira diferente" causam tanta ansiedade que elas são formuladas no negativo: "eu nunca vivenciei o racismo", "eu não sou *negra/o* de verdade" ou "eu não sou tratada/o de forma diferente". A *negação*, portanto, protege o *sujeito* da ansiedade que certas informações causam quando são admitidas ao consciente. Somos ensinadas/os a falar com a linguagem da/o opressora/opressor, isto é, na *negação* o *sujeito negro* fala com as palavras da/o "outra/o" *branca/o*: "Não existe racismo", "eu não quero me definir como *negra/o*, porque somos todos humanas/os" ou "eu acho que em nossa sociedade não existem diferenças".

A *frustração* é o estado seguinte de ser, ou ter sido, recusada/o, iludida/o ou decepcionada/o. Malcolm X fala de ser enganada/o (*bamboozled*). O *sujeito negro* chega à conclusão de sua privação no mundo conceitual *branco*. Tal privação leva a efeitos de insatisfação ou incapacidade de alcançar objetivos pessoais: a chamada *frustração*. "Mesmo que eu queira acreditar que a 'raça' não importa, eu tenho de admitir que eu vivencio o racismo", "Embora me digam que somos todos iguais, tenho de admitir que sou tratada/o de forma diferente". A *frustração* refere-se, portanto, à falta de oportunidades necessárias para a satisfação; o *sujeito negro* sente-se insatisfeito porque percebe que não tem as mesmas oportunidades que o consenso *branco*. Fica-se frustrada/o com a/o "outra/o"

branca/o e com a sociedade *branca* em geral. A sequência da *frustração* é – agressão – ansiedade – defesa – inibição.

A *ambivalência*, de modo geral, refere-se à coexistência de amor e ódio. Depois de experienciar a *frustração*, o *sujeito negro* convive com sentimentos ambivalentes em relação ao *sujeito branco*. *Ambivalência* não significa que alguém tem sentimentos conflitantes por um *objeto*. Em vez disso, *ambivalência* refere-se a uma atitude emocional subjacente em que as opiniões contraditórias derivam da mesma fonte. Sente-se raiva e culpa em relação às pessoas *brancas*, nojo e esperança, confiança e desconfiança. Orgulho e culpa em relação às pessoas *negras*, solidariedade e vergonha, confiança e dúvida: sentimentos contraditórios em relação a um mesmo *objeto*. Esta etapa é uma preparação para a *identificação*: com quem devo me identificar?

A *identificação* refere-se ao processo no qual o *sujeito* "assimila um aspecto do outro e é transformado, total ou parcialmente, segundo o modelo que o outro fornece" (Laplanche e Pontalis, 1988, p. 205). Nesse estado, o *sujeito negro* inicia uma série de *identificações* consecutivas com outras pessoas *negras*: sua(s) história(s), suas biografias, suas experiências, seus conhecimentos, etc. Essa série de *identificações* previne o *sujeito negro* da *identificação* alienante com a branquitude. Em vez de se identificar com a/o "outra/o" *branca/o*, desenvolve-se uma *identificação* positiva com sua própria *negritude*, o que por sua vez, leva a um sentimento de segurança interior e de autorreconhecimento. Tal processo leva à reparação e à abertura em relação às/aos "outras/os" *brancas/os*, uma vez que, internamente, o *sujeito negro* está fora da ordem colonial.

Todo o processo alcança um estado de *descolonização*; isto é, internamente, não se existe mais como a/o "Outra/o", mas como o eu. Somos eu, somos *sujeito*, somos quem descreve, somos quem narra, somos autoras/es e autoridade da nossa própria realidade. Assim, regresso ao início deste livro: torna-mo-nos *sujeito*.

Kuá cua toc nguê suba ná cá sobe lá bэфá.

"O que é nosso não será tomado pela chuva."

Provérbio tradicional de São Tomé e Príncipe

Referências bibliográficas

- Ahmed, Sara. *Strange Encounters. Embodied Others in Post-Coloniality*. London: Routledge, 2000.
- Anthias, Floya e Yuval-Davis, Nira. *Racialized boundaries. Race, nation, gender, colour and class and the anti-racist struggle*. New York: Routledge, 1992.
- Arndt, Susane e Hornscheidt, Antje (Hg.). *Afrika und die deutsche Sprache*. Münster: Unrast Verlag, 2004.
- Ayim, May. *Grenzlos und unverschämt*. Berlin: Orlanda Verlag, 1997.
- Banks, Ingrid. *Hair Matters. Beauty, Power, and Black Women's Consciousness*. New York: New York University Press, 2000.
- Barker, Martin. *The New Racism*. London: Junction Books, 1981.
- Bhabha, Homi. "Remembering Fanon", foreword to Frantz Fanon. *Black Skin, White Masks*. London: Grove Press, 1986.
- Bouson, J. Brooks. *Quiet as it's Kept. Shame, Trauma, and Race in the Novels of Toni Morrison*. New York: SUNY Press, 2000.
- Byrd, Ayana D. e Tharps, Lori L. *Hair Story. Untangling the Roots of Black Hair in America*. New York: St. Martin Press, 2001.
- Carby, Hazel V. "White Women listen!", in Heidi Safia Mirza (ed.). *Black British Feminism. A Reader*. London: Routledge, 1997.
- Caruth, Cathy. Introduction, *Psychoanalysis, Culture and Trauma*, ed. Cathy Caruth, Spec. Issues of *American Imago* 48.1, Spring 1991, pp. 1-12.
- Castro Varela, Maria del Mar e Dhawan, Nikita. "Postkolonialer Feminismus und die Kunst der Selbstkritik", in Hito Steyerl e Encarnación Gutiérrez Rodríguez (Hg.). *Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale Kritik*. Münster: Unrast Verlag, 2003, pp. 270-290.
- Collins, Patricia Hill. *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge, 2000.
- Derrida, Jacques. *Positions*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- Essed, Philomena. *Everyday Racism. Reports from Women of Two Cultures*. Alameda: Hunter House Publishers, 1990.
- _____. *Understanding Everyday Racism. An Interdisciplinary Theory*. London: Routledge, 1991.

- Fanon, Frantz. *Black Skin, White Masks*. London: Grove Press, 1967.
- Feagin, Joe R. e Jean, St. Yanick. *Double Burden. Black Women and Everyday Racism*. New York: M.E. Sharpe, 1998.
- Freud, Sigmund. *The Ego and the Id and Other Works (1923-1925)*, vol. XIX. London: Vintage, 1923.
- Fulani, Lenora. *The Psychopathology of Everyday Racism and Sexism*. New York: Harrington Park Press, 1988.
- Gaber, Ivor & Aldridge, Jane (eds.). *In the Best interest of the Child. Culture, Identity and Transracial Adoption*. London: Free Association Books, 1994.
- Gaines, Jane. "White privilege and looking relations: race and gender in feminist film theory", in Jessica Evans and Stuart Hall (eds.), *Visual Culture: the reader*. London: SAGE, 2001.
- Gilroy, Paul. *There Ain't No Black in the Union Jack: The cultural Politics of race and nation*. London: Hutchinson, 1987.
- _____. "The end of anti-racism", in James Donald e Ali Rattansi (eds.) *'Race', Culture and Difference*. London: SAGE, 1992, pp. 49-61.
- Hall, Stuart. "Cultural Identity and Diaspora", in Jonathan Rutherford (ed.), *Identity, Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart Limited, 1990, pp. 222-37.
- _____. "New Ethnicities", in James Donald & Ali Rattansi (eds.) *'Race', Culture and Difference*. London: SAGE, 1992, pp. 252-9.
- _____. "The After-life of Frantz Fanon: Why Fanon? Why Now? Why Black Skin, White Masks?", in Alan Read (eds.) *The Fact of Blackness. Frantz Fanon and Visual Representation*. London: Bay Press, 1996, pp. 12-37.
- Handler, Jeromé e Hayes, Kelly. Escrava Anastácia: The Iconographic History of a Brazilian Popular Saint, *The African Diaspora Magazine*, 2009, pp.25-51.
- hooks, bell. *Ain't I a Woman. Black Women and Feminism*. Boston: South End Press, 1981.
- _____. *Talking Back: Thinking Feminist, Talking Black*. Boston: South End Press, 1989.
- _____. *Yearning. Race, Gender and Cultural Politics*. Boston: South End Press, 1990.

- _____. *Black Looks. Race and Representation*. London: Turnaround, 1992.
- _____. *Teaching to Transgress. Education as the Practice of Freedom*. London: Routledge, 1994.
- _____. *Killing Rage. Ending Racism*. New York: Owl Books, 1995.
- _____. *All About Love. New Visions*. New York: HarperCollins books, 2000.
- _____. *Salvation. Black, people and Love*. London: Cox & Wyman, 2001.
- Hügel-Marshall, Ika. *Daheim unterwegs. Eine deutsches Leben*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2001.
- Jelloun, Tahar Ben. *Le racisme expliqué à ma fille*. Paris: Éditions du Seuil, 1998.
- Kaplan, E. Ann. "Fanon, Trauma and Cinema", in Anthony C. Alessandrini (ed.), *Frantz Fanon. Critical Perspectives*. London: Routledge, 1999.
- Kennedy, Randall. *Nigger. The Strange Career of a Troublesome Word*. New York: First Vintage Books, 2002.
- Kilomba, Grada. "Die Kolonisierung des Selbst - der Platz des Schwarzen", in Hito Steyerl e Encarnación Gutiérrez Rodríguez (Hg.), *Spricht die Subaltern deutsch? Migration und postkoloniale kritik*. Münster: Unrast Verlag, 2003.
- _____. "Don't You Call Me 'Neger'! - Das N-Wort, Trauma und Rassismus", in AntiDiskriminierungsBüro (ADB) Köln von Öffentlichkeit gegen Gewalt e.V. & cybernomads (cbN), *TheBlackBook. Deutschlands Häutungen*. Frankfurt-London: IKO Verlag, 2004.
- _____. "No Mask", in Maureen Maisha Eggers, Grada Kilomba, Peggy Piesche e Susan Arndt. *Masken, Mythen und Subjekte. Weißseinerforschung in Deutschland*. Münster: Unrast Verlag, 2005.
- Laplanche, Jean e Pontalis, Jean-Bertrand. *The Language of Psychoanalysis*. London: Polestar Wheatons Ltd., 1988.
- Loomba, Ania. *Colonialism/Postcolonialism*. London: Routledge, 1998.
- Lorde, Audre. *Black Unicorn*. New York: Norton & Co., 1993.
- Mama, Amina. *Beyond the Masks. Race, Gender and Subjectivity*. London: Routledge, 1995.

- Marriott, David. "Bonding Over Phobia", in Christopher Lane. *The Psychoanalysis of Race*. New York: Columbia, 1998.
- Mecheril, Paul. Halb-halb. *iza*, Zeitschrift für Migration und Sozial Arbeit, thema 3-4, 1997.
- _____. "Rassismuserfahrungen", in Siegfried Grubitzsch e Klaus Weber (Hg.). *Psychologische Grundbegriffe. Ein Handbuch*. Hamburg: rowohlt's enzyklopädie, 1998.
- _____. "Ist doch egal, was man macht, man ist aber trotzdem 'n.Ausländer" – Formen von Rassismuserfahrungen, in W.D. Butow (Hg.) Familie im... globaler Migration, 2000.
- Mercer, Kobena. *Welcome to the Jungle. New Positions in Black Cultural Studies*. London: Routledge, 1994.
- Mirza, Heidi Safia (ed.). *Black British Feminism. A Reader*. London: Routledge, 1997.
- Mohanram, Radhika. *Black Body. Women, Colonialism and Space*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- Morrison, Toni. *Playing in the Dark. Whiteness and the Literary Imagination*. New York: Vintage Books, 1992.
- Nkweto Simmonds, Felly. "My Body, myself: How does a Black woman do sociology?", in Heidi Safia Mirza (ed.). *Black British Feminism. A Reader*. London: Routledge, 1997.
- Oguntoye, Katharina; Opitz, May e Schultz, Dagmar (eds.). *Farbe bekennen. Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte*. Frankfurt: Fischer, 1986.
- _____. *Eine afro-deutsche Geshchte. Zur Lebensituation von Afrikanern und Afro-Deutschen in Deutschland von 1884 bis 1950*. Berlin: Hoho Verlag, 1997.
- Pajczkowska, Claire e Young, Lola. "Racism, Representation, Psychoanalysis", in James Donald e Ali Rattansi. "Race", *Culture and Difference*. London: SAGE, 1992.
- Rattansi, Ali. "Western Racisms, Ethnicities and Identities in a 'Post-modern' Frame", in Ali Rattansi e Sallie Westwood (eds.). *Racism, Modernity and Identity in the Western Front*. London: SAGE, 1994, pp.15-86.

- Reed-Anderson, Paulette. *Rewriting the Footnotes. Berlin and the African Diaspora*. Berlin: Commissionaire for Foreigners' Affairs, 2000.
- Reynolds, Tracey. "(Mis)representating the black (super)woman", in Heidi Safia Mirza (ed.). *Black British Feminism. A Reader*. London: Routledge, 1997.
- Sam-La Rose, Jacob. *Poetry, Sable: the Literature Magazine for Writers*, Winter 2002, p.60.
- Sernhede, Ove. "Gangsta Rap and the Search for Intensity", in Paul Gilroy, Lawrence Grossberg e Angela McRobbie (eds.). *Without Guarantees. In Honour of Start Hall*. London: Verso, 2000.
- Sharpe, Jenny. *Ghosts of Slavery. A Literary Archeology of Black Women's Lives*. London: University of Minnesota Press, 2003.
- Smith, Barbara (ed.). *Home Girls*. New York: Kitchen Table Press, 1983.
- Spivak, Gayatri Chakravarty. "Can The Subaltern Speak?", in Bill Ashcroft, Gareth Griffiths e Helen Tiffin (eds.). *The post-colonial studies reader*. London: Routledge, 1995, p. 24-8.
- _____. *Outside in the Teaching Machine*. London: Routledge, 1993.
- Staeuble, Irmgard. "Entangled in the Eurocentric Order of Knowledge – Why psychology is difficult to decolonize", in Vasi van Deventer, Martin Terre Blanche, Eduard Fourie and Puleng Segalo. *Citizen City. Between constructing agent and deconstructed agency*. Captus University Publications, 2007.
- Steyerl, Hito e Rodriguez, Encarnación Gutiérrez (eds.). *Spricht die Subalterne deutsch? Migration und postkoloniale kritik*. Münster: Unrast Verlag, 2003.
- Tizard, Barbara e Phoenix, Ann. *Black, white or mixed "race"? "Race" and racism in the lives of people of mixed parentage*. London: Routledge, 1993.
- Weiß, Anja. "Rassismus", in Siegfried Grubitzsch e Klaus Weber (Hg.). *Psychologische Grundbegriffe. Ein Handbuch*. Hamburg: rowohlt's enzyklopädie, 1998.
- West, Cornel. "The New Cultural Politics of Difference", in John Rajchman (ed.). *The Identity in Question*. London: Routledge, 1995.
- Young, Lola. "Mission Persons: Fantasising Black Women in Black Skin, White Masks", in Alan Read (ed.). *The Fact of Blackness. Frantz Fanon Visual Representation*. London: Bay Press, 1996, pp. 86-101.

van der Kolk, Bessel e van der Hart, Onno. The Intrusive Past: The Flexibility of Memory and the Engraving of Trauma, *American Imago*, 48.4, Winter 1991, pp. 425-54.

Das referências listadas acima, os seguintes títulos já foram publicados no Brasil:

Fanon, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EdUFBA, 2008.

Freud, Sigmund. *O Eu e o Id, "autobiografia" e outros textos*. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

hooks, bell. *Ensinando a transgredir – A educação como prática de liberdade*. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017.

_____. *Olhares negros – Raça e representação*. Trad. Stephanie Borges. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

Laplanche, Jean e Pontalis, Jean-Bertrand. *Vocabulário de psicanálise*. Trad. Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

Spivak, Gayatri Chakravarty. *Pode o subalterno falar?*. Trad. Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.