

Paulo Freire

Este é um diálogo lúdico em que eu, Gloria Watkins, converso com bell hooks, minha voz de escritora. Quis falar sobre Paulo e sua obra deste jeito porque ele me proporciona uma intimidade – uma familiaridade – que não me parece possível alcançar na forma de ensaio. E aqui encontrei um modo de partilhar a doçura, a solidariedade sobre a qual falo.

Watkins: Lendo seus livros *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*, *Feminist Theory: From Margin to Center* e *Talking Back*, fica claro que seu desenvolvimento como pensadora crítica foi imensamente influenciado pela obra de Paulo Freire. Você pode falar de por que a obra dele tocou tão profundamente a sua vida?

hooks: Anos antes de conhecer Paulo Freire, eu já tinha aprendido muito com o trabalho dele, aprendido maneiras novas e libertadoras de pensar sobre a realidade social. Muitas vezes, quando os estudantes e professores universitários leem Freire, eles abordam a sua obra a partir de um ponto de vista voyeurístico. Quando leem, veem duas posições na obra: a posi-

ção subjetiva do educador Freire (em quem, muitas vezes, estão mais interessados do que nas ideias e temas de que ele fala) e a posição dos grupos oprimidos/marginalizados de que ele fala. Em relação a essas duas posições, eles próprios se posicionam como observadores, como quem está de fora. Quando encontrei a obra de Freire, bem num momento da minha vida em que estava começando a questionar profundamente a política da dominação, o impacto do racismo, do sexismo, da exploração de classe e da colonização que ocorre dentro dos próprios Estados Unidos, me senti fortemente identificada com os camponeses marginalizados de que ele fala e com meus irmãos e irmãs negros, meus camaradas da Guiné-Bissau. Veja você, eu chegava à universidade com a experiência de uma negra da zona rural do Sul dos Estados Unidos. Tinha vivido a luta pela dessegregação racial e estava na resistência sem ter uma linguagem política para formular esse processo. Paulo foi um dos pensadores cuja obra me deu uma linguagem. Ele me fez pensar profundamente sobre a construção de uma identidade na resistência. Uma frase isolada de Freire se tornou um mantra revolucionário para mim: “Não podemos entrar na luta como objetos para nos tornarmos sujeitos mais tarde.” Realmente é difícil encontrar palavras adequadas para explicar como essa afirmação era uma porta fechada – e lutei comigo mesma para encontrar a chave – e essa luta me engajou num processo transformador de pensamento crítico. Essa experiência posicionou

Freire, na minha mente e no meu coração, como um professor desafiador cuja obra alimentou minha própria luta contra o processo de colonização – a mentalidade colonizadora.

GW: Na sua obra, você evidencia uma preocupação permanente com o processo de descolonização, particularmente na medida em que afeta os afro-americanos que vivem dentro da cultura da supremacia branca nos Estados Unidos. Você enxerga um elo entre o processo de descolonização e a insistência de Freire na “conscientização”?

bh: Sem dúvida. Pelo fato de as forças colonizadoras serem tão poderosas neste patriarcado capitalista de supremacia branca, parece que os negros sempre têm de renovar um compromisso com um processo político descolonizador que deve ser fundamental para a nossa vida, mas não é. E assim a obra de Freire, em seu entendimento global das lutas de libertação, sempre enfatiza que este é o importante estágio inicial da transformação – aquele momento histórico em que começamos a pensar criticamente sobre nós mesmas e nossa identidade diante das nossas circunstâncias políticas. Mais uma vez, esse é um dos conceitos da obra de Freire – e da minha – que frequentemente é mal compreendido pelos leitores nos Estados Unidos. Muita gente me diz que pareço estar afirmando que é suficiente que os indivíduos mudem sua maneira de pensar. E, veja, até o uso da palavra *suficiente* me diz algo acerca da atitude com que eles encaram essa questão. Ela tem uma sonoridade paternalista,

que não transmite um entendimento profundo de o quanto uma mudança de atitude (e não somente o término de qualquer processo transformador) pode ser significativa para um povo colonizado/oprimido. Repetidamente, Freire tem de lembrar os leitores de que ele nunca falou da conscientização como um fim em si, mas sempre na medida em que se soma a uma práxis significativa. Gosto quando ele fala da necessidade de tornar real na prática o que já sabemos na consciência:

Isto significa, enfatizemos, que os seres humanos não sobrepõem a situação concreta, a condição na qual estão, por meio de sua consciência apenas ou de suas intenções, por boas que sejam. A possibilidade que tive de transcender os estreitos limites de uma cela de 1,70 m de comprimento por 60 centímetros de largura, na qual me achava após o golpe militar brasileiro de 1º de abril de 1964, não era suficiente, contudo, para mudar minha condição de encarcerado. Continuava dentro da cela, sem liberdade, apesar de poder imaginar o mundo lá fora. Mas, por outro lado, a práxis não é a ação cega, desprovida de intenção ou de finalidade. É ação e reflexão. Mulheres e homens são seres humanos porque se fizeram historicamente seres da práxis e, assim, se tornaram capazes de, transformando o mundo, dar significado a ele.

Creio que tantos movimentos políticos progressistas não conseguem ter impacto duradouro nos Estados Unidos exatamente por não terem uma com-

preensão suficiente da “práxis”. É isso que me toca quando, em *Por uma pedagogia da pergunta*, Antonio Faundez afirma que

uma das coisas que aprendemos no Chile, nessa pré-reflexão sobre a cotidianidade, era que as afirmações abstratas políticas, religiosas ou morais, que eram excelentes, não se transformavam, não se concretizavam nas ações individuais. Éramos revolucionários em abstrato, não na vida cotidiana. Creio que a revolução começa justamente na revolução da vida cotidiana.

Sempre me espanto quando as pessoas progressistas agem como se a crença de que nossa vida deve ser um exemplo vivo de nossa política fosse, de algum modo, uma posição moral ingênua.

GW: Muitas leitoras de Freire sentem que a linguagem sexista da obra dele, que não foi modificada nem depois de ser questionada pelo movimento feminista contemporâneo e pela crítica feminista, é um exemplo negativo. Quando você leu Freire pela primeira vez, qual foi sua reação ao sexismo da linguagem dele?

bh: Enquanto lia Freire, em nenhum momento deixei de estar consciente não só do sexismo da linguagem como também do modo com que ele (e outros líderes políticos, intelectuais e pensadores críticos progressistas do Terceiro Mundo, como Fanon, Memmi etc.) constrói um paradigma falocêntrico da libertação — onde a liberdade e a experiência da masculinidade patriarcal estão ligadas como se fossem a mesma

coisa. Isso é sempre motivo de angústia para mim, pois representa um ponto cego na visão de homens que têm uma percepção profunda. Por outro lado, não quero, em nenhuma hipótese, que a crítica desse ponto cego eclipse a capacidade de qualquer pessoa (e particularmente das feministas) de aprender com as percepções. É por isso que é difícil para mim falar sobre o sexismo na obra de Freire; é difícil encontrar uma linguagem que permita estruturar uma crítica e ao mesmo tempo continue reconhecendo tudo o que é valioso e respeitado na obra. Parece-me que a oposição binária tão embutida no pensamento e na linguagem ocidentais torna quase impossível que se projete uma resposta complexa. O sexismo de Freire é indicado pela linguagem de suas primeiras obras, apesar de tantas coisas continuarem libertadoras. Não é preciso pedir desculpas pelo sexismo. O próprio modelo de pedagogia crítica de Freire acolhe o questionamento crítico dessa falha na obra. Mas questionamento crítico não é o mesmo que rejeição.

GW: Então, você não vê contradição entre sua valorização da obra de Freire e seu compromisso com os estudos feministas?

bh: É o pensamento feminista que me dá força para fazer a crítica construtiva da obra de Freire (da qual eu precisava para que, como jovem leitora de seus trabalhos, não absorvesse passivamente a visão de mundo apresentada), mas existem muitos outros pontos de vista a partir dos quais abordo sua obra e que me permitem perceber o valor dela, permitem que essa

obra toque o próprio âmago do meu ser. Conversando com feministas da academia (geralmente mulheres brancas) que sentem que devem ou desconsiderar ou desvalorizar a obra de Freire por causa do sexismo, vejo claramente que nossas diferentes reações são determinadas pelo ponto de vista a partir do qual encaramos a obra. Encontrei Freire quando estava sedenta, morrendo de sede (com aquela sede, aquela carência do sujeito colonizado, marginalizado, que ainda não tem certeza de como se libertar da prisão do *status quo*), e encontrei na obra dele (e na Malcolm X, de Fanon etc.) um jeito de matar essa sede. Encontrar uma obra que promove a nossa libertação é uma dádiva tão poderosa que, se a dádiva tem uma falha, isso não importa muito. Imagine a obra como água que contém um pouco de terra. Como estamos com sede, o orgulho não vai nos impedir de separar a terra e ser nutridos pela água. Para mim, essa experiência é muito semelhante ao jeito com que os indivíduos privilegiados encaram o uso da água no contexto do Primeiro Mundo. Quando você é privilegiado e vive num dos países mais ricos do mundo, pode desperdiçar recursos. E pode, especialmente, justificar o fato de jogar fora algo que considera impuro. Veja o que a maioria das pessoas faz com a água neste país. Muita gente compra água mineral porque considera a água de torneira impura – e é claro que essa compra é um luxo. Mesmo a nossa capacidade de considerar impura a água que sai da torneira é informada por uma perspectiva imperialista de con-

sumo. É uma expressão de luxo, e não simplesmente uma reação à condição da água. Se encararmos o consumo de água de torneira a partir de uma perspectiva global, vamos ter de falar sobre ele de outra maneira. Vamos ter de levar em conta o que a grande maioria das pessoas do mundo têm de fazer para obter água quando estão com sede. A obra do Paulo foi uma água viva para mim.

GW: Em que medida você acha que sua experiência de ser afro-americana possibilitou que você se sintonizasse com a obra de Freire?

bh: Como eu já dei a entender, fui criada numa área rural do Sul agrário, entre negros que trabalhavam a terra, e me senti intimamente ligada à discussão da vida dos agricultores na obra de Freire e sua relação com a alfabetização. Sabe, não existem livros de história que realmente contem como era difícil a política da vida cotidiana para os negros no Sul segregacionista, quando tantas pessoas não sabiam ler e frequentemente dependiam de gente racista para explicar, ler e escrever. E eu fiz parte de uma geração que aprendia essas habilidades, que tinha um acesso à educação que ainda era novo. A ênfase na educação como necessária para a libertação, que os negros afirmavam na época da escravidão e depois durante a reconstrução, informava nossa vida. E por isso a ênfase de Freire na educação como prática da liberdade fez sentido imediatamente para mim. Consciente desde a infância da necessidade da alfabetização, levei comigo para a universidade a lembrança de ler para as

peças, de escrever para as pessoas. Levei comigo as lembranças de professoras negras no sistema escolar segregado que tinham sido pedagogas críticas e tinham nos proporcionado paradigmas libertadores. Foi essa experiência precoce de uma educação libertadora na Booker T. Washington e na Crispus Attucks, as escolas negras dos meus anos de formação, que me deixou perpetuamente insatisfeita com a educação que recebi em ambientes predominantemente brancos. E foram educadores como Freire que afirmaram que as dificuldades que eu tinha com o sistema de educação bancária, com uma educação que nada tinha a ver com minha realidade social, eram uma crítica importante. Voltando à discussão do feminismo e do sexismo, quero dizer que me senti incluída em *Pedagogia do oprimido*, um dos primeiros livros de Freire que li, muito mais do que me senti incluída – em minha experiência de pessoa negra de origem rural – nos primeiros livros feministas que li, obras como *The Feminine Mystique* e *Born Female*. Nos Estados Unidos, não conversamos o suficiente sobre o modo com que a classe social molda nossa perspectiva da realidade. Visto que tantos dos primeiros livros feministas refletem um certo tipo de sensibilidade burguesa branca, essas obras não tocaram profundamente muitas mulheres negras; não porque não reconhecêssemos as experiências que todas as mulheres partilham, mas porque esses pontos em comum eram mediados por diferenças profundas em nossas realidades, criadas pelas políticas de raça e classe social.

GW: Você pode falar da relação entre a obra de Freire e o desenvolvimento de sua obra de teoria feminista e crítica social?

bh: Ao contrário das pensadoras feministas que fazem uma separação nítida entre o trabalho da pedagogia feminista e a obra e o pensamento de Paulo Freire, para mim essas duas experiências convergem. Profundamente comprometida com a pedagogia feminista, peguei fios das obras de Paulo e teci-os naquela versão de pedagogia feminista que acredito estar incorporada no meu trabalho de escritora e professora. Quero afirmar mais uma vez que foi a interseção do pensamento de Paulo com a pedagogia vivida dos muitos professores negros da minha meninice (mulheres em sua maioria) – que se viam cumprindo a missão libertadora de nos educar de maneira a nos preparar para resistir eficazmente ao racismo e à supremacia branca – que teve profundo impacto sobre o meu pensamento a respeito da arte e da prática de ensinar. Essas negras não defendiam abertamente o feminismo (se é que conheciam a palavra), mas o próprio fato de insistirem na excelência acadêmica e no pensamento crítico e aberto para as negras jovens era uma prática antissexista.

GW: Fale de modo mais específico acerca dos trabalhos que você fez influenciados por Freire.

bh: Quero dizer que escrevi *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism* quando era estudante de graduação (embora só tenha sido publicado muito depois). O livro era a manifestação concreta da minha luta

com a questão de deixar de ser objeto e passar a ser sujeito – a própria questão que Paulo tinha proposto. E agora que muitas estudiosas feministas, se não a maioria, estão dispostas a reconhecer o impacto da raça e da classe social como fatores que moldam a identidade feminina, é fácil esquecer que no começo o movimento feminista não era um ambiente que acolhia bem a luta radical das mulheres negras para teorizar sobre sua subjetividade. A obra de Freire (e de muitos outros professores) afirmava meu direito, como sujeito de resistência, de definir minha realidade. Os escritos dele me proporcionaram um meio para situar a política do racismo nos Estados Unidos dentro de um contexto global onde eu via meu destino ligado ao dos negros que lutavam em toda parte para descolonizar, transformar a sociedade. Mais que na obra de muitas pensadoras feministas burguesas brancas, na obra de Paulo havia o reconhecimento da subjetividade dos menos privilegiados, dos que têm de carregar a maior parte do peso das forças opressoras (exceto pelo fato de ele nem sempre reconhecer as realidades da opressão e da exploração distinguidas segundo os sexos). Esse ponto de vista confirmava meu desejo de trabalhar a partir de uma compreensão vivida das vidas das mulheres negras pobres. Só nos anos recentes apareceu nos Estados Unidos uma vertente de trabalho acadêmico que não vê a vida dos negros através de lentes burguesas, um trabalho acadêmico fundamentalmente radical que afirma que a experiência dos negros, das negras, pode com efeito

nos dizer mais sobre a experiência das mulheres em geral que uma análise que enfoca primeiro, sobretudo e sempre as mulheres que moram em locais privilegiados. Uma das razões pelas quais o livro *Cartas à Guiné-Bissau: registros de uma experiência em processo*, de Paulo, foi importante para meu trabalho é que se trata de um exemplo crucial de como um pensador crítico privilegiado aborda a partilha de conhecimento e recursos com os necessitados. É o Paulo num de seus momentos de sabedoria. Ele escreve:

A ajuda autêntica, não é demais insistir, é aquela em cuja prática os que nela se envolvem se ajudam mutuamente, crescendo juntos no esforço comum de conhecer a realidade que buscam transformar. Somente numa tal prática, em que os que ajudam e os que são ajudados se ajudam simultaneamente, é que o ato de ajudar não se distorce em dominação do que ajuda sobre quem é ajudado.

Na sociedade americana, onde o intelectual – e especificamente o intelectual negro – muitas vezes assimilou e traiu conceitos revolucionários pelo interesse de manter o poder da classe social, é necessário e crucial que os intelectuais negros insurgentes tenham uma ética de luta que informe seu relacionamento com aqueles negros que não tiveram acesso aos modos de saber partilhados nas situações de privilégio.

GW: Comente, por favor, sobre a disposição de Freire a aceitar críticas, especialmente de pensadoras feministas.

bb: Em boa parte da obra de Paulo há um espírito generoso, uma qualidade de mente aberta que sinto estar frequentemente ausente dos meios intelectuais e acadêmicos na sociedade norte-americana, e os círculos feministas não têm sido exceção. É claro que Paulo parece ficar mais aberto à medida que fica mais velho. Eu também, à medida que envelheço, me sinto mais fortemente comprometida com uma prática de abertura da mente, uma disposição a receber críticas, e acho que nossa experiência mais profunda do fascismo no mundo, até nos círculos chamados “liberais”, nos lembra que nossa vida, nosso trabalho, deve ser um exemplo. Nas obras de Freire dos últimos anos há muitas respostas às críticas dirigidas a seus escritos. E há aquele diálogo crítico adorável entre ele e Antonio Faundez em *Por uma pedagogia da pergunta* sobre a questão da linguagem, sobre o trabalho de Paulo na Guiné-Bissau. Aprendi com esse exemplo, aprendi ao ver sua disposição de lutar de modo não defensivo nos textos publicados, especificando suas deficiências de visão, suas mudanças de pensamento, suas novas reflexões críticas.

GW: Como foi, para você, interagir pessoalmente com Paulo Freire?

bb: Para mim, nosso encontro foi incrível; fez de mim uma estudiosa dedicada e uma camarada de Paulo para sempre. Vou lhe contar a história. Há alguns anos, Paulo foi convidado a vir à Universidade de Santa Cruz, onde eu então estudava e dava aula. Veio fazer seminários com alunos e professores do Tercei-

ro Mundo e dar uma palestra pública. Eu não tinha ouvido sequer um rumor de que ele estava vindo, embora muita gente soubesse o quanto o trabalho dele significava para mim. Então, acabei descobrindo que ele vinha, mas me disseram que todas as vagas para o seminário já estavam preenchidas. Protestei. No diálogo que se seguiu, me disseram que eu não havia sido convidada para os encontros por medo de que, levantando críticas feministas, eu atrapalhasse a discussão de questões mais importantes. Embora me tenham deixado participar quando alguém desistiu no último minuto, meu peito já estava pesado com essa tentativa sexista de controlar minha voz, de controlar o encontro. E isso, é claro, criou uma guerra dentro de mim, pois eu de fato queria interrogar Paulo Freire pessoalmente sobre o sexismo em sua obra. Então, com cortesia, eu tomei a iniciativa na reunião. No mesmo instante em que certas pessoas falaram contra o fato de eu levantar essas questões e desvalorizaram sua importância, Paulo interveio para dizer que essas questões eram cruciais e as respondeu. Nesse momento eu realmente tive amor por ele, porque ele exemplificou com atos os princípios de sua obra. Se ele tivesse tentado silenciar ou desvalorizar uma crítica feminista, muitas coisas teriam mudado para mim. E não era suficiente, para mim, que ele reconhecesse seu “sexismo”. Eu queria saber por que ele não tinha mudado esse aspecto de sua obra anterior, por que não tinha reagido a ele em seus escritos. Então, ele falou que se esforçaria mais

para falar e escrever publicamente sobre essas questões – fato que ficou claro em sua obra posterior.

GW: Você foi mais afetada pela presença dele que pela obra dele?

bh: Outro grande professor meu (embora não tenhamos nos encontrado pessoalmente) é o monge budista vietnamita Thich Nhat Hanh. E ele diz em *The Raft Is Not the Shore* que “os grandes seres humanos trazem consigo uma espécie de atmosfera santa, e, quando os procuramos, sentimos paz, sentimos amor e sentimos coragem”. Suas palavras definem adequadamente como foi para mim estar na presença do Paulo. Passei horas sozinha com ele, conversando, ouvindo música, tomando sorvete na minha lanchonete favorita. A sério, Thich Nhat Hanh ensina que uma certa atmosfera nasce ao mesmo tempo que um grande mestre. E ele diz:

Quando você [o mestre, o professor] vem e fica uma hora conosco, traz consigo essa atmosfera ... É como se trouxesse uma vela para dentro da sala. A vela está ali; você traz consigo uma espécie de zona de luz. Quando um sábio está lá e você se senta perto dele, sente luz e sente paz.

A lição que aprendi vendo Paulo incorporar na prática aquilo que descreve na teoria foi profunda. Entrou em mim, me tocou de um jeito que nenhum escrito poderia tocar e me deu coragem. Não tem sido fácil para mim fazer o trabalho que faço e me situar na academia (ultimamente sinto que se tornou

quase impossível), mas a gente se inspira a perseverar vendo o exemplo dos outros. A presença de Freire me inspirou. Não que eu não visse um comportamento sexista da parte dele; mas essas contradições são abraçadas como parte do processo de aprendizado, parte daquilo que a pessoa luta para mudar – e essa luta, muitas vezes, leva tempo.

GW: Você tem mais alguma coisa a dizer sobre a resposta de Freire à crítica feminista?

bh: Acho importante e significativo que apesar das críticas feministas à sua obra, frequentemente ásperas, Paulo reconheça que tem um papel a desempenhar nos movimentos feministas. Ele declara isso em *Por uma pedagogia da pergunta*:

Se as mulheres forem críticas, terão que aceitar nossa contribuição como homens, assim como os trabalhadores têm que aceitar nossa contribuição como intelectuais, porque é um dever e um direito que eu tenho de participar da transformação da sociedade. Assim, se as mulheres devem ter a principal responsabilidade em sua luta, elas têm de saber que essa luta também é nossa, isto é, daqueles homens que não aceitam a posição machista no mundo. O mesmo se dá com o racismo. Enquanto homem branco, *aparentemente* – porque sempre digo que não tenho muita certeza da minha branquidão –, a questão é saber se eu estou, realmente, contra o racismo de forma radical. Se estou, então tenho o dever e o direito de lutar com o povo negro contra o racismo.

GW: Freire continua influenciando a sua obra? Em seus últimos trabalhos, você não o menciona com tanta constância quanto nos primeiros livros.

bh: Embora eu talvez não cite Freire com tanta frequência, ele ainda me ensina. Quando li *Por uma pedagogia da pergunta*, bem numa época em que tinha começado a fazer reflexões críticas sobre o povo negro e o exílio, havia ali tantas coisas sobre a experiência do exílio que me ajudaram. E o livro me empolgou. Tinha a qualidade daquele diálogo que é um verdadeiro gesto de amor, de que Paulo fala em outras obras. Assim, foi lendo esse livro que decidi que seria útil fazer um trabalho dialógico com o filósofo Cornel West. Fizemos o que Paulo chama de um “livro-diálogo”, *Breaking Bread*. É claro que meu grande desejo é fazer um livro desses com o Paulo. Além disso, já faz algum tempo que venho trabalhando nuns ensaios sobre a morte e o morrer, particularmente os modos afro-americanos de morrer. Então, por uma incrível coincidência, estava procurando uma epígrafe para esse trabalho e encontrei estas passagens belíssimas de Paulo, que refletem com tamanha intimidade a minha visão de mundo que foi como se, para usar uma velha frase do Sul dos Estados Unidos, “minha língua estivesse na boca do meu amigo”. Ele escreve:

Gosto de viver, de viver minha vida intensamente. Sou o tipo de pessoa que ama apaixonadamente a vida. É claro que um dia vou morrer; mas tenho a

impressão de que, quando morrer, também vou morrer intensamente. Vou morrer experimentando intensamente comigo mesmo. Por isso, vou morrer com um anseio imenso pela vida, pois é assim que tenho vivido.

GW: Isso! Ouço você falando essas mesmas palavras. Algum último comentário?

bh: Somente que as palavras parecem não ser boas o suficiente para evocar tudo o que aprendi com Paulo. Nosso encontro teve aquela qualidade de doçura que continua, que perdura por toda a vida; mesmo que você nunca mais fale com a pessoa, nunca mais lhe veja o rosto, sempre pode voltar, em seu coração, àquele momento em que vocês estiveram juntos e ser renovada – é uma solidariedade profunda.

A teoria como prática libertadora

Cheguei à teoria porque estava machucada – a dor dentro de mim era tão intensa que eu não conseguiria continuar vivendo. Cheguei à teoria desesperada, querendo compreender – apreender o que estava acontecendo ao redor e dentro de mim. Mais importante, queria fazer a dor ir embora. Vi na teoria, na época, um local de cura.

Cheguei à teoria jovem, quando ainda era criança. Em *The Significance of Theory*, Terry Eagleton diz:

As crianças são os melhores teóricos, pois não receberam a educação que nos leva a aceitar nossas práticas sociais rotineiras como “naturais” e, por isso, insistem em fazer as perguntas mais constrangedoramente gerais e universais, encarando-as com um maravilhamento que nós, adultos, há muito esquecemos. Uma vez que ainda não entendem nossas práticas sociais como inevitáveis, não veem por que não poderíamos fazer as coisas de outra maneira.

Sempre que, na infância, eu tentava levar as pessoas ao meu redor a fazer as coisas de outra maneira, a olhar o mundo de outra forma, usando a teoria como intervenção, como meio de desafiar o *status quo*, eu era castigada. Lem-

bro-me de, ainda muito nova, tentar explicar à Mamãe por que me parecia altamente injusto que o Papai, esse homem que quase não falava comigo, tivesse o direito de me disciplinar, de me castigar fisicamente com cintadas. A resposta dela foi dizer que eu estava perdendo o juízo e precisava ser castigada com mais frequência.

Imagine, por favor, esse jovem casal negro que batalhava antes de tudo para realizar a norma patriarcal (de a mulher ficar em casa tomando conta do lar e dos filhos enquanto o homem trabalhava fora) embora esse arranjo significasse que, economicamente, eles sempre viveriam com menos. Tente imaginar como era a vida para eles, cada qual trabalhando duro o dia inteiro, lutando para sustentar os sete filhos e tendo de lidar com essa criança incansável que, com um brilho no olhar, questionava, ousava desafiar a autoridade masculina, se rebelava contra a própria norma patriarcal que eles tanto tentavam institucionalizar.

Eles deviam ter a impressão de que um monstro havia aparecido entre eles na forma e no corpo de uma criança – uma figurinha demoníaca que ameaçava subverter e minar tudo o que eles buscavam construir. Não admira, então, que a reação deles fosse a de reprimir, conter, punir. Não admira que a Mamãe volta e meia me dissesse, irritada e frustrada: “Não sei de onde você veio, mas bem que eu gostaria de mandá-la de volta para lá!”

Imagine também, por favor, minha dor de infância. Eu não me sentia realmente ligada a essa gente estranha, a esses familiares que não só não conseguiam entender minha visão de mundo como também sequer queriam ouvir falar dela. Na infância, eu não sabia de onde tinha vindo. E,

quando eu não estava tentando desesperadamente fazer parte dessa comunidade familiar que dava a impressão de nunca me aceitar nem me querer, estava buscando desesperadamente descobrir onde eu me encaixava. Estava buscando desesperadamente encontrar o caminho para casa. Como eu invejava a Dorothy de *O Mágico de Oz*, que pôde viajar entre seus piores medos e pesadelos para no fim descobrir que “não há lugar como o lar”. Vivendo na infância sem ter a sensação de um lar, encontrei um refúgio na “teorização”, em entender o que estava acontecendo. Encontrei um lugar onde eu podia imaginar futuros possíveis, um lugar onde a vida podia ser diferente. Essa experiência “vívida” de pensamento crítico, de reflexão e análise se tornou um lugar onde eu trabalhava para explicar a mágoa e fazê-la ir embora. Fundamentalmente, essa experiência me ensinou que a teoria pode ser um lugar de cura.

Na introdução ao livro *Prisoners of Childhood*, a psicanalista Alice Miller conta que foi sua luta pessoal para se recuperar dos ferimentos da infância que a levou a repensar e a teorizar de novo as doutrinas prevalecentes do pensamento social e crítico acerca do sentido da dor de infância, dos maus-tratos às crianças. Na vida adulta, por meio de sua prática, ela sentiu a teoria como um lugar de cura. Significativamente, teve de se imaginar no espaço da infância, de olhar de novo as coisas a partir dessa perspectiva, de lembrar “informações cruciais, respostas a perguntas que haviam continuado sem resposta ao longo de todo o [seu] estudo de filosofia e psicanálise”. Quando nossa experiência vívida da teorização está fundamentalmente ligada a processos de autorrecuperação, de libertação coletiva, não

existe brecha entre a teoria e a prática. Com efeito, o que essa experiência mais evidencia é o elo entre as duas – um processo que, em última análise, é recíproco, onde uma capacita a outra.

A teoria não é intrinsecamente curativa, libertadora e revolucionária. Só cumpre essa função quando lhe pedimos que o faça e dirigimos nossa teorização para esse fim. Quando era criança, é certo que eu não chamava de “teorização” os processos de pensamento e crítica em que me envolvia. Mas, como afirmei em *Feminist Theory: From Margin to Center*, a posse de um termo não dá existência a um processo ou prática; do mesmo modo, uma pessoa pode praticar a teorização sem jamais conhecer/possuir o termo, assim como podemos viver e atuar na resistência feminista sem jamais usar a palavra “feminismo”.

Muitas vezes, as pessoas que empregam livremente certos termos – como “teoria” ou “feminismo” – não são necessariamente praticantes cujos hábitos de ser e de viver incorporam a ação, a prática de teorizar ou se engajar na luta feminista. Com efeito, o ato privilegiado de nomear muitas vezes abre aos poderosos o acesso a modos de comunicação e os habilita a projetar uma interpretação, uma definição, uma descrição de seu trabalho e de seus atos que pode não ser exata, pode esconder o que realmente está acontecendo. O ensaio “Producing Sex, Theory, and Culture: Gay/Straight Re-Mappings in Contemporary Feminism” (em *Conflicts in Feminism*), de Katie King, faz uma discussão muito útil do modo pelo qual a produção acadêmica de teoria feminista formulada num ambiente hierárquico muitas vezes habilita certas mulheres de alto *status* e

visibilidade, particularmente as brancas, a se apoiar nos trabalhos de pensadoras feministas que podem ter menos *status* ou *status* nenhum, menos visibilidade ou visibilidade nenhuma, sem reconhecer as fontes. King discute o modo pelo qual os trabalhos são confiscados e o modo com que as leitoras frequentemente atribuem certas ideias a uma acadêmica/pensadora feminista bem conhecida, mesmo que essa pessoa tenha citado em sua obra que está construindo em cima de ideias obtidas em fontes menos conhecidas. Enfocando particularmente a obra da teórica Chela Sandoval, de origem mexicana, King afirma: “Os trabalhos de Sandoval só foram publicados esporádica e excentricamente, mas seus manuscritos não publicados em circulação são muito mais citados e frequentemente roubados, embora seu raio de influência raras vezes seja compreendido.” Embora King corra o risco de se pôr no papel de babá quando assume retoricamente a postura de autoridade feminista, determinando o raio e a amplitude da influência de Sandoval, o ponto crítico que ela pretende enfatizar é que a produção da teoria feminista é um fenômeno complexo, que raras vezes é tão individual quanto parece e geralmente nasce de um envolvimento com fontes coletivas. Ecoando teóricas feministas, especialmente mulheres de cor que trabalharam com perseverança para resistir à construção de fronteiras críticas restritivas dentro do pensamento feminista, King nos encoraja a ter um ponto de vista expansivo sobre o processo de teorização.

A reflexão crítica sobre a produção contemporânea da teoria feminista mostra com clareza que o distanciamento em relação às primeiras conceituações da teoria feminista

(que insistiam em que ela era mais eficaz quando estimulava e capacitava a prática feminista) começa a ocorrer ou pelo menos se torna mais óbvio com a segregação e a institucionalização do processo de teorização feminista na academia, com a atribuição de privilégio ao pensamento/teoria feminista escrito em detrimento das narrativas orais. Concomitantemente, os esforços das mulheres negras e de cor para desafiar e desconstruir a categoria “mulher” – a insistência em reconhecer que o sexo não é o único fator que determina as construções de feminilidade – foram uma intervenção crítica que produziu uma revolução profunda no pensamento feminista e realmente questionou e perturbou a teoria feminista hegemônica produzida principalmente por acadêmicas, brancas em sua maioria.

No rastro dessa perturbação, o ataque à supremacia branca manifestada na aliança entre as acadêmicas brancas e seus colegas brancos parece ter-se formado e crescido em torno de esforços comuns para formular e impor padrões de avaliação crítica que fossem usados para definir o que é teoria e o que não é. Esses padrões frequentemente produziram o confisco e/ou a desvalorização dos trabalhos que não se “encaixavam”, que de repente foram considerados não teóricos – ou não suficientemente teóricos. Em alguns ambientes, parece haver uma ligação direta entre o fato de as acadêmicas feministas brancas acolherem obras e teorias críticas de homens brancos e o fato de deixarem de respeitar e valorizar plenamente as ideias críticas e as propostas teóricas de mulheres negras ou de cor.

Os trabalhos de mulheres de cor e de grupos marginalizados de mulheres brancas (lésbicas e radicais sexuais, por

exemplo), especialmente quando escritos num estilo que os torna acessíveis a um público leitor amplo, são frequentemente deslegitimizados nos círculos acadêmicos, mesmo que esses trabalhos possibilitem e promovam a prática feminista. Embora sejam frequentemente roubados pelos próprios indivíduos que estabelecem os padrões críticos restritivos, são esses trabalhos que esses indivíduos mais afirmam não serem teóricos. Claramente, um dos usos que esses indivíduos fazem da teoria é instrumental. Usam-na para criar hierarquias de pensamento desnecessárias e concorrentes que endossam as políticas de dominação na medida em que designam certas obras como inferiores ou superiores, mais dignas de atenção ou menos. King sublinha que “a teoria encontra usos diferentes em lugares diferentes”. É evidente que um dos muitos usos da teoria no ambiente acadêmico é a produção de uma hierarquia de classes intelectuais onde as únicas obras consideradas realmente teóricas são as altamente abstratas, escritas em jargão, difíceis de ler e com referências obscuras. Em “A Conversation about Race and Class”, de Childers e hooks (também publicada em *Conflicts in Feminism*), a crítica literária Mary Childers declara ser altamente paradoxal que “um certo tipo de desempenho teórico que só pode ser entendido por um círculo mínimo de pessoas” tenha passado a ser visto como representativo de toda a produção crítica passível de ser reconhecida como “teoria” nos círculos acadêmicos. É especialmente paradoxal que isso aconteça com a teoria feminista. E é fácil imaginar lugares diferentes, espaços fora da troca acadêmica, onde uma teoria desse tipo seria considerada não somente inútil como também reacionária

do ponto de vista político, uma espécie de prática narcisista e autocomplacente que, em geral, procura criar uma brecha entre a teoria e a prática para perpetuar o elitismo de classe. Existem tantos contextos neste país em que a palavra escrita tem um significado visual mínimo, onde pessoas que não sabem ler nem escrever não encontram utilidade para nenhuma teoria publicada, seja ela lúcida ou opaca. Por isso, nenhuma teoria que não possa ser comunicada numa conversa cotidiana pode ser usada para educar o público.

Imagine a mudança que aconteceu dentro dos movimentos feministas quando as estudantes, mulheres em sua maioria, entraram nas aulas de Estudos da Mulher e leram o que lhes diziam ser teoria feminista, mas descobriram que aquilo que liam não tinha sentido, não podia ser entendido ou, quando era entendido, não tinha ligação nenhuma com as realidades “vivas” fora da sala de aula. Como ativistas feministas, podemos nos perguntar para que serve uma teoria feminista que agride as psiques frágeis de mulheres que lutam para sacudir o jugo opressivo do patriarcado. Podemos nos perguntar para que serve uma teoria feminista que literalmente as espanca, as expulsa trôpegas e de olhos vidrados do contexto da sala de aula, sentindo-se humilhadas, sentindo-se como se estivessem de pé numa sala ou num quarto em algum lugar, nuas, na presença de alguém que as seduziu ou vai seduzi-las, alguém que as sujeita a um processo de interação humilhante, que as despoja do sentido do seu valor. Evidentemente, uma teoria feminista que faz isso pode funcionar para legitimar os Estudos da Mulher e os Estudos Feministas aos

olhos do patriarcado dominante, mas solapa e subverte os movimentos feministas. Talvez seja a existência dessa teoria feminista mais altamente visível que nos compele a falar do abismo entre a teoria e a prática. Pois o objetivo dessa teoria é, de fato, o de dividir, separar, excluir, manter à distância. E, uma vez que essa teoria continua sendo usada para silenciar, censurar e desvalorizar várias vozes teóricas feministas, não podemos simplesmente ignorá-la. Por outro lado, apesar de ser utilizada como instrumento de dominação, ela também pode conter importantes ideias, pensamentos e visões que, se fossem usados de modo diferente, poderiam ter uma função de cura e libertação. Entretanto, não podemos ignorar os perigos que ela representa para a luta feminista, que deve ter suas raízes numa teoria que informe, molde e possibilite a prática feminista.

Dentro dos círculos feministas, muitas mulheres, reagindo à teoria feminista hegemônica que não fala claramente conosco, passaram a atacar toda teoria e, em consequência, a promover ainda mais a falsa dicotomia entre teoria e prática. Assim, entram em conluio com aquelas a quem se opõem. Interiorizando o falso pressuposto de que a teoria não é uma prática social, elas promovem, dentro dos círculos feministas, a formação de uma hierarquia potencialmente opressora onde toda ação concreta é vista como mais importante que qualquer teoria escrita ou falada. Recentemente, fui a uma reunião onde estavam presentes principalmente mulheres negras. Aí discutimos se os líderes negros homens, como Martin Luther King e Malcolm X, devem ou não ser sujeitos a críticas feministas que questionem vigorosamente a posição deles diante dos

assuntos de gênero. A discussão toda durou menos de duas horas. Quando estava terminando, uma negra que estivera em silêncio disse que não estava interessada em toda aquela teoria e retórica, toda aquela falação; que estava mais interessada na ação, em fazer algo, e estava simplesmente “cansada” da falação.

A reação dessa mulher me perturbou: é uma reação que conheço muito bem. Talvez, na vida cotidiana, essa pessoa habite um mundo diferente do meu. No mundo em que vivo meu dia a dia, há poucas ocasiões em que pensadoras negras ou de cor se juntam para debater com rigor questões de raça, gênero, classe social e sexualidade. Por isso, eu não sabia qual era o ponto de partida dela quando disse que a discussão que estávamos tendo era comum, comum a ponto de ser algo que poderíamos dispensar ou de que não precisávamos. Senti que estávamos engajadas num processo de diálogo crítico e de teorização que há muito tempo era tabu. Logo, do meu ponto de vista nós estávamos mapeando novas jornadas, tomando posse, como mulheres negras, de um território intelectual onde poderíamos começar a construção coletiva da teoria feminista.

Em muitos contextos negros, assisti à rejeição dos intelectuais, ao rebaixamento da teoria, e fiquei calada. Acabei percebendo que o silêncio é um ato de cumplicidade que ajuda a perpetuar a ideia de que podemos nos engajar na libertação negra revolucionária e na luta feminista sem a teoria. Como muitos intelectuais negros insurgentes, cujo trabalho intelectual e cujo ensino se dão num contexto predominantemente branco, gosto muito de me engajar com um grupo coletivo de gente negra. Por isso, quando

estou ali, não quero agitar o ambiente nem me separar do grupo por discordar dele. Nesses contextos, quando o trabalho dos intelectuais é desvalorizado, no passado eu quase nunca contestava os pressupostos prevaletentes nem falava afirmativamente ou entusiasmada sobre o processo intelectual. Tinha medo de que, se assumisse uma posição que insistia no valor do trabalho intelectual, da teoria em particular, ou se simplesmente afirmasse que pensava ser importante ler muito, eu corresse o risco de ser vista como pretensiosa ou mandona. Muitas vezes, fiquei em silêncio.

Esses riscos ao ego hoje parecem banais quando comparados às crises que enfrentamos como afro-americanos, com nossa necessidade premente de reavivar e manter acesa a chama da luta pela libertação negra. Na reunião que mencionei, tive coragem de falar. Respondendo à afirmativa de que estávamos perdendo nosso tempo falando, eu disse que via nossas palavras como uma ação, que nosso esforço coletivo de discutir questões de gênero e negritude sem censura era uma prática subversiva. Muitas questões que continuamos confrontando como negros – baixa autoestima, intensificação do niilismo e do desespero, raiva e violência reprimidas que destroem nosso bem-estar físico e psicológico – não podem ser resolvidas por estratégias de sobrevivência que deram certo no passado. Insisti em que precisávamos de novas teorias arraigadas na tentativa de compreender tanto a natureza da nossa situação atual quanto os meios pelos quais podemos nos engajar coletivamente numa resistência capaz de transformar nossa realidade. Entretanto, não fui tão rigorosa e insistente quanto seria num ambiente diferente, no meu esforço para enfati-

zar a importância do trabalho intelectual, da produção teórica como uma prática social que pode ser libertadora. Embora não estivesse com medo de falar, não queria ser vista como a “estraga-prazeres” que desfaz a doce sensação coletiva de solidariedade na negritude. Esse medo me lembrou de como era, mais de dez anos atrás, estar nos contextos feministas e fazer perguntas sobre a teoria e a prática, particularmente sobre questões de raça e racismo que eram consideradas capazes de romper a irmandade e a solidariedade femininas.

Parecia paradoxal que, numa reunião convocada para honrar Martin Luther King, que tantas vezes tivera coragem de falar e agir resistindo ao *status quo*, algumas mulheres negras ainda negassem nosso direito de nos engajar em diálogos e debates políticos de oposição, especialmente diante do fato de que essa ocorrência não é habitual nas comunidades negras. Por que aquelas mulheres negras sentiam a necessidade de policiar umas às outras, de negar às outras um espaço dentro da negritude onde pudéssemos falar de teoria sem sentir vergonha? Por que, quando tínhamos a oportunidade de celebrar juntas o poder de um pensador crítico negro que teve coragem de se pôr à parte, por que essa ansiedade de reprimir qualquer ponto de vista que desse a entender que podíamos aprender coletivamente com as ideias e visões de intelectuais/teóricas negras insurgentes, que pela própria natureza do trabalho que fazem estão necessariamente rompendo o estereótipo que nos faria crer que a “verdadeira” mulher negra é sempre aquela que fala visceralmente, que prefere o concreto ao abstrato, o material ao teórico?

Infinitas vezes, os esforços das mulheres negras para falar, quebrar o silêncio e engajar-se em debates políticos progressistas radicais enfrentam oposição. Há um elo entre a imposição de silêncio que experimentamos, a censura e o anti-intelectualismo em contextos predominantemente negros que deveriam ser um lugar de apoio (como um espaço onde só há mulheres negras), e aquela imposição de silêncio que ocorre em instituições onde se diz às mulheres negras e de cor que elas não podem ser plenamente ouvidas ou escutadas porque seus trabalhos não são suficientemente teóricos. Em “Travelling Theory: Cultural Politics of Race and Representation”, o crítico cultural Kobena Mercer nos lembra que a negritude é complexa e multifacetada e que os negros podem ser inseridos numa política reacionária e antidemocrática. Assim como alguns acadêmicos de elite cujas teorias da “negritude” a transformam num território crítico onde só uns poucos escolhidos podem entrar – acadêmicos que usam os trabalhos teóricos sobre a raça como meio para afirmar sua autoridade sobre a experiência dos negros, negando o acesso democrático ao processo de construção teórica – ameaçam a luta pela libertação coletiva dos negros, aqueles entre nós que promovem o anti-intelectualismo, declarando que toda teoria é inútil, fazem a mesma coisa. Reforçando a ideia de uma cisão entre a teoria e a prática ou criando essa cisão, ambos os grupos negam o poder da educação libertadora para a consciência crítica, perpetuando assim condições que reforçam nossa exploração e repressão coletivas.

Há pouco tempo, fui lembrada desse perigoso anti-intelectualismo quando concordei em participar de um pro-

grama de rádio com um grupo de negras e negros para discutir *The Blackman's Guide to Understanding the Black-woman*, de Shahrazad Ali. Todos os que falaram, um após o outro, expressaram desprezo pelo trabalho intelectual e se colocaram contra todo apelo em favor da produção teórica. Uma negra insistiu veementemente em que “não precisamos de teoria nenhuma”. O livro de Ali, embora escrito em linguagem simples, num estilo que faz um uso interessante do vernáculo dos negros, tem uma base teórica. Está radicado em teorias do patriarcado (a crença essencialista e sexista de que a dominação do sexo feminino pelo masculino é “natural”, por exemplo), teorias de que a misoginia é a única reação possível dos homens negros diante de qualquer tentativa de plena autoatualização feminina. Muitos nacionalistas negros abraçam com avidez a teoria e o pensamento críticos como armas necessárias na luta contra a supremacia branca, mas de repente perdem a noção de que a teoria é importante quando o assunto é gênero, é a análise do sexismo e da opressão sexista nos modos particulares e específicos com que ele se manifesta na experiência dos negros. A discussão do livro de Ali é um dos muitos exemplos possíveis que ilustram o modo pelo qual o desprezo e a desconsideração pela teoria solapam a luta coletiva de resistência à opressão e à exploração.

Dentro dos movimentos feministas revolucionários, dentro das lutas revolucionárias pela libertação dos negros, temos de reivindicar continuamente a teoria como uma prática necessária dentro de uma estrutura holística de ativismo libertador. Não basta chamar a atenção para os modos pelos quais a teoria é mal usada. Não basta criticar o

uso conservador, e às vezes reacionário, que algumas acadêmicas fazem da teoria feminista. Temos de trabalhar ativamente para chamar a atenção para a importância de criar uma teoria capaz de promover movimentos feministas renovados, destacando especialmente aquelas teorias que procuram intensificar a oposição do feminismo ao sexismo e à opressão sexista. Fazendo isso, nós necessariamente celebramos e valorizamos teorias que podem ser, e são, partilhadas não só na forma escrita, mas também na forma oral.

Refletindo sobre meus próprios trabalhos de teoria feminista, percebo que o texto escrito – a conversa teórica – é mais significativo quando convida as leitoras a se engajar na reflexão crítica e na prática do feminismo. Para mim, essa teoria nasce do concreto, de meus esforços para entender as experiências da vida cotidiana, de meus esforços para intervir criticamente na minha vida e na vida de outras pessoas. Isso, para mim, é o que torna possível a transformação feminista. Se o testemunho pessoal, a experiência pessoal, é um terreno tão fértil para a produção de uma teoria feminista libertadora, é porque geralmente constitui a base da nossa teorização. Enquanto trabalhamos para resolver as questões mais prementes da nossa vida cotidiana (nossa necessidade de alfabetização, o fim da violência contra mulheres e crianças, a saúde da mulher, seus direitos reprodutivos e a liberdade sexual, para citar algumas), nos engajamos num processo crítico de teorização que nos capacita e fortalece. Continuo espantada com o fato de haver tanta produção de textos feministas mas de somente uma parte muito pequena da teoria feminista procurar falar com mulheres, homens e crianças a respeito de como

podemos transformar nossa vida mediante uma conversão à prática feminista. Onde encontrar um corpo teórico feminista cujo objetivo seja ajudar os indivíduos a integrar o pensamento e a prática feministas em sua vida cotidiana? Que teoria feminista, por exemplo, tem o objetivo de auxiliar os esforços das mulheres que vivem em lares sexistas para produzir uma mudança feminista?

Sabemos que, nos Estados Unidos, muitos indivíduos usaram o pensamento feminista para educar-se de um modo que lhes permitiu transformar sua vida. Costumo criticar o feminismo baseado num estilo de vida determinado, pois temo que qualquer processo de transformação feminista que busque mudar a sociedade seja facilmente cooptado se não estiver radicado num compromisso político com um movimento feminista de massas. No patriarcado capitalista da supremacia branca, já assistimos à mercantilização do pensamento feminista (assim como assistimos à mercantilização da negritude) de um jeito tal que dá a impressão de que alguém pode participar do “bem” que esses movimentos produzem sem ter de se comprometer com uma política e uma prática transformadoras. Nesta cultura capitalista, o feminismo e a teoria feminista rapidamente se transformam numa mercadoria que só os privilegiados podem comprar. Esse processo de mercantilização é perturbado e subvertido quando, na qualidade de ativistas feministas, afirmamos nosso compromisso com um movimento feminista politizado e revolucionário que tem como objetivo central a transformação da sociedade. Desse ponto de partida, automaticamente pensamos em criar uma teoria que fale com o público o mais amplo possível. Já

escrevi em outros textos, e disse em inúmeras palestras e conversas, que minhas decisões sobre o estilo de redação, o fato de eu não usar os formatos acadêmicos convencionais, são decisões políticas motivadas pelo desejo de incluir, de alcançar tantos leitores quanto possível no maior número possível de situações. Essa decisão teve consequências positivas e negativas. Os estudantes de várias instituições acadêmicas reclamam que não podem incluir minhas obras como leituras obrigatórias para os exames de conclusão de curso porque seus professores não as consideram suficientemente eruditas. Todos nós que criamos teorias e escritos feministas num ambiente acadêmico onde somos continuamente avaliadas sabemos que os textos considerados “não eruditos” e “não teóricos” podem nos impedir de receber o reconhecimento e a consideração que merecemos.

Mas, na minha vida, essas reações negativas parecem insignificantes em comparação com as reações maciçamente positivas à minha obra tanto dentro quanto fora da academia. Há pouco tempo, recebi uma série de cartas de presidiários negros que leram meus livros e queriam me dizer que estão trabalhando para desaprender o sexismo. Numa carta, o escritor se gabou, afetuosamente, de ter transformado meu nome numa “palavra que todos conhecem na penitenciária”. Esses homens falam de uma reflexão crítica solitária, de usar essa obra feminista para compreender as implicações do patriarcado como força que molda sua identidade e sua ideia de masculinidade. Depois de receber uma poderosa resposta crítica de um desses homens negros ao meu livro *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics*, fechei os olhos e tentei visualizar essa obra

sendo lida, estudada e comentada num ambiente de penitenciária. Uma vez que o ambiente que mais me fez comentários críticos sobre o estudo da minha obra é geralmente acadêmico, partilho esse fato com vocês não para me vangloriar nem por falta de modéstia, mas para testemunhar, para que vocês saibam a partir da minha experiência pessoal que toda a nossa teoria feminista que tem o objetivo de transformar a consciência, que realmente quer falar com um público diversificado, funciona: não é uma fantasia ingênua.

Em palestras mais recentes, falei de como me sinto “abençoada” pelo fato de minha obra ser afirmada desse modo, por estar entre as teóricas feministas cujo trabalho cruza as falsas fronteiras e atua como catalisador da mudança social. No começo, houve muitas vezes em que minha obra foi sujeita a formas de rejeição e desvalorização que criaram um desespero profundo dentro de mim. Acho que esse desespero foi sentido por toda teórica/pensadora negra ou de cor cuja obra é de oposição e nada contra a corrente. Michele Wallace, por exemplo, escreveu de modo emocionante na introdução à reedição de *Black Macho and the Myth of the Superwoman* que ficou arrasada e por algum tempo foi silenciada pelas reações críticas negativas a seus primeiros trabalhos.

Sou grata por estar aqui e testemunhar que, se nos ativermos à crença de que o pensamento feminista deve ser partilhado com todos, quer por meio da fala, quer da escrita, e criarmos teorias tendo em mente esse programa, poderemos promover um movimento feminista do qual as pessoas vão querer – ansiar por – participar. Partilho o

pensamento e a prática feministas onde quer que eu esteja. Quando me pedem que eu fale num contexto universitário, procuro outros contextos ou colaboro com os que me procuram para poder dar a qualquer pessoa as riquezas do pensamento feminista. Às vezes, os contextos surgem espontaneamente. Num restaurante do Sul, por exemplo, cujos donos são negros, me sentei durante horas com um grupo diversificado de negras e negros de várias classes sociais discutindo questões de raça, gênero e classe. Alguns tinham formação universitária, outros não. Tivemos uma discussão acalorada sobre o aborto, debatendo se as negras devem, ou não, ter o direito de escolher. Vários negros presentes, afrocêntricos, afirmavam que a escolha deve ser tanto do homem quanto da mulher. Uma das negras feministas presentes, diretora de uma clínica de saúde feminina, falou de modo eloquente e convincente sobre o direito da mulher de escolher.

Durante essa discussão acalorada, uma das negras presentes, que havia ficado em silêncio por bastante tempo, hesitando antes de entrar na conversa porque não sabia com certeza se seria capaz de comunicar a complexidade do seu pensamento no modo de falar dos negros (de tal modo que nós, os ouvintes, a escutássemos e compreendêssemos, e não zombássemos de suas palavras), encontrou sua voz. Quando eu estava indo embora, essa irmã se aproximou, me pegou firmemente pelas duas mãos e me agradeceu pela discussão. Como prefácio a suas palavras de gratidão, confidenciou que a conversa não só lhe permitira dar voz a sentimentos e ideias que ela sempre “guardara” para si como também, usando a voz, ela conseguira criar

um espaço para que ela e o parceiro mudassem o pensamento e a ação. Disse isso diretamente, veementemente, quando estávamos cara a cara. Segurava minhas mãos e repetia: “Tinha uma dor tão grande dentro de mim.” Agradeceu porque nosso encontro, nossa teorização sobre a raça, o gênero e a sexualidade, naquela tarde, havia aliviado sua dor. Testemunhou que sentiu a dor ir embora, sentiu uma cura acontecendo dentro dela. Segurando minhas mãos, com o corpo colado ao meu, olhos nos olhos, ela me permitiu partilhar, empaticamente, o calor daquela cura. Queria que eu testemunhasse, ouvisse novamente tanto o nome da sua dor quanto o poder que surgiu quando sentiu a dor ir embora.

Não é fácil dar nome à nossa dor, torná-la lugar de teorização. Patricia Williams, no ensaio “On Being the Object of Property” (em *The Alchemy of Race and Rights*), escreve que até aqueles entre nós que são “conscientes” são obrigados a sentir a dor engendrada por todas as formas de dominação (homofobia, exploração de classe, racismo, sexismo, imperialismo).

Há momentos na minha vida em que parece que perdi uma parte de mim. Há dias em que me sinto tão invisível que não consigo lembrar em que dia da semana estamos, em que me sinto tão manipulada que não consigo lembrar meu próprio nome, em que me sinto tão perdida e com tanta raiva que não consigo dizer uma palavra bem-educada às pessoas que mais me amam. É nesses momentos que vislumbro meu reflexo na vitrine de uma loja e me surpreendo ao ver uma pessoa inteira me olhando de lá. ... Nesses momentos, tenho de

fechar os olhos e lembrar de mim mesma, desenhar uma figura interna que seja inteira e bem-acabada.

Não é fácil dar nome à nossa dor, teorizar a partir desse lugar.

Sou grata às muitas mulheres e homens que ousam criar teoria a partir do lugar da dor e da luta, que expõem corajosamente suas feridas para nos oferecer sua experiência como mestra e guia, como meio para mapear novas jornadas teóricas. O trabalho delas é libertador. Além de nos permitir lembrar de nós mesmos e nos recuperar, ele nos provoca e desafia a renovar nosso compromisso com uma luta feminista ativa e inclusiva. Ainda temos de fazer uma revolução feminista no plano coletivo. Sou grata porque, como pensadoras/teóricas feministas, estamos coletivamente em busca de meios para fazer esse movimento acontecer. Nossa busca nos leva de volta onde tudo começou, àquele momento em que uma mulher ou uma criança, que talvez se imaginasse completamente sozinha, começou uma revolta feminista, começou a dar nome à sua prática – começou, enfim, a formular uma teoria a partir da experiência vivida. Imaginemos que essa mulher, ou criança, estava sofrendo a dor do sexismo e da opressão sexista e queria que a dor fosse embora. Sou grata por poder ser uma testemunha, declarando que podemos criar uma teoria feminista, uma prática feminista, um movimento feminista revolucionário capaz de se dirigir diretamente à dor que está dentro das pessoas e oferecer-lhes palavras de cura, estratégias de cura, uma teoria da cura. Não há ninguém entre nós que não sentiu a dor do sexismo e da opressão sexista, a angústia

que a dominação masculina pode criar na vida cotidiana, a infelicidade e o sofrimento profundos e inesgotáveis.

Mari Matsuda nos disse que “nos contam a mentira de que na guerra não existe dor” e que o patriarcado torna essa dor possível. Catharine MacKinnon nos lembra de que “há certas coisas que sabemos na nossa vida e cujo conhecimento nós vivemos, além de qualquer teoria que já tenha sido teorizada”. Fazer essa teoria é o nosso desafio. Em sua produção jaz a esperança da nossa libertação; em sua produção jaz a possibilidade de darmos nome a toda a nossa dor – de fazer toda a nossa dor ir embora. Se criarmos teorias feministas e movimentos feministas que falem com essa dor, não teremos dificuldade para construir uma luta feminista de resistência com base nas massas. Não haverá brecha entre a teoria feminista e a prática feminista.

Essencialismo e experiência

As mulheres negras individuais engajadas no movimento feminista, escrevendo teoria feminista, persistiram em nossos esforços para desconstruir a categoria “mulher” e defenderam a ideia de que o gênero não é o único determinante da identidade feminina. O sucesso desse esforço pode ser avaliado não somente pelo quanto as estudiosas feministas confrontaram questões de raça e racismo, mas também pelos novos estudos que examinam o entrelaçamento de raça e gênero. Muitas vezes se esquece que a esperança não era somente que as estudiosas e ativistas feministas enfocassem a raça e o gênero, mas também que o fizessem de maneira a não endossar as hierarquias opressivas convencionais. Em particular, para a construção de um movimento feminista com base nas massas, considerava-se crucial que a teoria não fosse escrita de modo a eliminar e excluir ainda mais as mulheres negras e as mulheres de cor, ou, pior ainda, a nos incluir em posições subordinadas. Infelizmente, boa parte dos estudos feministas frustra essas esperanças, sobretudo porque os críticos não chegam a questionar o lugar desde onde levantam sua voz, supondo, como hoje é moda fazer, que não há necessidade de questionar se a perspectiva a partir da qual escrevem é infor-

mada por um pensamento racista e sexista, especificamente no que se refere à maneira com que as feministas percebem as mulheres negras e as mulheres de cor.

Esse problema dos estudos feministas que enfocam a raça e o gênero me chamou particularmente a atenção quando li *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference*, de Diana Fuss. Intrigada pela discussão de Fuss a respeito dos debates atuais sobre o essencialismo e pelo modo com que ela problematiza a questão, minha curiosidade intelectual despertou. Em boa parte do livro ela faz uma análise brilhante, permitindo que os críticos considerem as possibilidades positivas do essencialismo e ao mesmo tempo levantando pertinentes críticas às suas limitações. Em meus textos sobre o assunto ("The Politics of Radical Black Subjectivity", "Post-Modern Blackness" em *Yearning*), embora não tenha focado tão especificamente o essencialismo quanto Fuss, centro-me em como as críticas do essencialismo conseguiram desconstruir proveitosamente a ideia de uma identidade e uma experiência negras monolíticas e homogêneas. Também discuto como uma crítica totalizadora de "subjetividade, essência, identidade" pode parecer muito ameaçadora para os grupos marginalizados, para quem a nomeação da própria identidade como parte da luta contra a dominação tem sido um gesto ativo de resistência política. *Essentially Speaking* me forneceu uma estrutura crítica que aumentou minha compreensão do essencialismo, mas quando cheguei na metade do livro de Fuss comecei a me sentir desanimada.

Esse desânimo começou quando li "Race' under Erasure? Poststructuralist Afro-American Literary Theory".

Nesse ensaio, Fuss faz largas generalizações sobre a crítica literária afro-americana sem oferecer a menor pista sobre em qual corpo de trabalho se baseia para tirar suas conclusões. Seus pronunciamentos sobre a obra de críticas feministas negras são particularmente perturbadores. Fuss afirma: "Com a exceção dos trabalhos recentes de Hazel Carby e Hortense Spillers, as críticas feministas negras têm relutado em renunciar às posições críticas essencialistas e às práticas literárias humanistas." Curiosa para saber quais obras se encaixam nessa avaliação, espantei-me ao ver que Fuss só citava ensaios de Barbara Christian, Joyce Joyce e Barbara Smith. Embora essas pessoas façam críticas literárias válidas, é certo que não representam o conjunto da crítica feminista negra, particularmente da crítica literária. Resumindo em poucos parágrafos suas perspectivas sobre a literatura feminista negra, Fuss se concentra em Houston Baker e Henry Louis Gates, críticos literários negros do sexo masculino, citando uma porção significativa de seus escritos. Parece que uma hierarquia de gênero racializada se estabelece nesse capítulo, onde os escritos de homens negros sobre "raça" são considerados mais dignos de estudo aprofundado que a obra das críticas negras.

Quando ela rejeita e desvaloriza em uma frase o trabalho da maioria das críticas feministas negras, questões problemáticas se levantam. Visto que Fuss não quer examinar toda a amplitude do trabalho de crítica feminista feito por mulheres negras, é difícil apreender os fundamentos intelectuais que servem de base para sua crítica. Seus comentários sobre as críticas feministas negras parecem acréscimos a uma crítica que, quando começou, na verdade não incluía