

e/ou racismos. Trata-se pois de um processo de reconhecimento. Reconhece-se enfim a realidade, aceitando a realidade e a percepção dos outros. Nesta acepção, o reconhecimento é a passagem da fantasia para a realidade – a questão deixa de ser como eu gostaria de ser visto, mas quem sou; não o que eu gostaria que os «Outros» fossem, mas quem os «Outros» realmente são.

A *reparação* refere-se assim à negociação do reconhecimento. Negoceia-se a realidade. Trata-se do acto de reparar os danos causados pelo racismo mudando estruturas, agendas, espaços, posições, dinâmicas, relações subjectivas, vocabulário, ou seja, abdicando de privilégios.

Estas diferentes etapas evidenciam a consciência do racismo não tanto como questão moral, mas antes como processo psicológico que é preciso trabalhar. Em vez de formular a habitual pergunta moral «sou racista?» e ficar à espera de uma resposta confortável, o sujeito branco deve antes perguntar «como posso desmontar os meus próprios racismos?», pois é a interrogação em si mesma que dá início ao processo.

CAPÍTULO 2

QUEM PODE FALAR?

FALAR NO CENTRO,
DESCOLONIZAR
O CONHECIMENTO

«Pode a subalterna falar?»

Gayatri C. Spivak (1995) formula a seguinte pergunta: «Pode a subalterna falar?» À qual responde imediatamente: «Não!» É impossível à subalterna falar ou recuperar a voz, pois mesmo que ela se esforçasse com toda a sua força e violência, ainda assim a sua voz não seria ouvida ou entendida por quem detém o poder. Neste sentido, a subalterna não pode realmente falar; ela está sempre confinada à posição de marginalidade e silêncio prescrita pelo pós-colonialismo.

Spivak recorre à imolação das viúvas na Índia como símbolo da subalterna. Defende que a viúva indiana está encarcerada no interior do colonialismo e do patriarcado, tornando quase impossível para si ganhar voz. O acto de queimar a viúva na pira do marido confirma a sua ausência como sujeito. Esta ausência simboliza a posição da subalterna como sujeito oprimido que não pode falar porque as estruturas de opressão não permitem ouvir estas vozes, nem dão espaço para que sejam articuladas. Spivak oferece aqui um ângulo de grande relevo ao questionar a noção de *falar*. Quando diz que a subalterna não pode falar, ela não se refere ao acto de falar em si; não implica que não

podemos articular a fala ou que não podemos falar em nosso próprio nome. Spivak refere-se pelo contrário à dificuldade de falar no interior do regime repressivo do colonialismo e do racismo. Alguns anos mais tarde, formulámos uma pergunta semelhante no contexto alemão: «*Spricht die Subalterne Deutsch?*» (Steyerl e Gutiérrez Rodríguez, 2003).

A posição de Spivak quanto à *subalterna silenciosa* é, contudo, problemática se for tida como afirmação absoluta das relações coloniais, porque sustenta a ideia de que o *sujeito negro* não está apto a pôr em causa e a contrariar os discursos coloniais. Esta posição, argumenta Benita Parry (citada em Loomba, 1998), pondera a surdez para a voz nativa onde essa voz *pode ser ouvida*, e atribui poder absoluto ao discurso *branco* dominante. Como explica Patricia Hill Collins (2000), primeiro a ideia de uma *subalterna* que não pode falar depara-se com a ideologia colonial que os grupos subordinados se identificam incondicionalmente com os poderosos, grupos esses que não têm nenhuma interpretação válida independente da sua própria opressão – logo, não podem falar. Em segundo lugar, a ideia de uma *subalterna silenciosa* também pode levar à afirmação colonial de que os grupos subordinados são menos humanos do que os seus soberanos, portanto menos capazes de falar em seu próprio nome. Estas duas reivindicações vêem a colonizada como sendo incapaz de falar e os nossos discursos como insatisfatórios e inadequados e, neste sentido, sem som. Também vão ao encontro da frequente alusão de que aos grupos oprimidos falta motivação para o activismo político devido a uma consciência errónea da sua própria subordinação. No entanto, a *subalterna*

– a colonizada – não foi nem vítima passiva nem cúmplice voluntária da dominação.

É desnecessário escolher entre uma posição em que se pode falar e outra em que não se pode. Mas Spivak adverte os críticos pós-coloniais para o perigo de romantizar os sujeitos resistentes. Ela toma a sério a vontade de as/os intelectuais pós-coloniais enfatizarem a opressão e darem a perspectiva dos oprimidos. Mas o seu argumento é contestar essa presunção fácil de que podemos recuperar o ponto de vista da subalterna. Pode ler-se a própria ausência (do centro) da voz da colonizada como emblema da dificuldade de recuperar a voz do sujeito colonial, e confirmação de que *não há espaço* onde a colonizada possa falar.

O conhecimento e o mito do universal

Todos os semestres, logo no primeiro dia de aulas do meu seminário, faço uma série de perguntas às/aos minhas/ /meus alunas/os, para lhes dar uma ideia da relação entre conhecimento e poder racial. Começamos por contar o número de pessoas na sala. Depois faço-lhes perguntas muito simples: o que foi a Conferência de Berlim de 1884/1885? Que países africanos foram colonizados pela Alemanha? Quantos anos durou a colonização alemã no continente africano? Termino com perguntas mais específicas: quem foi a rainha Nzinga e que papel desempenhou no combate à colonização europeia? Quem escreveu *Pele Negra, Máscaras Brancas*? Quem foi May Ayim?

Não surpreende que a maioria das/os alunas/os brancas/os sentadas/os na sala não consigam responder, ao passo que as/os alunas/os negras/os respondem à grande parte delas. De repente, quem por regra é invisível torna-se visível, e quem é sempre visto torna-se invisível. Quem por regra é silencioso começa a falar, enquanto quem sempre fala fica em silêncio. Em silêncio não porque não pode articular a voz ou a língua, mas porque não tem *esse* conhecimento. Quem sabe o quê? Quem não sabe? E porque sabe?

Este exercício permite-nos visualizar e compreender como conceitos de conhecimento, saber e ciência estão intrinsecamente ligados ao poder e à autoridade racial. Que conhecimento é reconhecido como tal? E que conhecimento não o é? Que conhecimento tem sido integrado nas agendas académicas? E que conhecimento não tem sido? De quem é esse conhecimento? Quem se reconhece ter esse conhecimento? E quem não se reconhece? Quem pode ensinar esse conhecimento? E quem não pode? Quem está no centro? E quem fica fora, nas margens?

Estas perguntas são importantes para questionar a razão por que o centro, que aqui designo centro académico, não é um lugar neutro. É um espaço *branco* onde se tem negado às pessoas *negras* o privilégio de falar. É historicamente um espaço onde não temos tido voz e onde as/os académicas/os brancas/os levaram a cabo discursos teóricos que nos construíram formalmente como a/o «Outra/o» inferior, situando as/os africanas/os em absoluta subordinação ao *sujeito branco*. Aqui nos têm descrito, classificado, desumanizado, primitivizado, brutalizado e matado. Este não é um espaço neutro. Dentro destas salas, fizeram de

nós *objectos* «de discursos estéticos e culturais predominantemente brancos» (Hall, 1992: 252), mas raramente fomos os sujeitos. A condição de *objecto* que habitualmente ocupamos, este lugar de «alteridade», não indica, como se costuma acreditar, falta de resistência ou interesse, mas falta de acesso à representação por parte das pessoas *negras*. Não é que não tenhamos falado, mas antes que as nossas vozes – por intermédio de um sistema de racismo – têm sido sistematicamente desqualificadas como conhecimento inválido; ou então têm sido representadas por pessoas *brancas* que, ironicamente, se tornam «peritas» em nós mesmas. Seja como for, fomos aprisionadas a uma ordem colonial violenta. Nesse sentido, a academia não é um espaço neutro nem mero espaço de conhecimento e sabedoria, de ciência e saber, é também espaço de v-i-o-l-ê-n-c-i-a.

Por exemplo, como académica, dizem-me habitualmente que o meu trabalho sobre o racismo quotidiano tem muito interesse, mas não é realmente científico, uma observação que ilustra a ordem colonial em que residem as/os académicas/os *negras/os*: «Você tem uma perspectiva muito *subjectiva*», «muito *pessoal*», «muito *emocional*», «muito *específica*»; «isto são *factos objectivos*?». Este tipo de comentários opera como máscara, que nos silencia as vozes mal falamos. Permitem que o *sujeito branco* volte a posicionar os nossos discursos nas margens, como conhecimento desviante, enquanto os seus discursos se mantêm no centro, como norma. O que dizem é científico, o que nós dizemos não o é:

universal/específico;
objectivo/subjectivo;

neutro/pessoal;
 racional/emocional;
 imparcial/parcial;
 elas/eles têm factos, nós temos opiniões;
 elas/eles têm o conhecimento, nós temos experiências.

Não são simples categorizações semânticas; têm uma dimensão de poder que mantém posições hierárquicas e defende a supremacia *branca*. Não estamos aqui perante uma «coexistência pacífica de palavras», como sublinha Jacques Derrida (1981: 41), mas uma violenta hierarquia que *define quem pode falar*.

O conhecimento e o mito da objectividade

Há muito tempo que falamos e produzimos conhecimento independente, mas, quando os grupos têm poder desigual, têm também acesso desigual aos recursos necessários para implementar as suas próprias vozes (Collins, 2000). Por não controlarmos essas estruturas, torna-se extremamente difícil, quando não mesmo impossível, articular a nossa própria perspectiva fora do grupo. Em resultado disso, o trabalho de escritoras/es e académicas/os *negras/os* permanece muitas vezes fora do corpo académico e das suas agendas, como demonstrou a sequência de perguntas no início da aula. Não se encontra lá por acaso; é posto nas margens por regimes dominantes que regulam o que é o «verdadeiro» saber. Considerando-se que o conhecimento é colonizado, defende Irmingard Staeuble, e que o colonialismo «não só significava impor a autoridade ocidental nas

terras indígenas, nos modos indígenas de produção e no direito e governo indígenas, mas impor essa mesma autoridade em todas as dimensões dos saberes, línguas e culturas indígenas», descolonizar a ordem eurocêntrica do conhecimento é uma tarefa não só enorme mas urgente (2007: 90).

Além disso, as estruturas de validação do conhecimento, que definem o que é saber «verdadeiro» e «válido», são controladas por académicas/os *brancas/os*, que determinam as suas perspectivas como exigências universais. Enquanto se negar às pessoas *negras* e de cor posições de autoridade e de comando na academia, prevalece esta ideia intacta quanto ao que constitui ciência e saber, continuando a ser «propriedade» exclusiva e inquestionável da *branquitude*. Logo, o que encontramos na academia não é uma verdade científica objectiva, mas sim resultado de relações desiguais de poder de «raça».

Tem-se sempre rejeitado todo o saber que não se expresse na ordem eurocêntrica de conhecimento, com a justificação de que não constitui ciência credível. A ciência não é, neste sentido, simples estudo apolítico da verdade, reproduz antes as relações raciais de poder que definem o que vale como verdadeiro e em quem acreditar. Os temas, os paradigmas e as metodologias do academicismo tradicional – aquilo a que se chama epistemologia – reflectem não um espaço pluralista de teorização, mas os interesses políticos específicos da sociedade *branca* (Collins, 2000; Nkweto Simmonds, 1997). A epistemologia, palavra derivada do grego *episteme* («conhecimento») e *logos* («ciência»), é a ciência da aquisição do conhecimento. Determina as

questões que merecem ser postas em causa (temas), como analisar e explicar um fenómeno (paradigmas) e como fazer investigação para produzir conhecimento (métodos), e neste sentido define não só o que é o verdadeiro saber, mas também em quem acreditar e em quem confiar. Ora, quem define as questões que merecem ser suscitadas? Quem as formula? Quem as explica? E a quem se dirigem as respostas?

Por causa do racismo, as pessoas *negras* experimentam uma realidade diferente das pessoas *brancas*; questionamos, interpretamos e avaliamos essa realidade de maneira diferente. Os temas, os paradigmas e as metodologias utilizados para explicar essa realidade podem diferir dos temas, dos paradigmas e das metodologias do que é dominante. É essa «diferença», no entanto, que é distorcida em relação ao que conta como conhecimento válido. Aqui, tenho inevitavelmente de perguntar: como posso eu, enquanto mulher *negra*, produzir conhecimento num palco que constrói sistematicamente os discursos das/os académicas/os *negras/os* como sendo menos válidos?

O conhecimento e o mito da neutralidade

É interessante, mas *não é científico*; é interessante, mas é *subjectivo*; é interessante, mas é *peçoal, emocional e parcial*: «Você *interpreta de mais*», disse-me certa vez uma colega. «Deve julgar-se *a rainha da interpretação*.» Comentários como estes revelam o controlo interminável da voz do *sujeito negro* e a vontade de governar e comandar a maneira

como abordamos e interpretamos a realidade. Com estas observações, o *sujeito branco* assegura o seu sentido de poder e autoridade sobre um grupo que rotula de «menos sabedor».

O último comentário em particular apresenta dois momentos fortes. O primeiro é uma forma de advertência que descreve o ponto de vista da mulher *negra* como distorção da verdade, aqui traduzida na expressão «interpretar de mais». A colega *branca* advertia-me de que leio de mais, ultrapassando as normas da epistemologia tradicional, logo, produzo conhecimento inválido. Parece-me que esta ideia de excesso de interpretação se aproxima da ideia de que a/o oprimida/o vê «algo» que não é para ser visto e está prestes a dizer «algo» que não é para ser dito, «algo» que deve ser mantido em silêncio, em segredo.

Curiosamente, no discurso feminista, os homens também tentam irracionlizar o pensamento das mulheres, como se tais interpretações feministas não passassem de uma invenção da realidade, uma ilusão, talvez mesmo uma alucinação feminina. Na constelação anterior, é a mulher *branca* quem irracionliza o meu próprio pensamento e, ao fazê-lo, define *para* uma mulher *negra* o que é o «verdadeiro» saber e como deve ser expresso. Isso revela a complexa dinâmica entre «raça», género e poder, e como a assunção de um mundo dividido em homens poderosos e mulheres subordinadas não consegue explicar o poder das mulheres *brancas* sobre as mulheres *negras* e os homens *negros*.

Num segundo momento, ela refere posições hierárquicas, uma rainha que ela imagina que eu quero mas não posso ser. É uma metáfora interessante, a da rainha.

Metáfora do poder. Metáfora também da ideia de que certos corpos pertencem a certos lugares: uma rainha pertence naturalmente ao palácio «do conhecimento», ao contrário dos plebeus, que não podem jamais conseguir uma posição de realeza. Encontram-se selados nos seus corpos subordinados. Esta hierarquia introduz uma dinâmica na qual a negritude não significa apenas «inferioridade», mas também «*estar fora do lugar*», enquanto a *branquitude* significa «*estar no lugar*», logo, «superioridade». A minha colega diz-me para estar fora do meu lugar, pois na sua fantasia eu não posso ser a rainha, mas só a plebeia. O meu corpo, como impróprio, parece preocupá-la. No racismo, os corpos *negros* são construídos como corpos impróprios, como corpos «*forado lugar*» e, portanto, corpos que não podem pertencer. Os corpos *brancos* são, pelo contrário, construídos como próprios; são corpos «*no lugar*», «*em casa*», corpos que pertencem sempre. Pertencem a toda a parte: na Europa, em África; no Norte, no Sul; no Leste, no Oeste, no centro e na periferia. Com esses comentários, as/os académicas/os *negras/os* são insistentemente convidadas/os a regressar ao «seu lugar», «fora» da academia, às margens, onde os seus corpos são vistos como «próprios» e «em casa». Estes comentários agressivos são um desempenho profícuo do poder, do controlo e da intimidação que conseguem certamente silenciar vozes oprimidas. E são mesmo profícuos, pois lembro-me de deixar de escrever durante mais de um mês. Fiquei temporariamente sem voz. Fui claramente excluída (*white-out*), e esperei para ser escuramente incluída (*black-in*).

Lebrava-me sempre das palavras de Audre Lorde:

E quando falamos
temos medo de que as nossas palavras não sejam ouvidas
nem acolhidas
mas quando calamos
continuamos a ter medo.
Por isso é melhor falar
sem esquecer
que não era suposto sobrevivermos.

Discursos marginais – dor, desilusão e raiva

É certo que falar destas posições de marginalidade evoca dor, desilusão e raiva. Lembra os lugares onde dificilmente podemos entrar, os lugares aonde nunca «chegamos» ou onde «não podemos ficar» (hooks, 1990: 148).

Deve falar-se desta realidade, teorizá-la. Ela deve ter lugar no discurso porque não se trata aqui de «informações privadas». As informações aparentemente privadas não o são de todo. Não são histórias pessoais ou lamentos íntimos, mas histórias de racismo. Essas experiências revelam como o saber dominante não se adequa aos sujeitos marginalizados, nem às nossas experiências, discursos e teorizações. Reflectem as realidades históricas, políticas, sociais e emocionais das «relações raciais» nos espaços académicos, e devem assim ser articuladas numa dimensão tanto teórica quanto metodológica.

Por esse motivo, apelo a uma epistemologia que integre o pessoal e o subjectivo no discurso académico, pois todas/os falamos de um tempo e de um lugar específicos, de uma

história e de uma realidade específicas – não há discursos neutros. Quando as/os académicas/os *brancas/os* afirmam ter um discurso neutro e objectivo, não reconhecem que também elas/es escrevem de um lugar específico, que não é naturalmente neutro nem objectivo nem universal, mas dominante⁵. É um lugar de poder. Ora, se estes meus ensaios parecem preocupar-se em narrar emoções e subjectividade como parte do discurso teórico, vale a pena lembrar que a teoria se situa sempre num lugar e é sempre escrita por alguém. A minha escrita pode estar imbuída de emoção e subjectividade, uma vez que, ao contrário do saber tradicional, as/os académicas/os *negras/os* se nomeiam, e nomeiam o lugar de onde escrevem, criando um novo discurso com uma nova linguagem. Eu, como mulher *negra*, escrevo com palavras que descrevem a minha realidade, e não com palavras que descrevem a realidade de académicas/os *brancas/os*, pois escrevemos de diferentes lugares. Não escrevo do centro, escrevo da periferia. Este é também o lugar da minha teoria, pois situo o meu discurso na minha própria realidade. O discurso das/os académicas/os *negras/os* surge muitas vezes como discurso lírico e teórico que transforma a linguagem do saber clássico. Um discurso que tem tanto de político quanto de pessoal e poético, como a escrita de Frantz Fanon ou de bell hooks. Deve ser este o principal interesse da descolonização do saber, de modo a

⁵ É tal o envolvimento da ciência em construções racistas, que «deixou claro que as [suas] reivindicações universalistas não têm nenhum fundamento quanto à objectividade nem valorizam a neutralidade» (Staeuble, 2007: 89).

«permitir que se produza conhecimento alternativo emancipatório», como argumenta Irmgard Staeuble, para transformar «as configurações de conhecimento e poder e abrir novos espaços de teorização e prática» (2007: 90). Como escritoras/es e académicas/os *negras/os*, transformamos as configurações do conhecimento e do poder ao mesmo tempo que nos movemos entre fronteiras opressivas, entre a margem e o centro. Esta transformação reflecte-se nos nossos discursos. Defende bell hooks que, quando produzimos conhecimento, os nossos discursos não incorporam apenas palavras de luta, mas também de dor – a dor da opressão. E, quando escutamos os nossos discursos, também se escuta a dor e a emoção contidas na sua precariedade: a precariedade, segundo hooks, de *ainda* sermos excluídas/os dos lugares a que acabámos de «chegar», mas onde dificilmente podemos «ficar».

Recordo o processo de registo do meu projecto de doutoramento na universidade como momento de dor. Despertou-me essa dor de vir das margens e da «impossibilidade» de entrar no centro. O registo, tão emblemático da minha passagem para o centro, foi um longo e duvidoso processo que parecia impossível de ultrapassar ou conquistar. Lembro-me de como a lista de documentos necessários para o registo mudava cada vez que o processo parecia ter chegado ao fim. Pediam-me, uma e outra vez, novos certificados, que não tinham sido indicados nem mencionados em ocasiões anteriores. Recolhê-los consumiu muitíssimo tempo e dinheiro, foi preciso andar para trás e para a frente, enviar faxes, requerer papéis, esperar por documentos autenticados do meu país, traduzi-los para alemão e voltar

a autenticar as traduções. No fim, disseram-me que nenhum dos documentos era realmente necessário, mas sim um exame de língua alemã. Foi a primeira vez que se mencionou que, para estar matriculada como aluna de doutoramento, teria de fazer tal exame – que ocorreria dali a dois dias. Fiquei surpreendida por nunca mo terem dito; poderia pelo menos ter-me preparado. No entanto, não se havia indicado o exame como requisito oficial para um doutoramento, o que lhes disse, mas de nada valeu. Dois dias depois, sentei-me, sem preparação nenhuma, numa sala enorme com dezenas de estudantes de todo o mundo. Havia uma tensão grotesca. O exame determinaria quem poderia e quem não poderia inscrever-se na universidade e permanecer na Alemanha. Após o exame, procurei o regulamento da instituição, pedi que o traduzissem e li atentamente todas as secções da constituição. Na verdade, não precisava do exame. Não havia neutralidade! Não havia objectividade! O espaço não era «imparcial»!

Parecia ter finalmente reunido todas as condições necessárias para me registar. Quando tive a última reunião com uma das directoras da secretaria onde se fazia o registo, ela sentou-se à minha frente, com os meus documentos nas mãos, e perguntou-me, de maneira convincente, *se eu estava realmente certa* de que *me queria registar* como doutoranda. Explicou-me que *eu não tinha de o fazer* e acrescentou que eu deveria considerar a possibilidade de investigar e redigir a tese em casa. A «casa» a que se referia é aqui afirmada como as margens. Era-me pedido que ficasse «em casa», «fora» das estruturas da universidade, com o estatuto oficioso de investigadora. A mulher *branca*,

por outro lado, falava de dentro – do centro –, onde tinha documentos e era oficial. A diferença racial coincide com a diferença espacial, uma vez que a mulher *branca*, que habita o centro, pede à mulher *negra*, que se encontra na periferia, que não entre mas fique antes nas margens. As relações de poder desigual da «raça» são assim rearticuladas enquanto relações desiguais de poder entre espaços (Mohanram, 1999: 3). Eu sentia-me furiosa e cansada. Quantos obstáculos ainda haveria? Quantas mentiras e mal-entendidos? Quem pode realmente entrar neste centro? E quem tem *permissão* para produzir conhecimento?

Por o meu processo de registo demorar tanto tempo e eu ainda não ter o habitual cartão de matrícula, a minha orientadora foi generosa e redigiu logo uma carta oficial a confirmar que eu era sua doutoranda. Essa carta dar-me-ia acesso à estrutura universitária. Eu costumava andar com ela na carteira. A primeira vez que visitei a biblioteca de Psicologia na Freie Universität em Berlim, mal entrei na recepção, uma funcionária *branca* interpelou-me logo em voz alta: «Você não é daqui, pois não? A biblioteca é só para estudantes universitários!» Parei, perplexa. Entre as várias dezenas de pessoas *brancas* que circulavam «dentro» daquela sala enorme, eu era a única a ser interpelada e verificada à entrada. Como poderia ela saber se eu era «de lá» ou «de outro lugar»? Ao dizer «só para estudantes universitários», a funcionária informava-me de que o meu corpo não era *lido* como corpo académico. Os estudantes universitários a que se referia eram as/os outras/os *brancas/os* na sala. Aos seus olhos, elas/es foram lidas/os como corpos académicos, corpos «no lugar», «em casa», como referi.

Respondi mostrando-lhe a carta, que, qual passaporte, me tornaria também um «corpo no lugar». Aquele papel permitir-me-ia entrar num espaço que a minha pele não permitia. Aqui, a negritude coincide não só com «fora», mas também com imobilidade. Estou imobilizada porque, como mulher *negra*, sou vista como estando «fora do lugar». A capacidade que os corpos *brancos* têm de se deslocar livremente pela sala resulta de estarem sempre «no lugar» – na não-marcação da *branquitude* (Ahmed, 2000). Em contrapartida, o significado da negritude é dado pela marcação. Sou marcada como diferente e incompetente: diferente – «você não é daqui» –, incompetente – «só para estudantes universitários» –, logo, imobilizada – «tem a certeza de que se quer inscrever como aluna de doutoramento?».

Descolonizar o conhecimento

É óbvio que escrever sobre o próprio corpo e explorar os seus significantes pode ser tido como acto de narcisismo ou de essencialismo, na esteira de Felly Nkweto Simmonds (1997). Mas ela conclui tratar-se de uma importante estratégia que as mulheres africanas e da diáspora africana usam para desconstruir a sua posição na academia. Os episódios anteriores exploram a relação problemática entre a academia e a negritude, mas também a relação entre nós e a teoria social que prevê as nossas experiências personificadas. Como Gayatri C. Spivak explica no ensaio «Marginality in the Teaching Machine», essa escrita pessoal é uma «crítica persistente e (des)construtiva da teoria»

(Spivak, 1993: 3), um debate sobre a impossibilidade de escapar ao corpo e às suas construções racistas na «máquina lectiva». Não se é apenas «peixe na água»; esta água tem peso:

Não posso ser, como sugere Bourdieu⁶, um peixe na água que não sente o peso da água e toma o seu mundo por garantido. O mundo que habito como académica é um mundo *branco*. [...] Os discursos académicos do social construíram a negritude como a/o «Outra/o» inferior, de modo que, mesmo quando a negritude é nomeada, essa nomeação contém em si um problema de relacionalidade com a *branquitude*. [...] Neste mundo *branco*, sou peixe de água doce que nada na água do mar. Sinto o peso da água... no meu corpo. [Nkweto Simmonds, 1997: 226/227]

Também eu sinto o peso desta água. Durante todo o processo de registo, tantas vezes considerei deixar a Alemanha ou desistir do meu projecto de tese, como outros

⁶ Antes, Nkweto Simmonds cita Bourdieu: «a realidade social existe, por assim dizer, duas vezes, nas coisas e nas mentes, nos campos e no *habitus*, fora e dentro dos agentes. Quando o *habitus* encontra um mundo social de que é seu produto, é como “peixe na água”: não sente o peso da água, toma o seu mundo por garantido» (Bourdieu e Wacquant, 1992: 127, citados em Nkweto Simmonds, 1997). Quando Bourdieu e Wacquant afirmam ser «como peixe na água» quando o *habitus* se depara com um mundo social de que é seu produto, eles, como homens *brancos*, esquecem-se de que a relação que as/os Outras/os «racializadas/os» têm com este conhecimento está condicionada. Na verdade, está-se em desacordo com o mundo social de que se é produto, pois este mundo é *branco*.

colegas *negras/os* fizeram naquela altura⁷. Esta situação paradoxal descreve a dinâmica que discuti entre «raça» e espaço. Eu teria de deixar o país para fazer investigação académica? Ou poderia ficar dentro do país, mas fora do saber? Conseguiria permanecer dentro do país e dentro do saber? E qual seria o preço emocional de ser uma das poucas académicas *negras* dentro da máquina *branca*? Estas interrogações nunca me abandonavam.

Anos mais tarde, continuava a ser a única académica *negra* nos colóquios, depois a única professora *negra* no departamento e uma das poucas de toda a universidade. Não posso ignorar como é difícil, na academia, escapar do nosso corpo e das suas construções racistas. Enquanto frequentava o curso, lembro-me de, durante cinco anos, ser a única aluna *negra* do departamento de Psicologia. Entre outras coisas, aprendi a patologia do *sujeito negro* e que o racismo não existe. Na escola, lembro-me de as crianças *brancas* se sentarem nos lugares da frente da sala de aula, ao passo que as crianças *negras* se sentavam nos de trás. A nós, aos que ficavam nos lugares de trás, diziam-nos que escrevêssemos com as mesmas palavras que os da frente – «porque somos todos iguais», diziam as/os professoras/es. Diziam-nos que lêssemos sobre os «Descobrimientos», apesar de não nos lembrarmos termos sido descobertas/os. Diziam-nos que escrevêssemos sobre o grande legado da colonização, ainda que só nos conseguíssemos lembrar

⁷ Éramos um grupo de jovens académicas/os e escritoras/es *negras/os* imigrantes. Eu era a única a ficar, mas também a única com passaporte europeu: tinha o privilégio da cidadania portuguesa.

de roubos e humilhações. E diziam-nos que não fizessemos perguntas sobre as/os nossas/os heroínas/heróis africanas/os, pois eram terroristas e rebeldes. Não havia maneira melhor de colonizar do que ensinar quem é colonizada/o a falar e escrever do ponto de vista de quem coloniza. Mas, sabendo que os grupos oprimidos muitas vezes só são escutados «se enquadrarmos as nossas ideias na língua que é familiar e confortável para um grupo dominante» (Collins, 2000: VII), não consigo fugir à derradeira pergunta: enquanto mulher *negra*, como devo escrever neste palco? Patricia Hill Collins afirma que obrigar quem é oprimida/o a fazer um discurso confortável muda frequentemente «o significado do nosso ideal e acaba por elevar as ideias dos grupos dominantes» (2000: VII). Assim, o conforto surge como forma de regular os discursos marginalizados⁸. A quem devo escrever? E como o devo fazer? Devo escrever contra ou a favor de alguma coisa? Às vezes, escrever transforma-se em medo. Temo escrever, pois mal sei se as palavras que uso são a minha salvação ou a minha vergonha. Parece que tudo o que me rodeia foi, ainda é, colonialismo.

⁸ Um bom exemplo de como se pode regular o saber é descrito em *Outlaw Culture* (1994), obra de bell hooks. Nela, hooks faz saber como o Estado canadiano não autorizou a publicação do seu livro *Black Looks: Race and Representation* (1992) no seu território. Alegou ser literatura de «ódio» e fomentar o ódio racial. Após pesados protestos, o Estado acabou por autorizá-la, dando a entender ter havido um mal-entendido, mas fica a mensagem de que as autoridades prestam atenção aos discursos das/os oprimidas/os e estão prontas para as/os censurar.

Tínhamos médicos, professores, homens de Estado... Sim, mas persistia nesses casos algo de insólito. «Temos um professor de história senegalês. É muito inteligente... O nosso médico é um *negro*. É muito atencioso.»

Era o professor *p.*, o médico *p.*; eu, que começava a fragilizar-me, estremecia ao menor alarme. Sabia, por exemplo, que, se o médico cometia um erro, estava acabado e também todos os que o seguissem. Que esperar, com efeito, de um médico *p.*? Enquanto tudo ia bem, punham-no nas nuvens, mas cuidado, nada de asneiras, por preço algum! O médico *negro* não saberá nunca a que ponto a sua posição se avizinha do descrédito. [Fanon, 2017: 112-113]

Descrédito, de facto, pois parece que estamos dentro «da barriga da besta», para usar a expressão de Stuart Hall. Com esta expressão, Hall descreve o espaço e o tempo específicos de onde escreve como intelectual *negro*. É o seu lugar de enunciação. Nascido e criado na Jamaica, viveu toda a vida adulta «na sombra da diáspora *negra*» (Hall, 1990: 223), dentro da *besta*, metáfora que designa Inglaterra. Estar dentro da besta como que anuncia o lugar de perigo de onde ele escreve e teoriza – o perigo de ser da margem e falar no centro.

A margem e o centro

A margem e o centro que aqui refiro são os termos *margem* e *centro* na acepção que bell hooks lhes dá. Estar na margem é, defende ela, ser parte do todo, mas fora do corpo

principal. Ela lembra-se de ser parte de uma pequena cidade do Kentucky onde os trilhos ferroviários a lembravam diariamente da sua marginalidade, de estar de facto fora. Para lá dessas faixas encontrava-se o centro: lojas onde não podia entrar, restaurantes onde não podia comer e pessoas que não podia olhar directamente. Nesse mundo, poderia trabalhar como empregada doméstica, criada ou prostituta, mas não poderia viver; tinha sempre de regressar à margem. Havia leis que garantiam o seu regresso à periferia, e duras punições para quem tentasse permanecer no centro.

Neste contexto de marginalização, argumenta ela, as mulheres *negras* e os homens *negros* desenvolvem uma maneira particular de ver a realidade: tanto «de fora para dentro» quanto «de dentro para fora». Centramos a atenção no centro e na margem, porque desta consciência depende a nossa sobrevivência. Desde o início da escravatura que nos tornámos especialistas em «leituras psicanalíticas da/o outra/o *branca/o*» (hooks, 1995: 31) e na forma como a supremacia *branca* se estrutura e concretiza. É o mesmo que dizer: somos especialistas da *branquitude* e do pós-colonialismo críticos.

Nesse sentido, a margem não deve ser vista como mero espaço periférico, de perda e privação, mas espaço de resistência e possibilidade. É um «espaço de abertura radical» (hooks, 1989: 149) e de criatividade, onde acontecem novos discursos críticos. É aqui que se põem em causa, desafiam e desconstroem as fronteiras opressivas estabelecidas pela «raça», pelo género, pela sexualidade e pela dominação de classe. Neste espaço crítico, «podemos imaginar perguntas

que não poderiam ter sido imaginadas antes; podemos fazer perguntas que podem não ter sido feitas antes» (Mirza, 1997: 4), perguntas que desafiam a autoridade colonial do centro e os discursos hegemônicos no seu seio. Nesse sentido, a margem é um lugar que alimenta a nossa capacidade de resistir à opressão, de transformar e de imaginar novos mundos, e novos discursos alternativos.

Falar da margem como lugar de criatividade pode exprimir um perigo natural de romantizar a opressão. Em que medida idealizamos as posições periféricas e enfraquecemos assim a violência do centro? Contudo, bell hooks defende não se tratar de um exercício romântico, mas do simples reconhecimento da margem como lugar complexo que incorpora mais de um sítio. A margem é lugar de representação e lugar de resistência (hooks, 1990). Ambos estão sempre presentes porque *onde há opressão há resistência*; isto é, a opressão dá forma às condições de resistência.

Assolar-nos-iam um niilismo e uma destruição profundos se considerássemos a margem como mera marca de ruína ou de silenciamento, em vez de lugar de possibilidade. Por exemplo, Stuart Hall declara que, quando escreve, *escreve contra*. Escrever contra sinaliza falar para fora, contra o silêncio e a marginalidade criados pelo racismo. Esta metáfora ilustra a dificuldade de as pessoas colonizadas serem representadas nos regimes *brancos* dominantes. Escrevemos contra no sentido em que nos opomos. Para bell hooks, não basta porém a oposição ou ser «contra». Como afirmei na introdução, é preciso criar novos papéis fora dessa ordem colonial. Foi a isso que Malcolm X chamou a «descolonização das nossas mentes e imaginações»:

aprender a pensar e ver tudo com «novos olhos», para entrarmos na luta como *sujeitos* e não como *objectos* (citado em hooks, 1994: 7). Este processo de reinvenção emerge, segundo bell hooks, quando compreendemos como:

funcionam na nossa própria vida estruturas de dominação, à medida que aprofundamos o pensamento e a consciência críticos, à medida que inventamos hábitos alternativos de ser e resistir nesse espaço marginal de diferença que definimos dentro de nós. [hooks, 1990: 15]

É a compreensão e o estudo da nossa própria marginalidade que cria a possibilidade de emanarmos como novos sujeitos.