

Racialidade generificada: contra o esquema epidérmico racial colonialista e patriarcal

Gendered racism: against the epidermal racial colonialism and patriarchal scheme.

Aline Rosa¹
Fiocruz/RJ

RESUMO

Dentro do sistema moderno-colonial de gênero, que tem por origem a exploração e subalternização da mulher negra e ladino-amefricana, é impossível pensar em um regime que diminua a dívida colonial que não refute o próprio sistema e que também sua própria linguagem e imaginários patriarcais. A partir desse recorte, proponho uma leitura de Fanon e diálogo com o feminismo decolonial – assim como também faço uso de entrevista e obras literárias como fonte da análise –, interseccionando as questões de raça, gênero, territorialidade e classe. Pensando, portanto, colonialidade e suas atribuições aos gêneros, no qual gênero é também racializado.

Palavras-chave: raça. gênero. linguagem. decolonialidade. feminismo. memória.

ABSTRACT

Within the modern-colonial gender system, which originates from the exploitation and subjugation of Black and Afro-Latin American women, it is impossible to conceive of a regime that diminishes the colonial debt without refuting the system itself, as well as its own patriarchal language and imaginaries. From this perspective, I propose a reading of Fanon and a dialogue with decolonial feminism – also using interviews and literary works as sources for analysis – intersecting issues of race, gender, territoriality, and class. Therefore, I consider coloniality and its attributions to gender, in which gender is also racialized.

Keywords: race. gender. language. decoloniality. feminism. memory.

¹ E-mail: alinerosamoreira@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0270-8753>.



1. FALAR UMA LÍNGUA É SUPORTAR O PESO DA COLONIZAÇÃO.

Alisaram meu cabelo aos 8 anos para ser daminha do casamento de uma vizinha. Uma parte importante da Marcelle menina foi embora com aquele alisamento. A gente não entendia, na época, o cabelo como parte tão essencial para o entendimento da criança preta no mundo. E quem é que ia me contar o que era racismo?

Em 2014 eu entrei para o ensino médio e conheci a palavra mágica REPRESENTATIVIDADE. Criei lá a coragem que me faltava. Eu queria ser aceita e aceita do meu jeito. Por quem eu sou. Não lembro bem a ordem dos cortes. Lembro que foi uma luta diária contra o alisamento. Lembro de me sentir feia por meses. E que o começo da adolescência foi regado a vários pequenos racismos diários. E o cabelo nem lá, nem cá, meio liso, meio cacho....

Na virada de 2014 pra 2015 só fui lá no salão e cortei. Eu entendia aquela mudança como essencial. E foi — mesmo com todo o preconceito que envolvia o cabelo curto. Tá na chuva é pra se molhar! E hoje em dia me amarro nas fotos. O brilho no olho é o mesmo mas tudo aqui dentro mudou. Consegue perceber?

Me enxergar risonha, potente e cacheada era meu plano pro futuro. Penso em 2020 e bem - missão concluída. Apesar do tom positivo que essa lembrança tem agora, eu não desejo esse sofrimento pra nenhuma criança. De tentar, por anos, ser quem não é. Agradeço minha mãe que entendeu que a transição - quando essa palavra não era o que é hoje - seria importante pra mim e sempre foi minha parceira. Até hoje a única pessoa que corta o meu cabelo é a Dona Fatima! E a transição também foi importante pra ela, pra minha irmã, pra minha tia, algumas amigas de escola, vizinhas... Eu me senti um passarinho levando uma mensagem de muita força! E toda vez que eu tranço, destranço, corto, lavo e chooro no chuveiro sinto essa história toda de novo! E me sinto forte. Rainha e proprietária de cada voltinha que esses fios dão nesses 5 anos de construção diária. (Relatos de Marcelle Oliveira, graduanda em produção cultural na UFF, cedido a mim, 2021)

Narrativas como a de Marcelle Oliveira demonstram um imaginário cruel no qual muitas meninas negras, assim como corpos afro-ameríndios não-brancos, são iniciadas desde a primeira infância, submetidas o tempo todo a cobiçar um padrão, o que bell hooks chama de: “o mito da beleza natural branca” (Hooks, 2019c, p. 238). E que, geralmente, é construída e mantida artificialmente. Como o fez Madonna, a mulher que zomba do ideal de beleza convencional racista ao mesmo tempo que se esforçou para incorporá-lo e se

esforça até hoje para mantê-lo em seus 65 anos. “Madonna nunca deixa seu público esquecer de que qualquer que seja seu visual, ela o obteve com trabalho duro – ‘isso não é natural’.” (Hooks, 2019c, p. 238) bell hooks aponta que, dada a sua obsessão em expor que nesta sociedade a beleza feminina ideal pode ser obtida por artifícios cirúrgicos e procedimentos, não é de surpreender que muitos de seus fãs sejam homens gays, e em sua maioria homens não brancos, particularmente os negros, estejam entre eles e busquem esse mesmo padrão de beleza. bell hooks descreve que o filme de Jennie Livingston, *Paris Is Burning*, “sugere que muitos gays negros, especialmente divas e *drag queens*, são movidos pela “ambição loira” assim como Madonna.” (Hooks, 2019c, p. 238) Assim como muitas meninas e mulheres negras que ficaram de fora da fascinação cultural pela beleza loira, ou o mito da beleza natural branca, e que conseguiram alcançá-la através da imitação e de artifícios estéticos. Imagens de beleza branca como de Madonna, e tantas outras, construções ficcionais racializadas do ‘feminino’, “faz com que a representação da branquitude seja crucial para a experiência de imitar o feminino como gênero, o que significa que a imagem idealizada da mulher/do feminino é realmente uma idealização da feminilidade branca.” (Hooks, 2019c, p. 224) bell hooks descreve como isso é brutalmente evidente no filme *Paris Is Burning* [Paris está em chamas] (1990), de Jennie Livingston:

Dentro do mundo da cultura negra de festas de *drag* retratado por ela, a ideia de feminilidade, de ser uma mulher, é totalmente personificada pela branquitude. O que os espectadores observam não são homens negros querendo imitar ou se tornar como as mulheres negras “reais”, mas sua obsessão com uma visão idealizada e fetichizada de feminilidade branca. No filme, isso é apontado por Dorian Carey, que declara que nenhuma *drag queen* negra de sua época queria ser Lena Horne, e deixa claro que a feminilidade mais almejada, mais adorada, era aquela vista como propriedade exclusiva das mulheres brancas. (Hooks, 2019c, p. 224)

Apesar dos avanços conquistados referente a problematização do suposto ‘ideal de beleza’ e que esse caminho levou a novas construções sobre

a beleza negra e afro-ameríndia - ou como diz Lélia, “amefricano”² - e seus empoderamentos individuais e coletivos, ainda uma multidões de mulheres não brancas, “mulheres de cor”³, sofrem de racismo internalizado e são eternamente aterrorizadas por um padrão de beleza que sentem que jamais poderão corporificar livremente, sem as amarras do espelho de “fora”, do colonizador. Como diz bell, “é o desejo expressado pela Outra não loira por aquelas características vistas como marcas essenciais da estética da superioridade racial que perpetua e mantém a supremacia branca” (Hooks, 2019c, p. 238). Isso porque nós, pessoas não brancas, somos bombardeadas diariamente por uma branquitude⁴ colonizadora poderosa que nos seduz para

² A categoria de “amefricanidade”, elaborada por Lélia Gonzalez, se refere à experiência de afrodescendentes na “América como um todo (austral, central, insular e setentrional)”, designando, para além do caráter geográfico, “todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (resistência, acomodação, reinterpretação, criação de novas formas) referenciada em modelos africanos e que remete à construção de toda uma identidade étnica” (Gonzales, 2019, p. 340).

³ “[...] uso o termo ‘mulheres de cor’, cunhado nos Estados Unidos por mulheres vítimas da dominação racial, como um termo de coalizão contra as múltiplas opressões. Não se trata apenas de um marcador racial ou de uma reação à dominação racial, ele é também um movimento solidário horizontal. ‘Mulheres de cor’ é uma frase que foi adotada pelas mulheres subalternas, vítimas de diferentes dominações nos Estados Unidos. ‘Mulheres de cor’ não propõem uma identidade que separa, e sim aponta para uma coalizão orgânica entre mulheres indígenas, mestiças, mulatas, negras, cheroquis, porto-riquenhas, siouxies, chicanas, mexicanas, pueblo – toda a trama complexa de vítimas da colonialidade do gênero, articulando-se não enquanto vítimas, mas como protagonistas de um feminismo decolonial. A coalizão é uma coalizão aberta, como uma imensa interação intercultural.” (Lugones, 2020, p. 80, nota 2)

⁴ *Branquitude* não se refere apenas a cor de pele, mas aos meios produtivos e econômicos, acúmulo de riquezas hereditárias, o acesso à cultura, arte e educação, associados historicamente a pessoas brancas. O que Pierre Bourdieu (1989) chama de as três grandes esferas de privilégios: o *capital econômico* (renda, salários, imóveis), o *capital cultural* (saberes e conhecimentos reconhecidos por diplomas e títulos), o *capital social* (relações sociais que podem ser revertidas em capital, relações que podem ser capitalizadas) e por fim, mas não por ordem de importância, o *capital simbólico* (o que vulgarmente chamamos prestígio e/ou honra). Como descreve Sueli Carneiro, “Esses são os efeitos da hegemonia da ‘branquitude’ no imaginário social e nas relações sociais concretas. É uma violência invisível que contrai saldos negativos para a subjetividade das mulheres negras, resvalando na afetividade e sexualidade destas. Tal dimensão da violência racial e as particularidades que ela assume em relação às mulheres dos grupos raciais não-hegemônicos vem despertando análises cuidadosas e recriação de práticas que se mostram capazes de construir outros referenciais.” (Carneiro, 2003, p. 122). Também é importante dizer que as mulheres brancas perpetuaram essa relação de servos e senhoras, e no campo acadêmico isso não se modificou, a mulher branca fechou com a branquitude, por serem

longe de quem somos, que nega a existência da beleza que pode ser encontrada em qualquer forma que não é uma imitação de branquitude. A branquitude celebrada em *Paris Is Burning*, como cita bell hooks, “não é apenas o velho tipo de branquitude, mas sim aquela branquitude brutal imperialista capitalista das classes dominantes que se apresenta - e ao seu estilo de vida - como a única vida relevante que existe”. (Hooks, 2019c, p. 225).

Dessa forma, para uma massa de mulheres de cor, o racismo e a supremacia branca são a realidade política que está por trás do ideal de beleza que podemos chamar ‘loiras Madonnas’, onde loiras não apenas ‘se divertem mais’, mas também têm mais possibilidades de serem bem-sucedidas em qualquer iniciativa na vida pública, amorosa e econômica. É por isso que muitas mulheres negras (pardas e afro-ameríndias) de pele clara escolhem mudar seus cabelos para tons loiros, não podemos encarar essa mudança como apenas uma mera questão de escolha estética. Assim como também a beleza de ‘loiras’ latinas, mestiças e pardas (o famoso *fake loira*, muito problematizado hoje em dia, como por exemplo Beyonce) na cena da TV e da música é constantemente utilizada, seus corpos curvilíneos apresentados como desejo heteronormativo, bell hooks declara: “Eu concordo com Julie Burchill quando ela nos lembra, em seu trabalho crítico *Girls on Film*: ‘O que se pode dizer da pureza racial se as melhores loiras eram todas morenas (Harlow, Monroe, Bardot)? Acho que isso significa que não somos tão brancos quanto pensamos’.” (Hooks, 2019c, p. 238-239) A branquitude não é tão branca assim né? Mas as representações das mulheres não brancas como versões ‘loiras’ são usadas para vender produtos [muitas das vezes o próprio

hegemônicas, e não prestaram a atenta nas mulheres de cor - negras (pretas e pardas), indígenas, ladinas, mulheres marrons (indianas), porto-riquenhas, chicanas, mexicanas, etc. -, nas mulheres trans e mulheres migrantes. Como bell hooks (2019b) aponta, as mulheres brancas são intolerantes a ouvir; Grada Kilomba (2019) vai trazer a imagem da máscara de ferro da escravizada Anastácia, o que elas não queriam ouvir? As mulheres brancas assistiram a história de mulheres negras e indígenas colonizadas, estupradas, violentadas, encarceradas, e isso não veio à pauta do feminismo branco. Descreveram e lutaram apenas por uma parcela muito pequena: a mulher branca e burguesa. Silenciando outras formas de opressão como: raça, classe, sexualidade, territorialidade, etnias, cultura, religião, idade, etc.

corpo de mulheres de cor], e que geralmente são caricaturas refletindo estereótipos. Sobre esse assunto bell hooks afirma:

Ao preservar essa construção da branquitude, vestindo calcinha e sutiã, Beyoncé dá continuidade ao estereótipo segundo o qual mulheres negras são mais ativas e abertas sexualmente que outros grupos de mulheres. A atriz Laverne Cox é mostrada em outra capa da revista Time com cabelos loiros longos e uma silhueta hipersexualizada (Hooks, 2019c, p. 238-239).

Esse discurso de gênero racializado, ou como diz Grada Kilomba, um “racismo genderizado” (Kilomba, 2019, p. 93), reproduzido incessantemente sobre o que é ser uma mulher [o gênero feminino (branco) legítimo e ideal de beleza feminina], apaga e desumaniza corpos não-brancos, inferiorizando seus corpos, suas cinturas e quadris, seus olhos negros, seus cabelos crespos, cacheados, ondulados e seus tons de pele. E, para que uma pessoa não branca seja considerada bonita, sua beleza é o tempo todo negada e sujeitada a violências estéticas, dando a impressão de que a possibilidade mesmo de existir não há outra senão a negação do ser negro [e também do ser indígena, afro-ameríndio ou ladino-amefricano⁵]. Não havendo outra possibilidade de ser considerado um ser ‘humano’ que não seja pelo viés branco, negando a si mesmo, negando a sua cor e seus traços.

A violência colonial acontece de tal forma que a realidade concreta vivida passa a ser a do sujeito branco, não havendo outra objetividade senão a do olhar branco. A única realidade é a do indivíduo branco, o humanismo é branco. Nesse sentido, não estamos falando só de alienação, mas a própria alienação tem uma concretude material, é física, é estética, de quem (r)existe nesse mundo como corpos não brancos. E só é possível escapar dessa subjetividade do espelho do outro (branco colonizador) retomando nossas narrativas, nossas histórias, nossas ancestralidades, nossas memórias e

⁵ “O Brasil — por razões de ordem geográfica, histórico-cultural e, sobretudo, da ordem do inconsciente — é uma América Africana cuja latinidade, por inexistente, teve trocado o T pelo D para, aí sim, nomear o nosso país com todas as letras: *Améfrica Ladina* (cuja *neurose cultural* tem no *racismo* o seu *sintoma por excelência*). Nesse contexto, todos os brasileiros (não apenas os pretos e pardos do IBGE) são ladino-amefricanos.” (Gonzalez, 2020, p. 137)

construindo novas linguagens, novas estéticas, que rompam com as imagens colonialistas produzidas sobre o corpo de cor, não branco. Ou seja, criando-nos como pessoas negras, indígenas, afro-ameríndias, não-brancas. É preciso criar uma subjetividade que não existe dentro da colonização branca europeia. Como diz Quijano em *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*:

Aplicada especificamente à experiência histórica latino-americana, a perspectiva eurocêntrica do conhecimento funciona como um espelho que distorce o que reflete. Ou seja, a imagem que encontramos nesse espelho não é inteiramente quimérica, uma vez que possuímos tantas características históricas europeias importantes em tantos aspectos, materiais e intersubjetivos. Mas, ao mesmo tempo, somos profundamente diferentes. Assim, quando olhamos para o nosso espelho eurocêntrico, a imagem que vemos é necessariamente parcial e distorcida. A tragédia aqui é que todos fomos levados, conscientemente ou não, voluntariamente ou não, a ver e aceitar essa imagem como nossa e como pertencente apenas a nós. Dessa forma continuamos a ser o que não somos. E como resultado nunca poderemos identificar os nossos verdadeiros problemas, muito menos resolvê-los, excepto de uma forma parcial e distorcida. (Quijano, 2020, p. 893. Tradução minha.).

É sobre esse olhar de espelho do colonizador que somos levadas(os)(es) o tempo todo a encurtarmos nossas línguas, nossas estéticas, nossas ancestralidades e nossas experiências afro-ameríndias e ladino-amefricanas. É sob a ‘luz’ do glamour de ser reconhecidas(os)(es) como belo, pelo senso ilusório de fascinação, do charme aprimorado pela ilusão, que somos designadas(os)(es) aos termos “morena”, “russinha”, “cabocla”, “marrom bombom”... e por aí vai, para fugir da ‘feiura’: ser um(a) negro(a); ser um(a) afro-ameríndio(a). Como nos lembra Lélia Gonzalez em *Racismo e sexismo na cultura brasileira*:

Tem uma música antiga chamada ‘Nêga do cabelo duro’ que mostra direitinho porque eles querem que o cabelo da gente fique bom, liso e mole, né? É por isso que dizem que a gente tem beijos em vez de lábios, fornalha em vez de nariz e cabelo ruim (porque é duro). E quando querem elogiar a gente dizem que a gente tem feições finas (e fino se opõe a grosso, né?). E tem gente que acredita tanto nisso que acaba usando

creme prá clarear, esticando os cabelos, virando leidi e ficando com vergonha de ser preta. Pura besteira (Gonzalez, 1984, p. 234).

Me lembro da menina de nove anos, personagem de Toni Morrison chamada Pecola, em *O olho mais azul*. Morrison a descreve sempre preocupada com a sua ‘feiura’ de ter uma pele escura e olhos negros e não uma pele clara e os olhos azuis das atrizes de cinema, como gostaria de possuir. Em seu posfácio a autora pergunta: “Por que, embora insultada por outros, essa beleza não podia ser considerada válida dentro da comunidade? Por que precisava ser explicada e divulgada ao grande público para existir?” (Morrison, 2009, p. 403). Essas perguntas que Morrison faz em 1962 nos EUA, em sua cidade natal Lorain em Ohio, ecoam ainda hoje e denunciam uma violência histórica colonial em que a beleza da mulher negra é recorrentemente inferiorizada e, quando elogiada, é sexualizada e fetichizada.

Podemos perceber no romance de Morrison como as narrativas e as histórias estão presentes e constroem o imaginário das crianças e mulheres de cor. De histórias em histórias repetidas monta-se uma sociedade patriarcal-racista-sexista. Em uma ocasião a mãe da personagem Pecola, Sra Paulina, vai pela primeira vez ao cinema e sobre essa experiência a autora Morrison escreve: “Lá, no escuro, sua memória se reavivou e ela sucumbiu aos sonhos antigos. Além da ideia de amor romântico, foi apresentada a outra — à da beleza física.” (Morrison, 2009, p. 231). O cinema foi para Paulina sua primeira inserção social e cultural de uma vida marcada por fragmentação e isolamento de raça, gênero e classe. Paulina teve contato com o ideal de beleza da mulher branca, delicada, amável e segura com seu marido branco, que a protege e a cuida. Obviamente, Paulina, uma mulher negra, pobre e vítima de violências domésticas, não pôde se reconhecer nas telas de cinema, o que a levou ao sonho de um dia ser como elas, buscava ser mais branca do que negra. Pecola, a filha, carregava da mãe esse mesmo ideal de beleza, a menina andava com sua caneca de leite que ela bebia bem devagar contemplando a figura de Shirley Temple, apenas para ver a rosto branco da

atriz, as bochechas coradas e o cabelo loiro, um perfeito ‘cachinhos dourados’. A personagem Pecola tinha convicção que ela era feia e fora amaldiçoada por Deus por ter aquela pele e aqueles olhos negros. Em uma ocasião, a menina vai até o charlatão religioso Soaphead, que dizia ter recebido um dom de Deus para realizar desejos em troca de algumas moedas, e diz: “Meus olhos. Eu quero que eles sejam azuis”. Soaphead declara: “Ali estava uma menina feia pedindo beleza. (...) Uma menina negra que desejava se alçar para fora do fosso de sua negritude e ver o mundo com olhos azuis” (Morrison, 2009, p. 341) A frase de Soaphead descreve as cicatrizes da psique da menina negra diante de uma sociedade racista. Ainda no posfácio do livro, Morrison afirma: “Concentrei-me, então, em como algo tão grotesco quanto a demonização de uma raça inteira podia criar raízes dentro do membro mais delicado da sociedade: uma criança; do membro mais vulnerável: uma mulher” (Morrison, 2009, p. 404).

Frantz Fanon, psiquiatra e filósofo político, natural das Antilhas francesas, colônia francesa da Martinica, nos ajuda a pensar sobre essa violência colonial e estética, da qual também passou. Sua cor, sua língua e sua cultura eram desprezadas, resultando na alienação que Fanon carregou por muito tempo: a busca incessante em ser um francês. De fato o era, mas diante dos franceses ‘legítimos’ da França não era reconhecido como tal. Fanon afirma: “tão mais branco será o negro antilhano, quer dizer, tão mais próximo estará do homem verdadeiro, quanto mais viver incorporado à língua francesa” (Fanon, 2020, p. 31). Desde a infância, já se habituara ao fato que os únicos livros da escola serem sobre história e literatura francesa e não sobre sua ilha e o povo africano que ali vivia⁶. A língua que se aprendia a fio era o francês, devia-se falar bem, articular bem as sílabas, pois “falar é ser capaz de empregar determinada sintaxe, é se apossar da morfologia de uma ou outra língua, mas é acima de tudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização” (Fanon, 2020, p. 31). Quanto mais próximo da língua

⁶ Assim como também aponta bell hooks: “Nenhum livro de história usado em escolas públicas nos informou sobre o imperialismo racial” (Hooks, 2019a, p. 193-194).

francesa estivesse, mais próximo estaria da branquitude, enterrando assim sua própria negrura.

Todo povo colonizado – isto é, todo povo em cujo seio se originou um complexo de inferioridade em decorrência do sepultamento da originalidade cultural local - se vê confrontado com a linguagem da nação civilizadora, quer dizer, da cultura metropolitana. O colonizado tanto mais se evadirá da própria selva quanto mais adotar os valores culturais da metrópole. Tão mais branco será quanto mais rejeitar sua escuridão, sua selva (Fanon, 2020, p. 32).

Deivison Mendes Faustino, em *Frantz Fanon: um revolucionário particularmente negro* (2018), descreve que toda criança de classe média no contexto em que Fanon viveu era desencorajada desde cedo a falar o “crioulo” em detrimento da língua francesa.

Na Martinica, quando uma criança era alfabetizada a primeira frase que aprendia a ler e a escrever era ‘*Je suis Français*’ e, quando se comportava mal, dizia-se para ‘não se comportar como um negro’ (Faustino, 2018, p. 31).

A língua crioula desaparecia gradualmente à medida que a educação francesa se universalizasse. A burguesia das Antilhas não fala o crioulo, salvo nas suas relações domésticas.

Na escola, o jovem martinicano aprende a desprezar o patoá. Fala-se de *crioulismos*. Algumas famílias chegam a proibir o uso do crioulo e as mães tratam seus filhos de ‘tibandes’ quando eles se utilizam⁷ (Fanon, 2020, p. 34).

O martinicano queria a todo custo se ver como um francês, ou seja, “o negro quer ser branco” (Fanon, 2020, p. 23), era preciso se portar como um branco, se vestir como um, andar com um, ter uma mulher branca ao lado, sorrir como um e falar como um. Fanon afirma: “Por mais penosa que possa nos parecer esta constatação, somos obrigados a fazê-la: para o negro, existe apenas um destino. E ele é branco.” (Fanon, 2020, p. 24) Isso porque o sujeito racional, o sujeito universal, normal, o humano, é o branco; o negro é o não-humano, o selvagem, o anormal, “ele sente o peso da sua melanina” (Fanon,

⁷ “Tibandes”, numa tradução aproximada seria o mesmo que “pivetes” para nós.

2020, p. 165). É claro, que um jovem martinicano ao descobrir a sua negrura, o lugar da feiura e da não humanidade - “os negros são selvagens, estúpidos, analfabetos” (Fanon, 2020, p. 132) - ele quer ‘desnegrificar’, tornar-se branco. Em consequência, deveria submeter a sua maneira de ser e estar no mundo a um padrão estético e linguístico europeu, uma constante vigília, como confessa o autor:

Sim, é preciso que eu me polície em minha elocução, pois também é em partes por dela que serei julgado... Com grande desdém, dirão de mim: nem sequer sabe falar francês. Não falar o francês corretamente não é apenas não dominar a norma culta, mas, principalmente, não demonstrar ser suficientemente educado, civilizado, humano... branco! É ser apenas ‘um pivete, um negro!’, mesmo quando parte destacada da classe média (Fanon, 2020, p. 35).

Ser um negro na França (e aqui abro um paralelo, não somente na França) é ser um não humano, um selvagem:

“o branco, que teceu para mim milhares de detalhes, anedotas, relatos. (...) O negro é uma besta, o negro é mau, o negro é malicioso, o negro é feio (...) olha mamãe, o negro vai te comer” (Fanon, 2020, p. 127-129).

A respeito, Grada Kilomba é assertiva quando diz que a ferida colonial é uma “*psique projetada* para fora, criando o chamado “outro”, sempre como antagonista do “eu” (self)” (Kilomba, 2019, p. 36. Grifo meu). Da negação à projeção no outro, “a branquitude parte interior (ego) boa, o negro a parte externa e ruim. (Kilomba, 2019, p. 37). O negro nesse discurso projetado é o objeto ruim. O negro é o violento, o sujo, a ameaça... o branco é o ideal decente, generoso, civilizado... “O sujeito negro torna-se então tela de projeção daquilo que o sujeito branco *teme reconhecer sobre si mesmo*” (Kilomba, 2019, p. 37. Grifo meu). O negro não é somente o “outro” diante do “eu” da pessoa branca, mas a personificação de aspectos repressores do “eu” do sujeito branco. “O negro se torna a representação mental daquilo que o branco não quer parecer” (Kilomba, 2019, p. 38).

Essa bestialização do corpo negro colonizado é atribuída também a sua língua, apesar da cultura ocidental ser local, construída na Europa, ela se torna universal e mundial, justamente pela sua prática de desumanização do outro não europeu. Visto que a cultura ocidental não se restringe apenas à Europa, mas vigora também nos povos e territórios colonizados por ela. Assim afirma pontualmente Fanon:

O negro, chegando à França, insurge-se contra o mito do martinicano ‘que come os erres’. Ele se controla e entra efetivamente em conflito aberto com o mito. Cuida não só de rolar os erres, mas de debruá-los. Sondando as mínimas reações dos outros, escutando-se a si mesmo, desconfiando da língua, órgão desgraçadamente preguiçoso, ele se fecha em seu quarto e lê por horas a fio - obstinado em praticar dicção. (...) Recentemente, um colega nos contou esta história. Um martinicano, chegando ao Havre, adentrou um café. Com plena confiança, disparou: ‘Garrrrcom, uma gawafa de ceveja!’ [‘Garrrrçon! Un vè de biè’ – ao invés de ‘Garçon, un verre de bière!’]. O que temos aí é uma verdadeira intoxicação. Cioso de não se conforma a imagem do ‘negro que come os erres’, fizera destes um bom estoque, mas se descuidou ao aquinhoar o seu esforço. Há um fenômeno psicológico que consiste em acreditar numa abertura do mundo na medida em que as fronteiras se rompem. O negro, prisioneiro em sua ilha, perdido em meio a uma atmostera sem o menor escape, percebe esse apelo da Europa como um respiradouro. (Fanon, 2020, p. 35-36)

Não é difícil imaginar que o jovem Fanon sentia-se um francês e que esse sentimento o acompanhou, ainda que de forma ambígua, por um longo tempo. Mesmo em suas críticas mais ácidas à Europa, tal ambiguidade se faz transparecer nos escritos de Fanon

O martinicano é um francês, ele quer permanecer no seio da União Francesa, ele só pede uma coisa, que os imbecis e os exploradores lhe deixem aberta a possibilidade de viver humanamente (Fanon, 2020, p. 212).

Só depois de ir para a França, junto aos franceses brancos nascidos na metrópole, que Fanon percebeu não ser um francês e que nunca poderia ser, ficando cada vez mais nítido para ele que o racismo não era exclusividade dos soldados franceses em sua terra natal, mas era a forma como todos os

franceses continentais viam os outros franceses não-brancos de Ultramar. Logo após, ele afirma:

o antilhano não se considera negro; ele se considera antilhano. Negro vive na África. Subjetivamente, intelectualmente, o antilhano se comporta como um branco. Mas ele é negro. Isso ele perceberá ao chegar à Europa, e, quando falarem de negros, ele saberá que se trata dele tanto quanto do senegalês. (Fanon, 2020, p. 163)

O ponto destacado por Fanon é que, apesar da predominância da cor [noir] entre os habitantes da ilha, havia um repúdio comum a tudo aquilo que se identificava como negro [nègre]. Mas este cenário mudara radicalmente e agora o martinicano se via obrigado a ‘descobrir’ não apenas a sua cor (noir) - o que por si só já seria suficiente para cindir a imagem que alimentava sobre si mesmo - mas, sobretudo, descobrir a sua diferença como amaldiçoado (nègre) e, ao mesmo tempo, como possibilidade de fazer frente à maldição (negritude), tomando consciência do seu lugar e seu corpo. Daí a sua afirmação posteriormente “é o branco (blanc) que cria o negro (nègre), mas é o negro (nègre) que cria a negritude (négritude)” (Fanon, 1968, 29. Tradução minha), no sentido de que a negritude não se nasce com ela, se descobre e se afirma negro, tomando consciência da sua própria negritude e se empoderando dela, para então destituir-se das imagens colonizadas sobre seu corpo e sua cor.

Assim como também Lélia Gonzalez - intelectual, autora, ativista, professora, filósofa e antropóloga brasileira, referência nos estudos e debates de gênero, raça e classe no Brasil, América Latina e pelo mundo, sendo considerada uma das principais autoras do feminismo negro no país – relata que também precisou passar por uma descolonização do pensamento, ou ‘sair da caixinha’ do padrão branco europeu, ela descreve:

Fiz escola primária e passei por aquele processo que eu chamo de lavagem cerebral dado pelo discurso pedagógico brasileiro, porque, à medida que eu aprofundava meus conhecimentos, eu rejeitava cada vez mais minha condição de negra. E, claro, passei pelo ginásio, científico, esses baratos todos. Na faculdade eu já era uma pessoa de cuca, já perfeitamente

embranquecida, dentro do sistema. E, a partir daí, começaram as contradições (...)”. (Gonzalez, 2020, p. 286).

Assim como Fanon, Lélia também demorou para se ver e se construir como negra. É por isso que Lélia Gonzalez, à luz das ideias de Simone de Beauvoir, comenta:

[...] quando esta [Simone de Beauvoir] afirma que a gente não nasce mulher, mas que a gente se torna (costumo retomar essa linha de pensamento no sentido da questão racial: a gente nasce preta, mulata, parda, marrom, roxinha, etc., mas tornar-se negra é uma conquista). Se a gente não nasce mulher, é porque a gente nasce fêmea, de acordo com a tradição ideológica supracitada: afinal, essa tradição tem muito a ver com os valores ocidentais. (Gonzalez, 1988, p. 2)

O “tornar-se negra” anuncia um processo social de construção de identidades, de resistência política, pois reside na recusa de se deixar definir pelo olhar do outro e no rompimento com o embranquecimento; significa a autodefinição, a valorização e a recuperação da história e do legado cultural negro, traduzindo um posicionamento político de estar no mundo para exercer o papel de protagonista de um devir histórico comprometido com o enfrentamento do racismo. Diferentemente de Frantz Fanon, as referências à Beauvoir estão longe de revelar uma forte influência teórica no pensamento de Lélia Gonzalez, até mesmo porque a mulher de Beauvoir é branca. Lélia Gonzalez recusa o sujeito universal mulher e resgata a mulher ladina-amefricana. Por esse caminho, conclui-se: se “não se nasce mulher, mas se torna”, também é verdade que o processo de construção social e cultural não será o mesmo para todas as mulheres, pois, outros fatores, como o racismo, redefinem as trajetórias dos sujeitos em questão. Assim como que a própria construção de sujeito não é igual para todos, sobretudo porque a própria categoria de “humano” - no sentido de construção de subjetividade – não é atribuída a todos os corpos. Portanto, tornar-se negro é o maior desafio de uma pessoa negra, é criar assim outra humanidade: o ser negro.

Afirma Faustino: “Fanon percebia que, por mais que pensasse, sentisse ou desejasse o contrário, em face do branco era apenas um preto. Um preto

como outros pretos... jamais um francês, filho legítimo da Pátria-mãe.” (Faustino, 2018, p. 37) Fanon percebe que ele não passava de um “crioulo”, “um meio termo entre o ‘petit-nègre’⁸ e o francês” (Fanon, 2020, p. 34). É nesse meio termo que se encontra o sujeito colonizado.

Diante desse colonialismo opressor que submete corpos não brancos a imagens retorcidas de si mesmo, Fanon chega a afirmar que esse “esquema epidérmico racial”, o qual se deparou quando chegou a França, fez-se enxergar-se tripartido, como ele mesmo escreve: “Eu existia triplamente: ocupava um lugar, ia na direção do outro... e o outro - evanescente, hostil, mas não opaco, e sim transparente, ausente - desaparecia. Era nauseante...” (Fanon, 2020, p. 127). Essa náusea a qual Fanon se refere é a vergonha e o desprezo por si mesmo que cada pessoa de cor carrega, “eu me movo rastejando... Sou *fixado*.” (Fanon, 2020, p. 131), lhes aprisionaram em seu próprio corpo, é o ser fixado na aparência, o viver nauseante de ser antes identificado e acusado pela cor da pele [epidérmico]: “por meio de gestos, atitudes, olhares, fixou-me, como se fixa um corante com um estabilizador.” (Fanon, 2020, p. 23) A náusea é também essa perda de sentido, o indivíduo colonizado passa a olhar a si mesmo a partir do contraste de um terceiro e as atribuições a respeito do seu ‘eu’ lhe são geradas a partir da sua pele [uma cor]. Como afirma Fanon, “Nenhuma chance me é concedida. Sou sobredeterminado a partir do exterior. Não sou escravo da ‘ideia’ que os outros fazem de mim, mas da minha aparência.” (Fanon, 2020, p. 131)

Para Fanon a transculturalidade foi importantíssima, só então ele percebera que era um negro das Antilhas e não um francês. Lidou com o carácter subjetivo da experiência do ser negro e percebeu que para enfrentar

⁸ Na tradução literal, ‘pequeno negro’ ou ‘negrinho’. ‘Petit’ no francês é comumente utilizado para se dirigir a crianças, como ‘o pequeno’ ou ‘pequenino’. A expressão ‘petit-nègre’ é uma forma paternalista assumida em tons condescendentes para diminuir o negro. Para Fanon, a perversão do petit-nègre reside no fato de que presume não só um lugar coloquial e semi-bárbaro ao negro, como ainda, o infantiliza. O petit-nègre sutilmente, ou nem tanto, vê o negro, o colonizado, ou o indivíduo racializado, como alguém incapaz de atingir a maioridade no sentido kantiano do termo (maioridade intelectual). Isto é, incapaz de julgar ética e moralmente suas ações. Destinando ao negro a sua prisão ao complexo de inferioridade e cuja racionalidade jamais poderá alcançar.

a violência colonial e racista era importante se enxergar como negro, mergulhar nas suas feridas sócio-psíquicas e as reconhecer: “Se há um complexo de inferioridade, ele resulta de um duplo processo: - econômico, em primeiro lugar; - e, em seguida, por interiorização, ou melhor, por epidermização dessa inferioridade. A alienação do negro não é uma questão individual.” (Fanon, 2020, p. 25) O que o autor chamará de “sociogênese”, no qual as feridas psíquicas do negro estão diretamente ligadas ao campo social, à violência diária e historicamente vivenciada pelo negro. “Além da filogenia e da ontogenia, existe a sociogenia. (...) digamos que se trata, neste caso, de um sócio-diagnóstico.” (Fanon, 2020, p. 25). Fanon chega a afirmar que “o *socius* é mais importante do que o homem” (Fanon, 2020, p. 118). Dessa forma, podemos dizer, a partir da leitura de Fanon, que o social se instaura dentro do psíquico e este o deforma. Nenhuma relação psíquica experimentada pelo corpo negro está dissociada do social, pelo contrário, as relações sociais e suas violências estéticas, culturais, econômicas e opressões constroem a psique negra, assim como também a adoece e traumatiza.

Fanon também aponta como a psicanálise clássica não é suficiente para compreender as feridas psíquicas que sofrem os corpos negros, “nem Freud, nem Adler, nem mesmo o cósmico Jung contemplaram os negros no decorrer de suas pesquisas” (Fanon, 2020, p. 166). Freud, por exemplo, busca a raiz de determinados comportamentos infantis no interior da instituição familiar, ou o surgimento dos conflitos no seio da constelação familiar. Citando Jacques Lacan, afirma: “Em todos os casos, a família deve ser considerada ‘um objeto e uma circunstância psíquicos’” (Fanon, 2020, p. 157). E também aponta que na Europa a família “representa uma certa forma que o mundo tem de se oferecer à criança” (Fanon, 2020, p. 157) Dessa forma, a estrutura familiar e a estrutura nacional é uma só, “a família é um pedaço da nação” (Fanon, 2020, p. 157), a autoridade paterna e a autoridade estatal preservam estreitos laços. Assim: “A criança que deixa o ambiente da casa dos pais se depara com as mesmas leis, os mesmos princípios, os mesmos valores. Uma criança *normal*, que tenha crescido em uma família *normal*, será uma pessoa *normal*.” (Fanon, 2020, p. 157. Grifo meu) Não há, segundo Fanon,

desproporção entre a vida familiar e a vida para com a nação, o social, “há uma projeção das características do ambiente familiar sobre o ambiente social.” (Fanon, 2020, p. 157-158) Aos filhos dos brancos ‘normais’, é projetada uma ‘boa’ educação, filho de médico, médico será, filho de engenheiro, engenheiro será, filho de advogado, advogado será... a família do ‘bem’, ‘bom’ cidadão será... e por aí vai. Desse modo, as neuroses e traumas psíquicos estariam ligados ao mau funcionamento das estruturas familiares. O que não resulta pensar o mesmo sobre uma criança de cor: “Uma criança negra *normal*, tendo crescido em uma família *normal*, passará a ser *anormal* ao menor contato com o mundo branco.” (Fanon, 2020, p. 159. Grifo meu) Visto que os traumas psíquicos do indivíduo negro são residuais, lembranças, e sobretudo sociais: ao filho do negro, negrinho é, bandido, ladrão, perigoso, não confiável, irracional, selvagem, má gente é. A psique da pessoa negra não tem a ver com uma ‘boa’ família, uma família ‘normal’, ela está ligada ao que Fanon chama de sociogenia, “existem determinadas *Erlebnisse*⁹ na origem das neuroses” (Fanon, 2020, p. 160) No caso do negro, Fanon afirma, “do inconsciente coletivo de Jung, não se compreende absolutamente nada.” (Fanon, 2020, p. 160) Isso porque a experiência que uma criança negra vive em casa é completamente diferente da experiência que ela vive ao sair de casa, na escola, nas instalações hospitalares, acadêmicas, no mercado de trabalho, no convívio social, nas relações interpessoais e amorosos entre raças, na forma que ela é lida pelo Estado-nação, etc.

O que Fanon está nos dizendo é que a neurose como a psicanálise clássica a concebeu está indissociavelmente ligada à família e suas questões e que sobretudo universalizada, mas o autor martinicano nos bem aponta: “Com demasiada frequência, se esquece de que a neurose não é constitutiva da realidade humana. Queira-se ou não, o complexo de Édipo está longe de ser uma realidade entre os negros” (Fanon, 2020, p. 166-167). No caso da criança negra não há uma ligação direta entre família e nação, “seria relativamente fácil para nós demonstrar que, nas Antilhas francesas, 97% das famílias são

⁹ Em nota de rodapé 9, da edição aqui citada: “Em alemão, no original, *Erlebnis* é comumente traduzido como experiência ou vivência. [N. T.]” (Fanon, 2020, p. 160)

incapazes de gerar uma neurose edipiana. Incapacidade digna de todo nosso louvor.” (Fanon, 2020, p. 167) Essa visão edipiana da vida é uma visão do mundo branco ocidental e patriarcal, simplesmente inexistente nas Antilhas. Fanon chega a afirmar que poderíamos supor que “o regime matriarcal é o único responsável por essa ausência” (Fanon, 2020, p. 167). Há na verdade uma desproporção enorme entre as relações familiares e sociais, se há amor na família, há dor lá fora.

Todos os dias, o drama se repete nos países colonizados. Como exemplificar, por exemplo, que um calouro negro, chegando à Sorbonne para ali obter o diploma em filosofia, antes que quaisquer elementos conflituais se organizem à sua volta, já assuma de antemão uma postura defensiva? René Mêníl relatou essa reação em termos hegelianos. Ele a via como “a consequência da instauração na consciência do escravo, em lugar do espírito ‘africano’ reprimido, de uma instância representativa do senhor, instância instituída no âmago da coletividade e que a deve vigiar como uma guarnição na cidade conquistada” (Fanon, 2020, p. 160-161)

É a partir da análise que Fanon faz que podemos dizer que as neuroses e traumas do indivíduo negro não estão ligadas diretamente (ou somente) a psicopatologias, mas a sintomas da sociogênese. Temos inúmeros autores e autoras que descrevem violências como essas, como exemplo temos Yuderkys Miñoso que comenta sobre o período em que estudou na Argentina: “tive que aprender o que significa escrever para ser não sei se aceita, mas ouvida, que é o que interessa-me” (Miñoso, 2020, p. 3. Tradução minha). A feminista conta inúmeras ocasiões em que seu trabalho foi excluído de projetos editoriais e desvalorizado nos departamentos acadêmicos por onde passou: “Eu era caribenha, eu era dominicana. Uma dominica sempre foi alguém que esteve a serviço do sexo. Em poucas palavras, eu era a puta e não havia muito mais que pudesse ser.” (Miñoso, 2020, p. 3. Tradução minha) Seu corpo habitava um lugar em que seu único reconhecimento era a serviço do sexo, um corpo hipersexualizado. Yuderkys Miñoso afirma que foi a partir do lugar acadêmico que ela começou a desvelar toda a trama racista: “Assim, mesmo antes da crítica ao eurocentrismo e à colonialidade da razão feminista, a primeira coisa que faço é uma crítica ao racismo que vivo em espaços

radicais.” (Miñoso, 2020, p. 3. Tradução minha) Assim também Grada Kilomba vai falar a respeito do racismo acadêmico, da ausência de produção intelectual e do lugar de não discurso da mulher negra, que historicamente reconhece um tipo de saber eurocêntrico e erudito e silencia outros saberes e práticas: “historicamente, este é um espaço no qual nós temos sido calados e onde acadêmicos brancos têm podido desenvolver discursos teóricos que oficialmente constroem a nós como o ‘Outro’ - posicionando os africanos em completa subordinação ao sujeito branco” (Kilomba, 2019, p. 27). Isso nos demonstra o quanto a ciência não é neutra e universal como pretendem os projetos eurocêntricos da modernidade, que dissemina seu caráter local e sua parcialidade, de modo a produzir um certo regime de verdade que nega e silencia teorias e formas alternativas de fazer conhecimento, produzindo efeitos de subalternidade epistêmica. Ao partir da pergunta de Spivak (1995) “Pode a subalterna falar?”, Kilomba responde imediatamente: “não, não pode a subalterna ter voz dentro de um sistema patriarcal moderno. Ela está sempre confinada à posição de marginalidade e silêncio que o pós-colonialismo prescreve” (Kilomba, 2019, p. 47).

Ainda sobre esse assunto, Fanon recorre a noção de catarse coletiva: “Em qualquer sociedade, em qualquer coletividade, existe, deve existir, um canal, uma porta de saída, por onde as energias acumuladas sob a forma de agressividade possam ser liberadas” (Fanon, 2020, p. 161) Cada tipo de sociedade requer uma forma específica de catarse, são elas as brincadeiras coletivas das crianças, os jogos coletivos, os rituais indígenas de disputas e consagrações, as canções, as revistas ilustradas, etc. O problema é que, nas sociedades europeias colonialistas, as histórias escritas por homens brancos para crianças brancas colocam os corpos negros, indígenas e latinos-amefricanos como perigosos, violentos, selvagens e malvados. E o herói, o conquistador, o desbravador, o bonzinho, o que salva as princesas [que também são brancas] sempre é o branco.

O drama reside nisso. Nas Antilhas, e temos todas as razões para acreditar que a situação seja a mesma nas outras colônias, são essas mesmas revistas ilustradas que são

devoradas pelos jovens nativos. E o Lobo, o Diabo, o Gênio Maligno, o Mal, o Selvagem são sempre representados por um negro ou um índio, e, como há sempre uma identificação com o vencedor, a criança negra se torna o explorador, o aventureiro, o missionário “que corre o risco de ser comido pelos negros malvados” com a mesma facilidade com que o faz a criança branca. Dirão talvez que isso não é tão importante; mas só porque não refletiram sobre o papel dessas revistas ilustradas. (Fanon, 2020, p. 161-162)

Em todo o ciclo escolar das crianças negras, ladinhas-amefricanas, ou seja, colonizadas, os livros de histórias, canções infantis, histórias em quadrinhos, desenhos infantis televisionados, reproduzem essas narrativas racistas. Como é o exemplo de “Ligeirinho sombrero” com seu sotaque afetado em animação da Warner que reforça os estereótipos sobre mexicanos, além de colocar o personagem com características como mão boba e trapaceiro; “Tom & Jerry” e a empregada negra sem rosto e com sotaque caricato abobalhado; “Peter Pan” da Disney que expõe de forma esdrúxula costumes, trajes e trejeitos indígenas; “Jim Crow”, o urubu que é baseado no personagem de teatro desenvolvido por Thomas D. Rice (1808-1860), na época o personagem de Rice se vestia normalmente com trapos e usava chapéu de cama e sapatos rasgados, Rice também aplicou maquiagem negra feita de cortiça queimada no rosto e nas mãos do ator que fazia o personagem (*blackface*), uma representação racista dos afro-americanos e de sua cultura, o personagem age de forma malandra, roubando coisas e pregando trapagens; Em “Dumbo”, trabalhadores negros sem rosto erguem a lona do circo com a trilha de “Song of the Roustabouts”, música que fala sobre analfabetos que, apesar de trabalharem demais, são felizes; Em “Aladdin”, logo na abertura do desenho, o clássico da Disney traz a problemática canção A noite de Arábia, na letra “Venho de um lugar / Onde sempre se vê / Uma caravana passar / Vão cortar sua orelha / Pra mostrar pra você / Como é bárbaro nosso lar” descreve o racismo e xenofobia; Em “Mogli: O Menino Lobo” no filme, os macacos da história são, na verdade, uma representação dos povos africanos, isso porque todos os personagens possuem sotaque britânico, menos, é claro, os chimpanzés que cuidam de Mogli, os que são tolos e criminosos; E é claro,

“Mickey”, em todos os desenhos, os nativos africanos não são retratados como pessoas e sim como animais sem consciência que buscam todo o tempo apenas se alimentar, mesmo que de outros da sua própria espécie; e tantos outros em que personagens negros e indígenas aparecem como canibais, abobalhados, trapaceiros, selvagens ou violentos.

É evidente que nenhuma criança negra ou ladino-amefricana vai querer ser os personagens mais e feios dessas histórias, há, portanto, uma identificação com a cultura branca, a criança negra ou ladino-amefricana adota a subjetividade branca, quer esta ser o herói do desenho e não o selvagem negro/índigena. Como aponta Fanon, “o jovem negro, que na escola repete incessantemente “nossos pais, os gauleses”, identificam-se com o explorador, com o civilizador, com o branco que traz a verdade aos selvagens, uma verdade toda branca.” (Fanon, 2020, p. 163) Aí está exatamente o surgimento do complexo na psique negra, na infância. Por isso Fanon diz: “Apressadamente se diz: o negro se inferioriza. A verdade é que o inferiorizamos.” (Fanon, 2020, p. 164) E esse processo ocorre desde a infância, por isso a neurose psíquica do negro e ladino-amefricano é cumulativa e sociogênica. Na medida em que a criança negra e ladino-amefricana cresce ela então escolhe entre a família e a sociedade (civilizatória e ocidental), “em outras palavras, o indivíduo que galga a sociedade - a branca, a civilizada - tende a rejeitar a família - a negra, a selvagem - no plano do imaginário, em relação às *Erlebnis* infantis que drescrevemos anteriormente.” (Fanon, 2020, p. 165) Diante da neurose e do complexo, o sujeito colonizado se encontra, portanto, entre dois polos, caminhar para o lado dos ‘civilizados’ ou permanecer na ‘ignorância dos selvagens’: “Família ← Indivíduo → Sociedade” (Fanon, 2020, p. 165) Por isso Fanon afirma que o negro (e o ladino-amefricano) só terá consciência de sua negritude (ou sua negrura como afirma o autor) quando este sair do convívio entre os seus, pois “ao primeiro olhar branco, ele sente o peso da sua melanina” (Fanon, 2020, p. 165).

No Brasil, Lélia Gonzalez, a partir das influências de Fanon, e também de Freud, em seus estudos, vai chamar esse processo entre socio e a psique do

indivíduo negro, ou do sujeito de cor de “Neurose cultural brasileira” (Gonzalez, 2020, p. 68), o que seria a internalização da dominação: “As condições de existência material da comunidade negra remetem a condicionamentos psicológicos que têm que ser atacados e desmascarados.” (Gonzalez, 2020, p. 232) Lélia parte da categoria freudiana de “denegação (*Verneinung*)”:

é o “processo pelo qual o indivíduo, embora formulando um de seus desejos, pensamentos ou sentimentos, até aí recalcado, continua a defender-se dele, negando que lhe pertença”. Enquanto denegação dessa ladino-amefricanidade, o racismo se volta justamente contra aqueles que, do ponto de vista étnico, são os testemunhos vivos da mesma, tentando tirá-los de cena, apagá-los do mapa. Deixando para os especialistas as análises lacanianas da ladinidade (que constitui um veio de grande potencial heurístico), nosso olhar se volta para a categoria de *amefricanidade*. (Gonzalez, 2020, p. 137)

A neurose cultural tem no racismo o seu sintoma, a tentativa recorrente em negar sua condição - mascarar, o próprio racismo - para que esta não seja tão nauseante como descreve Fanon. “Ora, sabemos que o neurótico constrói modos de ocultamento do sintoma porque isso lhe traz certos benefícios. Essa construção o liberta da angústia de se defrontar com o recalçamento.” (Gonzalez, 2020, p. 74) É a partir da neurose cultural estabelecida, advinda da colonização dos corpos e suas mentes, que a teoria do ‘lugar natural’ é estabelecida. Como bem aponta Lélia, o lugar natural do grupo branco dominante são moradias saudáveis, bem localizadas, “nos mais belos recantos da cidade ou do campo e devidamente protegidas por diferentes formas de policiamento que vão desde os feitores, capitães de mato, capangas, etc, até à polícia formalmente constituída”. (Gonzalez, 2020, p. 232) Com ótimas infraestruturas urbanas, acessos a recreação, esportes, saúde, educação de qualidade, etc. Essa é uma realidade “desde a casa grande e do sobrado até aos belos edifícios e residências atuais, o critério tem sido o mesmo.” (Gonzalez, 2020, p. 232) Já o ‘lugar natural’ do corpo negro é o oposto: “da senzala às favelas, cortiços, invasões, alagados e conjuntos ‘habitacionais’ (...) dos dias de hoje, o critério tem sido

simetricamente o mesmo: a divisão racial do espaço (...)” (Gonzalez, 2020, p. 232).

Quero enfatizar que o racismo no Brasil está longe de ser um evento do passado e é um acúmulo de episódios que reproduzem o trauma de uma história colonial e escravista, um racismo que se sustenta em um imaginário falso de democracia racial, da falsa noção de multiculturalismo e na domesticação das vidas afro-ameríndias, ou ladino-amefricanas: trabalhe, se esforce, só depende de vc, etc. São essas as afirmações da elite branca brasileira que se sustenta sob o ideal de meritocracia, enquanto são donos do poder econômico e assentados em suas heranças. De maneira irônica Lélia escreve: “Preto aqui é bem tratado, tem o mesmo direito. (...) quando se esforça, ele sobe na vida como qualquer um. Conheço um que é médico; educadíssimo, culto, elegante e com umas feições tão finas... Nem parece preto.” (Gonzalez, 1984, p. 226) Assim o preconceito de não ter preconceito se espalha ao mesmo tempo que se inscreve como responsabilidade do corpo negro estar nas favelas, cortiços e alagados, destinando os corpos negros ao retorno à senzala. “Se não trabalha, é malandro e se é malandro é ladrão. Menor negro só pode ser pivete ou trombadinha. Mulher negra, naturalmente, é cozinheira, faxineira, servente, trocadora de ônibus ou prostituta. (...) Eles não querem nada. Portanto têm mais é que ser favelados.” (Gonzalez, 1984, p. 225-226) Esse orgulho nacional, que tenta afirmar a não existência de um racismo no Brasil, só naturaliza as desigualdades de raça e classe [e de gênero, já que gênero é também racializado] dentro do país. O racismo no Brasil não acabou com a lei Áurea; se antes negros eram escravizados nas senzalas, hoje são forçados a subirem os morros, os antigos pelourinhos, aglomerando-se nas favelas e empurrados às margens das cidades. Também Carolina Maria de Jesus, em *Quarto de despejo: Diário de uma favelada*, descreve sua realidade: “houve um tempo em que lugar de negro era na senzala, hoje trancam a gente na favela” (Jesus, 1963, p. 9).

O sentimento descrito por Lélia e Carolina muito se assemelha com o sentimento que Fanon descreve ao chegar na França, Fanon se depara com olhares sobre seu corpo que descreve não os ver antes em Martinica. “Sento-

me ao pé do fogo e encontro a minha *libré*¹⁰. Não a havia visto antes. Ela é realmente feia. Mas paro aqui, pois quem me dirá o que é a beleza? Onde me enfio daqui em diante?” (Fanon, 2020, p. 129) Para onde vou agora? Onde me esconder? Olha esse negro, cuidado ele pode te morder, é um negro malicioso, ele está bravo, ou, olhem esse negro como ele é bonito... a sua volta o branco do alto o olhava, Fanon era apontado como algo do qual ele não se reconhecia. “Meu corpo me era devolvido desmembrado, desmantelado, arrebatado, todo enlutado naquele dia branco de inverno” (Fanon, 2020, p. 129) Finalmente Fanon se libertava da sua alienação, se levantando da náusea que o envolvia: “Já que era impossível que eu me desprendesse de um complexo *inato*, decidi me afirmar como NEGRO [*Noir*]. Já que o outro hesitava em me reconhecer, só restava uma solução: fazer com que me conhecessem” (Fanon, 2020, p. 130). Se fazer negro era para Fanon delimitar o campo de batalha, entrar em disputa, uma tomada de consciência:

Fazia tempo que o fogo estava apagado, mas o negro voltava a tremer.

Olhe como é bonito esse negro...

O negro bonito quer que a senhora se foda, madame!

A vergonha ornava seu rosto. (...) Realizava duas coisas de uma só vez: identificava meus inimigos e causava escândalo. Satisfação plena. (...) Enquanto eu esquecia, perdoava e somente desejava amar, minha mensagem me era devolvida como uma bofetada em pleno rosto. O mundo branco, o único respeitável, negava-me qualquer participação. De um homem se exigia uma conduta de homem. De mim, uma conduta de homem negro [*noir*]. (Fanon, 2020, p. 129)

No entanto, Fanon descreve o quão pesado é o preço de se fazer negro. O homem branco (e aqui me refiro não apenas ao homem, mas também a mulher branca) apenas nasce e vai ao decorrer de sua vida descobrindo o seu corpo e construindo suas personalidades, afirmando suas subjetividades, sexualidade, gênero, etc, mas é nesse mundo branco que o homem de cor [assim como a mulher de cor] encontra dificuldades na elaboração do seu esquema corporal - assim como a narrativa da Marcele no início do texto -, o

¹⁰ Libré (sentido figurado) = aparência exterior.

conhecimento do corpo para pessoas negras é negado, “é sempre um conhecimento em terceira pessoa” (Fanon, 2020, p. 126), é sempre a partir do olhar do branco: os cosméticos, as propagandas, a ciência médica, as medidas do IMC, o cuidado com os cabelos e a pele, o ensino escolar, a noção de família e comunidade, etc. Mesmo que hoje existam algumas pequenas mudanças a respeito, que foram conquistadas a partir da luta dos movimentos e frentes negras, ao redor do corpo negro ainda reina uma atmosfera de incertezas e desconhecimentos.

Eu era a um só tempo responsável pelo meu corpo, pela minha raça e pelos meus ancestrais. Eu me percorri com um olhar objetivo, descobri minha negrura, meus traços étnicos - e então me arrebutaram o tímpano com a antropologia, o atraso mental, o fetichismo, as taras raciais, os negreiros e, acima de tudo, acima de tudo o mais: “‘Y’ a Bon banania”¹¹. (Fanon, 2020, p. 127)

Apesar do desejo de Fanon querer ser apenas um homem entre outros homens, os olhares sobre seu corpo são acusatórios, “a roupa do negro cheira a negro - os dentes do negro são brancos - os pés do negro são grandes - o peito largo do negro -;” (Fanon, 2020, p. 131), isso porque ao mesmo também que o corpo negro sofre com a exclusão racial também passa por um processo de exotificação. O autor lamuria, “eu me arrasto pelos cantos, fico em silêncio, aspiro ao anonimato, ao esquecimento. Vejam só, aceito tudo, desde que possa passar despercebido!” (Fanon, 2020, p. 131), mas ao entrar em um

¹¹ “A expressão *y’ a bon banania* remete a rótulos e cartazes publicitários criados em 1915 pelo pintor De Andreis, para uma farinha de banana açucarada instantânea a ser usada ‘por estômagos delicados’ no café da manhã. O produto era caracterizado pela figura de um tirailleur sénégalais (soldado de infantaria senegalês usando armas de fogo), com seu filá vermelho e seu pompom marrom, característicos daquele batalhão colonial. O ‘riso banania’ foi denunciado pelo senegalês Léopold Sedar Senghor em 1940, no prefácio ao poema “Hóstias negras”, por ser um sorriso estereotipado e um tanto quanto abestalhado, reforçando racismo difuso dominante. Em 1957 o publicitário Hervé Morvan criou uma versão mais gráfica, mais modernizada, do “sorriso banania”, permanecendo sua estilização em uso nas caixas do produto até o início da década de 1980. Na capa, no alto à direita, temos uma reprodução da versão original de 1915, e, mais para o centro, a versão de Morvan”. (Nota 27, Cap 1 - O Negro e a linguagem, Pag. 48, do livro *Pele Negra Máscaras Brancas*, Frantz Fanon.) Ver também imagens sobre a expressão “y’ a bon banania” em <https://www.geledes.org.br/y-a-bon-banania-e-a-influencia-continua-no-estereotipo-do-negro/>.

espaço cheio de pessoas brancas ele se sente percebido, seu corpo, sua cor de pele chega primeiro. Por isso Fanon afirma, “eu recusava qualquer *tetanização* afetiva. Queria ser humano, nada além de humano.” (Fanon, 2020, p. 128. Grifo meu) O autor utiliza a palavra “tetanização” para falar sobre racismo, uma infecção grave em uma ferida aberta que se não curada vai apodrecendo e se espalha pelo corpo inteiro. E continua: “Alguns me vinculavam aos meus ancestrais, escravizados, linchados: decidi aceitar” (Fanon, 2020, p. 128). Foi na dor afetiva de se reconhecer como ‘neto de escravos’ que Fanon se reconhece como um corpo negro e que precisava travar uma batalha necessária. E assim ocorre com tantos corpos negros, as pessoas não nascem prontas para lutar, e porque nasceriam já que os corpos brancos apenas nascem?! “Eu saudava o mundo com um aceno e o mundo me amputava o entusiasmo. Estavam pedindo que eu me condenasse, que eu me encolhesse.” (Fanon, 2020, p. 130) Da irracionalidade racista do mundo branco nesse um revolucionário:

Já que, no plano da razão, o entendimento não era possível, recuei para a irracionalidade. Compete ao branco ser mais irracional que eu. (...) aqui estou em casa; fui feito do irracional; estou atolado no irracional. Irracional até o pescoço. E agora, vibre, minha voz! (Fanon, 2020, p. 137)

Levanta a voz o revolucionário em direção ao desmantelamento das estruturas sociais, políticas e institucionais racistas e das diversas ordens que compõem o complexo colonial capitalista que ainda recaem sobre nossas comunidades negras. Fanon nos deixa um grande legado, temos um poderoso presente em mãos, precisamos construir nossos próprios vocabulários, nossas próprias línguas subversivas, nossos próprios modos de vida ladino-amefricano.

2. RACISMO, GÊNERO E PATRIARCADO

Fanon, o autor revolucionário e ativista do movimento negro, ainda que delatando a alienação colonial como forma específica de exploração do sistema capitalista e a violência racista e imperialista enraizada a essa sistema, carrega uma linguagem patriarcal e sexista. Seu livro *Pele negra*,

máscaras brancas (1952) descreve perfeitamente o vazio da mulher negra, a ausência de um sujeito na escuridão, como aponta bell hooks no prefácio escrito para a edição do mesmo livro em 2020, mesmo que alguns autores defendam que Fanon utilize o termo *homem* com um teor fenomenológico, o *homem* como a humanidade, Grada Kilomba chega a perguntar, “as mulheres negras estão incluídas ou excluídas de Fanon, quando ele escreve ‘O negro é um homem negro...?’” (Kilomba, 2020 apud Fanon, 2020, p. 15) A mulher negra permanece no vazio do discurso, um discurso impregnado pelo patriarcado¹² colonialista. “Um fato é que quem tem pouco ou nenhum poder é categorizado assim, na ausência. Na inexistência.” (Kilomba, 2020 apud Fanon, 2020, p. 15).

Assim como também, em nenhum momento da obra de Fanon, a mulher é atribuída de seus valores e características, diferente de como o faz ao descrever o homem negro. A mulher negra migrante para a França é descrita por Fanon apenas pelo cunho sexual, a ela não lhe é atribuída nenhum valor, apenas desgostos: “Quem é Mactar? É um jovem bacharel, contador nas Companhias Fluviais, que corteja uma datilógrafa modesta e tola, mas que possuiu o valor mais incontestável: ela é *quase branca*.” (Fanon, 2020, p. 70. Grifo meu) O que Fanon estaria chamando de “quase branca”? Uma mulher parda? Mestiça? Fanon produz a subjetividade da mulher em sua narrativa em primeira pessoa de forma extremamente grosseira. Para Fanon a mulher que chega na França e procura um homem branco para se casar esta “em vez de se reconhecer plenamente negra, ela torna o fato mero caso” (Fanon, 2020, p. 61), a mulher negra carregaria um sentimento de inferiorização diante do homem branco. Mas e o homem negro que se casa com uma mulher branco? O mesmo processo de inferiorização não é atribuído ao homem branco? Fanon

¹² Sabemos da discussão em torno do patriarcado e suas estruturas vindas de um patriarcado branco que opera sob a lógica opressora colonial e racista, mas o fato aqui é que mesmo o homem não branco, o homem negro (e também o indígena) carrega estruturas desse patriarcado, reproduz essas formas de relações e dessa forma, oprime a mulher de cor. A mulher de cor é duplamente oprimida, tanto pelo machismo, quanto pelo racismo. O homem negro também sofre com o racismo estrutural, assim como a emasculação diante do homem branco, porém, este está livre dos grandes reflexos do machismo e sexismo - já que este faz parte da categoria *homem*, mesmo que este tenham suas variantes diante do homem branco.

não discuto esse processo sobre o homem negro que chega na França e procura uma mulher branca, mas utiliza o Cap 2, “A mulher de cor e o branco”, para falar sobre e afirma que entre a mulher de cor e o europeu “o amor autêntico é impossível enquanto não forem rechaçados esse sentimento de inferioridade” (Fanon, 2020, p. 57), sentimento de inferioridade que apenas a mulher negra carrega, ao homem negro é descrito como compreensível. Fanon é totalmente solidário quando se refere aos homens e meninos negros que vão à França como soldados, estudantes ou intelectuais, assim como ele, que perderam suas raízes ancestrais por conta das tantas opressões coloniais e perda da memória e reconhecimento de sua negritude, assim como foram impostos a hierarquia racista de humanidade (humano e não-humano):

De modo algum deve a minha cor ser experimentada como uma tara. A partir do momento em que o negro aceita a clivagem imposta pelo europeu, ele não tem mais trégua, e, “em vista disso, não é compreensível que tente ascender até o branco? Ascender na gama das cores às quais o branco atribui uma espécie de hierarquia?” (Fanon, 2020, p. 95)

Não vemos a mesma solidariedade quando escreve sobre a mulher negra, condenada ao seu subjugo por estabelecer relações com um homem branco e se distanciar de suas origens. Fanon também é extremamente desrespeitoso ao falar da escritora martinicana Mayotte Capécia, também negra, reduzindo toda a sua obra a um erotismo afetivo e, ao falar de suas personagens mulheres negras que vão para Paris, descritas na obra *Je suis Martiniquaise e Nini*, Fanon reduz a vida da mulher negra a sua relação com o homem branco: “A questão é não voltar a afundar no meio da negrada, e toda antilhana fará um esforço, em seus flertes ou em seus casos, para eleger o menos negro.” (Fanon, 2020, p. 62). O filósofo chamar o processo das mulheres martinicanas negras irem para a França e terem relações com

homem brancos de “lactificação”¹³ (Fanon, 2020, p. 62). E adverte sobre a escritora Mayotte:

Estamos precavidos, à lactificação que tende Mayotte. Pois, afinal, é preciso branquear a raça; isso é algo que todas as martinicanas sabem, dizem, repetem. Branquear a raça, salvar a raça, mas não no sentido que se poderia supor: não para preservar ‘a originalidade do pedaço de mundo em cujo seio elas cresceram’, e sim para garantir sua brancura. (Fanon, 2020, p. 62)

São duras as palavras do libertário Fanon: “ela tentaria, em seu corpo e em seu pensamento, embranquecê-lo. Começa por se tornar lavadeira: ‘Eu cobrava caro, mais caro que noutros lugares, mas trabalhava melhor’.” (Fanon, 2020, p. 61) Como pode Fanon dizer isso de uma mulher pobre martinicana que vai para a França tentar a vida? Ser lavadeira não é aqui escolha e nem ofensa, é trabalho. Somente um homem da classe média que estudou nos melhores colégios e transitou nos lugares mais requintados em Paris poderia dizer algo do tipo.

Sabemos que atreladas a um “sistema moderno-colonial de gênero” (Lugones, 2020, p. 54), e que capitalista, as mulheres do terceiro mundo, mulheres de cor (ladinas, negras - pretas e pardas - e indígenas), foram subordinadas aos trabalhos mais inferiores e aos menores salários. E um dos usos desse sistema é a mão de obra barata das mulheres de cor. Assim como a luta das mulheres brancas burguesas pela entrada no mercado de trabalho só beneficiou elas mesmas, esposas dos donos de fábricas e empresários. Se faz necessária a pergunta: onde foram parar as mulheres negras, mulheres ladinas, mulheres de cor, mulheres pobres, mulheres migrantes, mulheres do campo? Essas mulheres tiveram a entrada em bons empregos, com direitos e bons salários? Sabemos que a resposta é não. As mulheres de cor e das classes menos favorecidas, agora além de realizar os trabalhos que as mulheres brancas se recusam a fazer — limpar, passar, cuidar de crianças, serem exploradas pelos donos de fábricas — elas ainda tem o trabalho doméstico em

¹³ Mecanismos de lactificação: a perda da cultura, por meio do silenciamento e da invisibilização de sua ancestralidade na formação e dinâmicas de trabalho, assim como também nas relações amorosas, sexuais e sociais.

casa, resultando em uma dupla e/ou tripla jornada. A ênfase no trabalho como chave para a libertação das mulheres levou várias ativistas feministas brancas a sugerir que mulheres que trabalhavam se tornariam mais livres, no entanto, isso só aumentou a distância entre as classes de mulheres e o nível de desigualdade no território Abya Yala¹⁴. As mulheres pertencentes às classes mais desfavorecidas e racializadas se deram conta de que trabalhavam longas jornadas no emprego e longas jornadas em casa. No livro *O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras* bell hooks descreve: “aprendi com minha própria experiência que trabalhar por salários baixos não libertava mulheres pobres da classe trabalhadora da dominação masculina.” (Hooks, 2019b, p. 81) A verdade é que o capitalismo consumista foi a força que conduziu as mulheres ao mercado de trabalho e o discurso feminista branco foi incorporado a ele. Mas do que isso, o projeto colonial capitalista patriarcal viu na mulher de cor uma força de trabalho produtiva e de baixo custo, já que as mulheres entram no mercado de trabalho recebendo salários menores que os homens e também muito inferiores aos das mulheres brancas. Como afirma Julieta Paredes sobre o processo de globalização que incorporou as mulheres colombianas no mercado de trabalho:

A globalização, a modernidade e o neoliberalismo entraram nas nossas cidades com grande alarde na década de 1990. Anunciaram através dos meios de comunicação paraísos do bem-estar, do desenvolvimento da produção e da previsão de

¹⁴ De acordo com o documento Povos Indígenas nas Américas (Abya Yala), publicado em 2017 pela Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe - Cepal, Abya Yala é o termo que as organizações e instituições de povos indígenas adotaram para se referir ao continente americano, nome dado pelo colonizador. Viezzer e Grondin descrevem no livro *Abya Yala: Genocídio, resistência e sobrevivência dos povos originários das Américas*: “Abya Yala era a denominação dada pelo povo Kuna, originário do norte da Colômbia, para o seu território. No idioma original, o termo significa ‘terra madura... terra viva... terra que floresce’. (...) A adoção do nome comum de Abya Yala para designar o território hoje conhecido como América faz parte de um processo de construção política de identidade dos povos originários que vivem neste território há milhares de anos. (...) Na Cúpula dos Povos de Abya Yala, que aconteceu na Guatemala em 2007, este movimento continental foi definido como: ‘(...) um espaço permanente de enlace e intercâmbio, onde convergem experiências e propostas para que juntos enfrentemos as políticas de globalização neoliberal e possamos lutar pela libertação definitiva de nossos povos irmão, da Mão Terra, do território, da água e de todo o patrimônio natural para viver bem.’” (Viezzer, Grondin, 2021, p. 2004).

uma sociedade do futuro que nunca chegou. Neste contexto, as mulheres foram incorporadas no mercado de trabalho não precisamente como beneficiárias, mas sim como *colchões* para as crises económicas geradas por uma série de factores: a privatização das empresas públicas, os despedimentos em massa, a livre contratação e demais medidas antipopulares e antiestatais em nossos países. (Paredes, 2015, p. 104. Tradução e grifo meu)

O que fica nítido nesse percurso é que, mesmo as mulheres de cor estando na esfera pública e participando ativamente da distribuição das despesas familiares, elas não perderam a responsabilidade com o cuidado da casa, dos filhos, dos pais, avós e familiares que precisam de cuidados na velhice e na doença. Uma realidade muito diferente das mulheres branca da classe média¹⁵ (a burguesia) que pode usufruir de empregadas domésticas, diaristas, babás, cozinheiras, etc (muitas delas mulheres negra, como descreve Lélia Gonzalez a respeito da mãe preta). Em outras palavras, a saída das mulheres de cor para o mercado de trabalho não resultou em uma nova divisão sexual do trabalho doméstico e familiar. O que era visto como benéfico para as mulheres do feminismo branco - as pensadoras e ativistas políticas burguesas, que inclusive conseguiram convencer e incorporar as trabalhadoras de chão de fábricas em suas manifestações -, sair da zona doméstica para ir em busca de sua ‘liberdade’ e reconhecimento no mercado de trabalho, assim como seus maridos bem-sucedidos, resultou em uma sobrecarga maior ainda para mulheres de cor. Esposas, avós, mães e filhas que nunca chegaram a concluir seus estudos, a ingressar na vida universitária e ter carreiras de trabalho bem-sucedidas. Se deparando com uma jornada excessiva de trabalho na qual precisavam colocar em negociação as exigências da vida acadêmica (ou de seus estudos), pessoal e da vida familiar.

¹⁵ Como classe média me refiro a uma classe social presente no capitalismo moderno que se convencionou a tratar como possuidora de um poder aquisitivo e de um padrão de vida e de consumo razoáveis, de forma a não apenas suprir suas necessidades de sobrevivência como também a se permitir formas variadas de lazer, cultura, estudos acadêmicos, ocupando as Universidades, lugares de prestígios como o direito, a política e bases de pesquisas, embora sem chegar aos padrões de consumo eventualmente considerados exagerados das classes superiores, a elite. A classe média surgiu como uma consequência da consolidação do capitalismo.

Por isso é importante perceber que o patriarcado não é um problema apenas de hierarquia entre homens e mulheres, mas faz parte de um modelo moderno-colonial e racista representativo, econômico e político, que tem como pressuposto a exploração das mulheres em sua base, sobretudo as mulheres de cor. As mulheres são, dessa forma, como diz Julieta, os chamados “colchões” (Paredes, 2015, p. 104) para o neoliberalismo, um trampolim para o capitalismo que é por si mesmo patriarcal e heteronormativo, que estabelece relações de gêneros racializadas.

Ainda sobre a custosa visão patriarcal que Fanon estabelece entre o homem negro e a mulher negra, o autor entra em contradição ao descrever o homem negro martinicano que vai para a França e tem relações sexuais com uma mulher branca. No capítulo 3, intitulado “O homem de cor e a branca” - em *Pele negra, máscaras brancas* -, nesse momento Fanon descreve o anseio dos recém-chegados jovens martinicanos na França de dormir com uma mulher branca como apenas ‘um ritual’: “Mal desembarcam no Havre já se dirigem aos bordéis. Uma vez cumprido esse rito de iniciação à virilidade ‘autêntica’, pegam o trem para Paris.” (Fanon, 2020, p. 87) Ele chama esse desejo de uma “introversão primária” (Fanon, 2020, p. 87), uma espécie de neurose colonial, um sentimento de “abandono” (Fanon, 2020, p. 89), “sozinho no grande liceu branco...” (Fanon, 2020, p. 89) quase que órfãos de seus países, ‘pobres meninos’ com suas virilidades fragilizadas. Ao homem negro ele associa à neurose colonial, a uma questão de solidão, mas a mulher negra ele subjuga. Perceba que quando Fanon descreve a relação entre raças de um negro com uma mulher branca ele é sutil, suas palavras são quase doces, carregadas de um sentimento afável e cortês com o homem negro. Também ao descrever o personagem jovem negro antilhano do romance autobiográfico de René Maran *Un Homme pareil aux autres*, ele diz: “Mas é um delicado que canta espanhol e traduz para o inglês - sem tropeços. Um tímido, mas também um inquieto. (...) um bom rapaz...” (Fanon, 2020, p. 80). Nenhum desses elogios estavam nas linhas de Fanon que se seguiram no capítulo 2 sobre a mulher negra, muito pelo contrário, seus adjetivos foram “modesta”, “tola”, “quase branca”, “lactável”, acredito que se fosse nos

momentos atuais ele a teria chamado de ‘palmiteira’¹⁶. Nenhuma atribuição a sua inteligência e educação fora dada à mulher negra, suas atribuições foram apenas à sua sexualidade, um corpo objeto.

É evidente que mesmo Fanon carrega em sua escrita uma postura patriarcal e machista. A mulher negra é lida pelas lentes colonialistas que a descreve como um corpo desejável, sexual e pouco [ou quase nada] racional e intelectual, reproduzindo o legado imaginário colonialista-patriarcal-racista sobre a mulher negra, as mesmas histórias que aparecem na literatura e nos primórdios do cinema, os estereótipos sobre a ‘mulata’, que traduz uma linha tênua entre raça e hiper-sexualidade. Grada Kilomba de forma respeitosa diz:

Fanon escreve com a linguagem do seu tempo, brilhante e revolucionária. Mas a sua obra também inclui a violência de excluir os gêneros e trans-identidades *negrxs* da existência humana. Este é um erro que ele nos deixa para ser corrigido. Ou melhor, uma ausência que ele nos deixa para ser ocupada pela nossa existência. (Kilomba, 2020 apud Fanon, 2020, p. 16)

Sem dúvida o sujeito do livro de Fanon é o negro, o homem negro, o masculino, ficando em questão o vazio presente em sua obra: a mulher negra. Como diz Grada Kilomba: “A mulher *negra*, não sendo nem *branca* nem *homem*, neste esquema colonial representa então uma dupla ausência que a torna absolutamente inexistente. Pois ela serve como a *outra* de *outrxs*, sem status suficiente para a Outridade.” (Kilomba, 2020 apud Fanon, 2020, p. 16).

bell hooks em *E eu não sou uma mulher? Mulheres negras e feminismo* (2019) destaca como o homem negro - aqui estamos falando do homem negro americano do norte (Estados Unidos da América) pós escravização - é cooptado pelo modelo colonialista hierárquico de gênero e as relações patriarcais do homem branco. Temos consciência de que o homem negro ele é *emasculado*¹⁷ diante do homem branco, não tendo o mesmo poder econômico,

¹⁶ Termo pejorativo para descrever a mulher negra que prefere se relacionar com homens brancos, na ilusão — ou não — de seguir um gosto próprio ou de assim conseguir uma ascensão social.

¹⁷ O termo “emasculado” é utilizado para descrever alguém que teve sua masculinidade ou poder diminuídos ou retirados. É um conceito que pode ser aplicado tanto literalmente, referindo-se à castração física de um homem, quanto figurativamente, descrevendo a perda de poder, autoridade ou autoestima de um

nem aquisitivo e nem representativo. Suas companheiras e mulheres negras (isso quando um homem negro casa com uma mulher negra, Fanon mesmo se casou com uma mulher branca) são inferiorizadas diante do termo mulher, são elas vítimas de estupros e violências cometidas por homens brancos, são elas corpos passíveis de serem violentados. Mesmo assim, o homem negro pactuou [e ainda pactua] com o patriarcado branco. Muitos homens negros escolhem se afiliarem e casarem com pessoas brancas. Ao mesmo tempo que para a mulher negro isso não é tão bem aceitável, como descreve bell hooks, isso porque o homem branco passaria o seu sobrenome e suas riquezas para a mulher negra através de seus filhos. bell hooks afirma que:

O sexismo de homens negros existia bem antes da escravidão estadunidense. A política sexista durante o período colonial nos Estados Unidos comandado por brancos meramente reforça na mente de pessoas negras a crença existente sobre homens serem superiores a mulheres. (Hooks, 2019a, p. 146).

Em vez de auxiliarem e defenderem suas companheiras, mulheres negras, na luta antirracista e sexista, eles se aliaram aos homens brancos, fazendo uso de um patriarcado social. Ao conseguirem direitos aos votos por exemplo, não carregaram com eles as mulheres negras. É importante lembrar que negro era sinônimo de homem negro - assim como na obra de Fanon, como já apontado anteriormente -, as mulheres negras inexistiam no discurso. bell hooks também critica as lideranças do movimento negro:

Homens negros podem ser vítimas do racismo, mas, ao mesmo tempo, agir como opressores sexistas de mulheres negras. (...) pessoas são relutantes em admitir que os efeitos prejudiciais do racismo contra homens negros nem evitam que sejam opressores sexistas nem desculpam ou justifica a opressão sexista que exercem sobre mulheres negras. (...) entre as pessoas negras que inspiravam papéis de liderança, tanto durante o período de escravidão quanto na alforria, homens negros eram os mais prováveis candidatos. Enquanto homens negros dominavam os papéis de liderança, eles formatavam o

indivíduo. A palavra “emasculado” tem origem no latim “emascullatus”, que significa “castrado”. Historicamente, a castração física era realizada em alguns contextos, como punição, controle de escravos ou para preservar a voz de cantores castrati. No entanto, o termo também é utilizado de forma mais ampla para descrever a perda de poder ou autoridade em qualquer contexto.

primeiro movimento de liderança negra de manei a refletir uma tendência patriarcal. Líderas negras corajosas, como Sojourner Truth e Harriet Tubman, não representavam o padrão; elas eram indivíduos excepcionais que se atreveram a desafiar a vanguarda masculina para lutar por liberdade. (...) homens negros falavam em apoio à regra patriarcal. Eles não falavam diretamente sobre discriminação contra as mulheres. (Hooks, 2019a, p. 147-148)

Por isso é de extrema importância trazer outras imagens sobre o corpo negro a partir de um olhar feminista decolonial e antipatriarcal, visto que não é possível discutir raça sem gênero, nem racismo sem as estruturas patriarcais colonialistas. Como diz Lugones (2020), as formas de opressões estão imbricadas na trama do tecido social, fundidas, é preciso pensa-las juntas. Assim como as intersecções das formas de opressão não podem ser vistas como uma simples sobreposição de camadas, mas sim como a produção de efeitos de uma colonização de vidas e suas formas de existências. As formas de opressões não operam em singularidade, elas operam juntas. E é justamente a partir do conceito de interseccionalidade que o sujeito ‘mulher-negra’ aparece, resultado da intersecção entre as categorias ‘mulher’ e ‘negro’, no qual há uma ausência: a ‘mulher negra’. Visto que ela não é reconhecida como ‘mulher’, o sujeito ‘mulher’ é a mulher branca, e nem como ‘negro’, já que o sujeito ‘negro’ é representado pelo homem negro.

Na intersecção entre ‘mulher’ e ‘negro’ há uma ausência onde deveria estar a mulher negra, precisamente porque nem ‘mulher’ e nem ‘negro’ a incluem. A intersecção nos mostra um vazio. Por isso, uma vez que a interseccionalidade nos mostra o que se perde, ficamos com a tarefa de reconceitualizar a lógica da intersecção, para, desse modo, evitar a separação das categorias existentes e o pensamento categorial. (Lugones, 2020, p. 60)

E assim como também Sueli Carneiro, em *Escritos de uma vida* (2019), diz: “Ser mulher negra é experimentar essa condição de asfixia social” (Carneiro, 2019, p. 50). Eu diria mulher ladino-amefricana, pois assim como a mulher negra, a mulher indígena, ladina, parda, vivenciam a síntese das opressões: gênero, raça, sexualidade, territorialidade e classe. Mulheres que lideram os índices das diversas violências, que estão nos serviços mais

precarizados, que são na maior parte dos lares responsáveis pelo cuidado com os irmãos, pais, tios, avós, etc... que educam sozinha filhos e que ocupam a base da pirâmide de desumanização (escravidão, genocídio indígena e o estupro institucionalizado contra essas mulheres).

É hora de, como diz Lélia, “por o dedo na ferida” (Gonzalez, 1984, p. 239) e acabar com o “orgulho besta de dizer que a gente é uma democracia racial”, este é um racismo por omissão, exclusão e abandono dos corpos racializados e generificados¹⁸, periféricos, uma sociedade que carrega traços do colonizador europeu: que mantém introjetado o ideal de ‘civilizador’. Como diz Lélia:

Nós mulheres e não brancas fomos ‘faladas’, definidas e classificadas por um sistema ideológico de dominação que nos infantiliza. Ao nos impor um lugar inferior no interior da sua hierarquia (apoiadas nas nossas condições biológicas de sexo e raça), suprime nossa humanidade justamente porque nos nega o direito de sermos sujeitos não só do nosso próprio discurso, como da nossa própria história. É desnecessário dizer que, com todas essas características, estamos nos referindo ao sistema patriarcal-racista. (Gonzalez, 2020, p. 38)

¹⁸ Escolho utilizar o termo ‘generificado’, partindo da palavra gênero em português, e não do termo ‘genderizado’ que parte da palavra em inglês *gender*, como propõe Grada Kilomba (2019).

Para bell hooks, a mulher negra¹⁹ passa por uma dupla opressão, pois estando na base da pirâmide de uma sociedade colonial-patriarcal, ela é alvo de violência racista praticada por mulheres e homens brancos e também é alvo de violência de gênero praticada por homens brancos e negros. bell hooks afirma: “Mesmo que uma mulher negra se tornasse advogada, médica ou professora, era provável que ela fosse rotulada, por brancos, de meretriz, prostituta.” (Hooks, 2019a, p. 102) E assim também é a realidade brasileira de mulheres negras e ladino-amefricanas, independentemente de sua circunstância, são agrupadas na categoria de objetos sexuais disponíveis. A partir de bell hooks podemos ver como os discursos produzidos sobre as mulheres de cor são um legado ainda da escravização, “a designação de todas as mulheres negras como depravadas, imorais e desinibidas sexualmente surgiu no sistema de escravidão” (Hooks, 2019a, p. 93) e, no entanto, no período pós escravização se criou o estereótipo da mulher negra, isto é, os mitos das mulheres negra como “permissiva[s] em relação ao sexo, como disponíveis e ansiosas por receberem violações sexuais de quaisquer homens, negros ou brancos.” (Hooks, 2019a, p. 93) E foi assim que homens e mulheres brancas justificaram a exploração sexual de mulheres de cor, argumentando que eram elas

¹⁹ Sabemos que não somente as mulheres negras, mas todas as mulheres de cor sofrem violências coloniais de gênero e raça, como também é o caso das mulheres indígenas, mulheres ladinas, mulheres marrons, etc. Mas dentro do contexto da miscigenação brasileira, os traços indígenas, assim como os pardos, podem muito bem passar despercebidos e muitas vezes ser tratados como pessoas brancas. O fato é que, para uma pessoa negra-preta, a sua cor de pele, seus traços negróides chegam a frente, muito antes de você se apresentar, antes mesmo de falar o seu nome. E é justamente a sua cor - aqui faço referência ao que Fanon diz, um “problema epidérmico” (citado aqui anteriormente) -, mais ou menos preta é o que vai ditar onde você poderá transitar, quais as portas que irão ser fechadas para você ou não. Só lembrando que historicamente, na invasão colonial do Brasil, os africanos foram trazidos como escravos para serem utilizados brutalmente para serviços braçais (carregar pedras para construir estradas, carregar carroças para a coroa portuguesa não sujar seus pés de lama, etc.). Já os indígenas foram capturados e destinados aos serviços domésticos, de plantio e lida com os animais. E muitos deles catequizados, já que se acreditava que os indígenas tinham alma, mas um negro africano não, era desalmado, não era um humano. É claro que ambos foram explorados, houveram estupros em massa, assassinatos coletivos, mas acredito que algumas diferenças são notáveis até hoje: aos negros a força do trabalho (pedreiros, carregadores, lixeiros, abridores de valas, domésticas, etc...); já aos nordestinos e nortistas, geralmente descendentes indígenas mas de pele clara, são deles as funções de porteiros, garçons, cozinheiros, zeladores, babás, etc. O que há de muita semelhança com as histórias sobre os negros escravizados nos EUA: aos de pele clara a casa dos senhores, aos de pele escura a lida com o campo.

que buscavam tal exploração, que eram elas que iniciavam envolvimento sexual com homens brancos; eles eram apenas vítimas da sensualidade e sedução de mulheres negras, como se estivessem sendo enfeitiçados pelo ‘canto da sereia preta’. A partir de narrativas como essas, contadas séculos após séculos, a mulher negra torna-se então a “selvagem sexual” e “uma selvagem sexual, não humana, animal, não é estuprada.” (Hooks, 2019a, p. 93) Um discurso bem similar está presente hoje quando ouvimos falar de meninas brasileiras que são estupradas, em grande maioria pobres, faveladas, periféricas e negras: ‘elas que pediram’, ‘porque estavam de saia curta naquele lugar’, ‘aposto que foi ela que seduziu o tio’, ‘porque estava sozinha com ele?’, ‘ela não é tão inocente’, etc.

É bom lembrar que a criação desse imaginário da mulher negra como hipersexualizada e disponível para o sexo era sobretudo uma questão lucrativa e de dominação dos homens brancos sobre as mulheres escravizadas. Com a abolição da escravatura, esse imaginário e mito persistem, mesmo depois de décadas, por quê? Por que mesmo casada, solteira, crianças ou adultas, a mulher negra continua como alvo suscetível para estupradores? E por que sua imagem é sempre inferiorizada a partir de sua sexualidade? A mulher branca não tem sexualidade? A mulher branca não faz sexo?²⁰ Quando homens e mulheres brancas afirmam que a mulher negra é promíscua, sexualmente selvagem, eles estão tornando o corpo negro imoral, portanto, inferior e impossível de serem iguais aos corpos brancos. “Todas as mulheres negras eram, por definição, vagabundas, de acordo com essa mitologia racista. Sendo assim, violentadas e exploradas sexualmente.” (Hooks, 2019a, p. 104) Para hooks não há dúvidas que “a desvalorização da mulher negra depois do término da escravidão foi um esforço consciente e deliberado dos brancos para sabotar a construção da confiança e do autorrespeito da mulher negra.”

²⁰ Vale lembrar que há uma forte associação na cultura brasileira (na norteamericana também) entre loira, burra e prostituta. Há, certamente, tipos diferentes de hipersexualização, inferiorização e preconceito, que atingem negras e brancas. Não se trata de, com isso, querer ‘amenizar’ ou ‘relativizar’ a violência estrutural contra as mulheres não brancas, mulheres de cor, mas antes, ao contrário, de especificá-la com mais propriedade (de modo semelhante ao fato de que pobres brancos também são vítimas da violência, mas não tanto – não tão estatisticamente dramático - como os pobres pretos e pardos).

(Hooks, 2019a, p. 103) E ao mesmo tempo, como diz Lugones, “o homem europeu, burguês, colono, moderno foi transformado em sujeito/agente, próprio para governar, para a vida pública, um ser civilizado, heterossexual, cristão, um ser de mente e da razão” (Lugones, 2019, p. 358) e sua mulher, “a mulher europeia burguesa não era entendida como completa, e sim como alguém que reproduzia a humanidade e o capital por meio da sua pureza sexual, passividade e domesticidade” (Lugones, 2019, p. 358). É importante notar que a pureza sexual de mulheres brancas emergiu como controle do poder racial, econômico e político, ou seja, para que as fortunas e heranças permanecessem na mão dos mesmos homens burgueses europeus, suas mulheres precisavam ser consideradas puras e servir ao patriarcado conjugal. “A passividade sexual e a pureza são enfatizadas no modelo Victoriano da ‘verdadeira feminilidade’”. (Lugones, 2005, p. 65) O homem branco precisava afirmar a impureza sexual da mulher negra e exaltar a pureza quase que celestial de sua esposa branca para que as relações de raça e classe se mantivessem as mesmas. Este mesmo homem fazia uso do corpo de mulheres negras às escondidas para satisfazer seus desejos sádicos. Inclusive essa era uma prática permitida pelas mães e esposas, para que os desejos impuros de seus filhos e maridos não chegassem na cama das donzelas brancas, que ficassem nos estrados e nos colchões das escravizadas e prostitutas negras da rua.

É evidente que a sistemática desvalorização da mulheridade negra e indígena não foi uma simples consequência do ódio racial, mas um método calculado de controle social que fazia parte de um modelo moderno colonial de sociedade patriarcal eurocêntrica. Para Lugones, McClintock descreve de forma assertiva a cena colonial do ‘descobrimento das Américas’ em uma gravura de 1575 de Jan Van Der Straet: “um encontro erótico entre um homem e uma mulher” (Lugones, 2005, p. 64). O homem branco se vê destinado, portanto, a inseminar aquelas indígenas — o que podemos chamar aqui de estupro legitimado historicamente —, mulheres selvagens que, com a ‘ajuda’ dos homens brancos, poderiam ser dirigidas à civilização. Lembremos que nossa história de miscigenação no Brasil não foi nada muito longe disso;

nosso colorismo entre indígenas, negros e brancos se deu muitas vezes por práticas de estupros, práticas normalizadas no império e início da república.

Ainda hoje vemos esse legado pesar sobre os corpos de mulheres de cor. As fantasias, os mitos, não desaparecem simplesmente, uma história contada não é apagada com o tempo; por isso é preciso descolonizar o próprio discurso, reinventar novas maneiras de escrever e falar, novas línguas, novas histórias, dando ressignificados as já existentes. Não há como apagar uma história de colonização, mas podemos desconstruí-la, descolonizando os corpos e produzir novas práxis, criando nossas próprias histórias, a partir de práticas e linguagens novas. Trata-se de dizer não à veiculação de uma história única. Escrever contra significa falar contra o silêncio e a marginalidade criados pelo racismo e sexismo, descolonizando nosso imaginário. Essa é uma luta constante de ocupar espaços de poder para que se possa modificar o substrato histórico-social. Esse processo requer “o entendimento da própria marginalidade, o que cria a possibilidade de devir como um novo sujeito”. (Kilomba, 2019, p. 69) Só fazer parte da margem não quer dizer devir um novo e transformar suas relações, é preciso reconhecer esse lugar e como o seu corpo está ligado a ele.

O contexto social de mulheres afro-ameríndias é repleto de ausências. Isso resulta no tipo mais perverso de confinamento, já que: se a questão da mulher avança, o racismo vem e barra as negras, indígenas e ladino-amefricanas, como aconteceu com o feminismo branco que não incluiu pautas de mulheres de cor e cuja saída para o mercado de trabalho dentro de uma estrutura capitalista só as beneficiou, as mulheres de cor passaram a ser cada vez mais exploradas (inclusive pelas mulheres brancas) e quando os principais cargos de chefia são chefiados por mulheres, são sempre mulheres brancas que exercem esse lugar; e por outro lado, quando temos um avanço contra o racismo, geralmente quem se beneficia é o homem de cor (negros e indígenas), como é o caso do movimento Panteras Negras conduzido por homens negros, criticado por bell hooks e Angela Davis, e o caso do governo de Evo Morales, criticado por Julieta Paredes que denuncia o patriarcado e machismo nas escolhas de seus líderes parlamentares, a feminista pergunta:

nós companheiras não lutamos juntos? Por isso, o feminismo branco é insuficiente para falar de corpos não-brancos, corpos de cor, assim como apenas a pauta negritude sem estar atrelada a questões de gênero e sexualidade também. É preciso pensar as categorias imbricadas, fundidas, gênero e raça são inseparáveis.

REFERÊNCIAS

CARNEIRO, Sueli. “Mulheres em movimento”. In: **Estudos avançados**. Vol. 17 Nº 49, 2003. pp. 117-132.

CARNEIRO, Sueli. **Escritos de uma vida**. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FANON, Frantz. **Sociologie d'une révolution: Lan V de la Révolution algérienne**. François Maspero. Paris, 1968. (Petite collection Maspero).

FAUSTINO, Deivison Mendes. **Frantz Fanon: um revolucionário particularmente negro**. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2018.

GONZALEZ, Lélia. “A categoria político-cultural da Amefricanidade”. In: **Pensamento feminista: conceitos fundamentais**. Org. Heloisa Buarque de Hollanda. Rio de Janeiro, Bazar do tempo, 2019, pp: 341-356.

GONZALEZ, Lélia. “A importância da organização da mulher negra no processo de transformação social”. In. **Raça e Classe**. Brasília, ano 2, n. 5, p. 2, nov./dez. 1988.

GONZALEZ, Lélia. 2020. **Por um feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaios, Intervenções e Diálogos**. Rio Janeiro: Zahar, 2020.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, 1984, p. 223-244.



HOOKS, Bell. **E eu não sou uma mulher?** Mulheres negras e feminismo. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019a.

HOOKS, Bell. **O feminismo é para todo mundo:** políticas arrebatadoras. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 2019b.

HOOKS, Bell. **Olhares negros:** raça e representação. São Paulo: Elefante, 2019c.

JESUS, Carolina Maria de. Quarto de despejo: Diário de uma favelada. Edição Popular, 1963.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação:** episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KILOMBA, Grada. Prefácio. In: **Pele negra, máscaras brancas.** São Paulo: Ubu Editora, 2020.

LUGONES, Maria. Colonialidade e gênero. In: **Pensamento feminista hoje:** perspectivas decoloniais. Org. Heloisa Buarque de Hollanda. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020. p. 53-83.

LUGONES, Maria. “Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color”. In: **Revista Internacional de Filosofía Política**, Núm. 25. pp. 61-76. Iztapalapa – México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2005.

LUGONES, Maria. “Rumo a um feminismo decolonial”. In: **Pensamento feminista:** conceitos fundamentais. Org. Heloisa Buarque de Hollanda. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019. p. 357-377.

MIÑOSO, Yuderkys Espinosa. **El ideal de mujer del feminismo implica la explotación de la mayoría de mujeres y varones extraeuropeos.** Entrevista a Amanda Andrade. In.: <http://glefas.org/entrevista-el-ideal-de-mujer-del-feminismo-implica-la-explotacion-de-la-mayoria-de-mujeres-y-varones-extraeuropeos/>. Colombia: GLEFAS, agosto/2020.

QUIJANO, Aníbal. **Cuestiones y horizontes:** de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2020.