

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ANNELISE SCHWARCZ MANTUANO BARRADAS

FORMAS MESTIZAS: NOVOS RUMOS PARA UM MUNDO POR VIR

Niterói
2023

ANNELISE SCHWARCZ MANTUANO BARRADAS

FORMAS MESTIZAS: NOVOS RUMOS PARA UM MUNDO POR VIR

Dissertação apresentada ao Curso de Filosofia da Universidade Federal Fluminense, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Orientador(a):
Prof. Patrick Estellita Cavalcanti Pessoa

Niterói
2023

ANNELISE SCHWARCZ MANTUANO BARRADAS

FORMAS MESTIZAS: NOVOS RUMOS PARA UM MUNDO POR VIR

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense, como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Aprovada em 18 de abril de 2023.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Prof. Patrick Estellita Cavalcanti Pessoa – UFF (Orientador)

Prof. Dra. Juliana de Moraes Monteiro – UFBA (Arguidora)

Prof. Dra. Flavia Mateus Rios – UFF (Arguidora)

Prof. Dr. Pedro Eduardo Silva Ambra – PUC-SP (Arguidor)

Niterói

2023

AGRADECIMENTOS

Para Deise.

À minha mãe. Se pudesse, te agradeceria em todas as páginas. Obrigada pelo amor incondicional, por todo o suporte, compreensão e por ser esse exemplo. Quando pequena, me lembro de te acompanhar pelos corredores da UFRJ, de ficar com meus avós para que você pudesse apresentar trabalhos em congressos, de estar familiarizada com as palavras “orientador, artigos, doutorado”, tudo isso porque você era e é pesquisadora. Sempre me orgulhei de explicar para todo mundo suas profissões: cientista e professora. Se estou aqui hoje é porque seus pés me abriram o caminho.

Ao meu avô Edson por ser fortaleza, por ter construído um lar e uma família linda, cheia de amor, que se apoia e divide conquistas. Lembro com muito carinho de todas as tardes revendo fotos, contando histórias da família, me ajudando a reconstruir nossa genealogia. Tudo isso porque eu queria rastrear as linhas que me atravessam e conformam meus fenótipos. Obrigada por abraçar, incentivar e acolher.

À minha avó Deise que se foi em meio ao processo de escrita desta dissertação. Essa pesquisa foi escrita e realizada durante o período da pandemia de coronavírus no Brasil, um período marcado por muitas mortes e luto para muitas famílias. Para mim, infelizmente, não foi diferente. Uma perda repentina de uma pessoa que me era muito querida e presente em minha vida. Sou grata pela oportunidade de ter sido sua neta, de ter aprendido tanto com você e por ter ouvido suas histórias. Me lembro com muito carinho de fazer palavras cruzadas com você, ouvir música, jogar buraco ou assistir a séries e filmes. Seus hobbies são os meus. Há muito de você em mim e ainda bem! Que você siga vibrando em tudo de bom e bonito que eu faço.

Ao Glauber. *Part of you pours out of me in these lines from time to time.* Meu maior interlocutor desta pesquisa. Obrigada por acolher as crises, por todas as vezes em que muito sinceramente quis saber como andava a produção do texto, por sempre se disponibilizar a ler e escutar o que eu andava maquiando, por todos os insights e sugestões, por ser esse leitor tão atento, por virar

noites trabalhando ao meu lado ou ainda se dispondo a acompanhar no processo de escrita e fazendo de alguns textos, como o manifesto, um pouco seus também. Não tenho palavras para agradecer toda dedicação e os atos de serviço – essa sua linguagem do amor que eu tanto valorizo. Te amo e admiro.

Ao meu pai Marcio. Lembro do dia em que você me levou para a Fiocruz contigo e me falou para procurar pesquisadores que tivessem uma pesquisa semelhante ao que eu me imagino estudando. Se não me engano, estávamos no final do ano de 2016. Nesse dia você me incentivou a esboçar uma pesquisa, procurar pessoas e a fazer acontecer. Desde então não parei mais. De iniciação à docência aos meus dois de iniciação científica, chegando agora na conclusão do mestrado. Obrigada por me ensinar a perseguir um objetivo e também por me incentivar a encontrar o que me faz feliz. Essa é uma das lições mais preciosas que aprendi contigo.

Ao Kaiser por sempre ter incentivado o caminho da pesquisa, o gosto por leituras, compartilhar a crise identitária e por saber se fazer presente mesmo distante.

À Desirré pelas tardes de buraco, pela escuta quando era preciso desabafar sobre pressões acadêmicas, pelos mimos culinários e por ser sempre tão querida e presente.

Ao Coletivo Gloria Anzaldúa - Laboratório de Práticas Mestizas, criado de 04/10/2021 com o intuito de debater e divulgar a obra de pensadoras feministas interseccionais. Obrigada à Bruna Testi, Isabelle Nunes, Ana Beatriz Castro e Yasmin Lucchesi por dividirem a responsabilidade, o sonho e as loucuras comigo. Foi graças aos encontros do COGA.lab que não perdi o foco nem o ritmo de leitura mesmo durante os períodos mais difíceis. Nossas reuniões contribuíram para que muitas ideias aqui registradas fossem desenvolvidas. Sou grata a todas e todos que somaram com nossas atividades. Agradeço demais a Víctor Moro, Marianna Pereira, Iury Martins, Bruno Jalles, Marília Mendonça, Ramon Cardoso, Wendra Moraes, Carla Ferreira, Bruno Fernandes e Clara Biondo pelos bons encontros, pelas trocas afetivas e intelectuais. Vida longa ao COGA.lab!

Obrigada a Bruna Testi, Isabelle Nunes, Glauber Mota, Víctor Moro, Clara Biondo e Gisele Delatorre e tantos outros interlocutores por me ajudarem a atravessar bloqueios criativos, por se

disponibilizarem a debater sobre os temas da minha pesquisa comigo e por me oferecerem um ombro amigo. Graças a esses encontros a vida acadêmica se tornou infinitamente menos solitária.

Agradeço ao meu orientador Patrick. Contando com a iniciação científica, concluímos neste ano cinco anos de orientação. Cinco de arte da crítica, eros da crítica, pesquisas sobre a forma ensaio, a crítica e a performance. Agradeço por tanto. Obrigada por acolher minha pesquisa, por me encorajar a me jogar nos estudos freudianos e por sempre incentivar a invenção e experimentação formal.

A todo o corpo docente que compõe o departamento de Filosofia. Um pouco do que eu sou hoje, eu devo a cada encontro, cada disciplina e discussão que tivemos juntos nos últimos sete anos. Nutro uma admiração infinita pelo trabalho de cada membro.

Agradeço à CAPES por viabilizar a realização desta pesquisa de mestrado.

RESUMO

Partindo do texto *Esferas da Insurreição* (2018), de Suely Rolnik, e seu conceito de inconsciente colonial-capitalístico, proponho que haveria ainda, somado a esses dois vetores já identificados por Rolnik, um regime patriarcal. Teríamos, portanto, um inconsciente colonial-capitalístico e patriarcal. Esse regime, no entanto, não seria o único a orientar o inconsciente brasileiro. Lélia Gonzalez propõe que aqui no Brasil – graças à presença das amas de leite que fizeram o papel de mães da cultura brasileira – fala-se pretuguês e que, devido à diáspora negra e a presença nas Américas dos africanos trazidos da África, somos todos amefricanos. Gostaria de propor a categoria de “amefricanidade” como um regime de inconsciente: uma subjetividade que caminha acompanhada dos vetores “matriarcal” e “comunitário”. Sendo, portanto, um regime amefricano-comunitário e matriarcal. Apesar de evocar um posicionamento de antagonismo, nenhum dos dois regimes se anulam. Os elementos de não-contradição inerentes ao funcionamento do inconsciente nos permitem afirmar que ambos os regimes são capazes de coexistir e receber a mesma quantidade de investimentos. Pensando nesses dois pilares como fundadores do inconsciente brasileiro, proponho que o inconsciente seja mestizo. É Gloria Anzaldúa quem irá nos amparar nessa definição de mestizo. Desdobrarei seu conceito de “consciência mestiza”, presente em seu livro *Borderlands/ La Frontera* (1987), para em seguida distingui-lo do termo “mestiça” e desenvolver a proposta de “inconsciente mestizo”.

Palavras-chave: Inconsciente colonial-capitalístico; Patriarcado; Amefricanidade; Pretuguês; Consciência mestiza; Mestiçagem; Feminismos; Decolonização.

ABSTRACT

Starting from the text *Spheres of Insurrection* (2018), by Suely Rolnik, and her concept of colonial-capitalistic unconscious, I propose that there would also be, added to these two vectors already identified by Rolnik, a patriarchal regime. We would have, therefore, a colonial-capitalistic and patriarchal unconscious. This regime, however, would not be the only one to guide the Brazilian unconscious. Lélia Gonzalez proposes that here in Brazil – thanks to the presence of the wet-nurses who played the role of mothers in Brazilian culture – we speak pretuguese and that, due to the black diaspora and the presence in the Americas of africans brought from Africa, we are all amefricans. I would like to propose the category of "amefricanity" as a regime of the unconscious. A subjectivity that goes hand in hand with "matriarchal" and "communitarian" vectors. Being, therefore, an amefrican-communitarian and matriarchal regime. Despite evoking a position of antagonism, neither of the two regimes cancel each other out. The elements of non-contradiction inherent in the functioning of the unconscious allow us to affirm that both regimes are capable of coexisting and receiving the same amount of investments. Thinking of these two pillars as founders of the brazilian unconscious, I propose that the unconscious is *mestizo*. It is Gloria Anzaldúa who will support us in this definition of *mestizo*. I unfold her concept of "mestiza consciousness" present in her book *Borderlands/ La Frontera* (1987), to then distinguish it from the term "mestiça" and develop the proposal of "mestizo unconscious".

Keywords: Colonial-capitalist unconscious; Patriarchy; Amefricanity; Pretuguese; Mestiza consciousness; Mestizaje; Feminisms; Decolonization.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 MESTIZA, MESTIÇA	14
1.1 Carta a Gloria Anzaldúa	14
1.2 Pode uma língua morta falar?	21
1.3 Interlúdio I	26
1.4 Todos os pássaros têm meu nome	26
1.5 Interlúdio II	29
1.6 No mundo para onde viajo, estou incessantemente me criando	30
1.7 Silêncio	32
2 O INCONSCIENTE ESTÁ ESTRUTURADO COMO UMA LINGUAGEM	33
2.1 O inconsciente em cena	33
2.2 Refazendo mapas, desconstruindo cartografias	42
2.3 Interlúdio III	51
2.4 Um discurso masculino	52
2.5 É possível descolonizar o inconsciente?	56
2.6 Interlúdio IV	60
2.7 O futuro é ancestral: imaginação política a partir das ruínas da antiga configuração	60
2.8 Lá, fronteira	65
2.9 Isso volta	68
2.10 A rasteira	72
3 FALANDO EM LÍNGUAS	77
3.1 A dominada que domina ou As três mães	77
3.2 Interlúdio V	84
3.3 A consciência mestiza	85
3.4 Interlúdio VI	96
3.5 A história de uma língua selvagem: emitindo ruídos, produzindo epistemologias	100
CONCLUSÃO	117
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	122

INTRODUÇÃO

Aqui estamos, sem armas e de braços abertos, trazendo apenas nossa magia. Vamos tentar da nossa maneira, da maneira mestiza, da maneira chicana, da maneira da mulher.

Gloria Anzaldúa

Como é natural de muitas pesquisas, essa também começou com um objetivo e terminou com outro. Essa é a beleza de se permitir seguir pelos desvios do caminho. No início, eu buscava dar continuidade ao meu projeto de monografia e desdobrar a proposta de “inconsciente colonial-capitalístico” presente na obra de Suely Rolnik. A autora apresenta o inconsciente colonial-capitalístico como um problema a ser superado para que seja possível projetar um novo mundo não mais orientado por esses vetores. Meu projeto inicial consistia em oferecer consistência a esse novo mundo virtual através da aproximação do projeto de Rolnik com autoras que já estivessem visualizando essa comunidade por-vir, como Julieta Paredes e Gloria Anzaldúa, por exemplo. Pensava que não haveria nada mais oportuno do que aproximar o conceito de inconsciente colonial-capitalístico do conceito de consciência *mestiza*. Mas, eventualmente, fui me deparando com os problemas mobilizados pela própria obra de Anzaldúa e concluí que esse projeto não poderia ser sobre resolver problemas. Melhor seria criar ainda mais, levantar poeira, não deixar pedra sobre pedra. Não resolver nada. Parar com essa fixação de resolver coisas, amarrar coisas. O melhor que eu poderia fazer era encontrar os *meus* problemas. Entender por que essas questões me tocam, onde elas me tocam, onde se inscrevem na minha história, na minha pele, quais foram as coincidências que me trouxeram até aqui. Antes de tudo é preciso que eu diga: essa pesquisa é um gesto científico e pessoal. Enquanto eu a escrevo, ela me escreve.

Em *Esferas da Insurreição*, a psicanalista Suely Rolnik propõe a existência de um inconsciente colonial e capitalista que atravessaria e conformaria todos os seres. Independentemente de serem privilegiados ou prejudicados por esses regimes, todos são afetados. Mesmo aqueles mais esclarecidos quanto à situação do Brasil colônia, à herança do período pós abolição e à necessidade de se engajarem na luta antirracista poderiam se surpreender ao se flagrarem reproduzindo preconceitos desse período, reatualizando de alguma

forma essas relações de superioridade de brancos e/ ou europeus sobre negros. E, somado a esse regime, há ainda o fator capitalístico. Rolnik entende o neoliberalismo não só como um regime político e econômico, mas também psicológico. Um regime tão asfixiante que, mesmo saturados de viver sob sua ordem, não conseguimos imaginar e produzir outras relações de trabalho que não as mediadas pela estrutura capitalista. No meu atual projeto de mestrado, proponho que, além de todos os regimes já citados por Rolnik, também haveria a inscrição de uma subjetividade machista que assenta sobre a exploração psicológica e física de mulheres e corpos feminilizados. O inconsciente seria portanto colonial-capitalístico e patriarcal.

Rolnik insiste que, a fim de descolonizar nossos inconscientes e nos livrar das tramas neoliberais que nos mantêm reféns de uma vida cafetinada, precisamos inventar novos modos de interações micropolíticas (usos da linguagem, hábitos, padrões, predileções, referências e demais dispositivos subjetivos como, por exemplo, leituras semióticas e consumo de arte), uma vez que é justamente a micropolítica que possui um acesso privilegiado para a comunicação entre inconscientes. Grada Kilomba subscreve essa tese ao apontar a língua e certas operações semióticas nas experiências artísticas como reprodutoras e mantenedoras das relações de racismo que remontam aos tempos da casa grande e senzala. Para instaurar relações não povoadas pelos fantasmas e traumas do passado colonial e do seu atual desdobramento, o capitalismo (tardio), seria necessária uma mudança radical que teria como base a própria língua, para então questionar referências, ausências, lugares de fala e produção de conhecimento. Tal mudança abriria os caminhos para a emancipação dos sujeitos negros e para a descolonização tanto dos indivíduos brancos quanto dos racializados.

Ao longo da pesquisa fui me envolvendo com outras autoras além de Suely Rolnik e Grada Kilomba e, a partir do contato com Lélia Gonzalez, cheguei à conclusão de que deveria haver alguma inscrição africana no inconsciente coletivo brasileiro, além da colonial. Gonzalez disserta sobre como a presença africana produziu uma nova categoria político-cultural denominada amefricanidade e alterou até mesmo a forma como falamos o português, originando o pretuguês (a verdadeira língua falada no Brasil). Me interessa pensar a amefricanidade não só como uma categoria político-cultural – tal como propõe tão brilhantemente Lélia Gonzalez –, mas alçá-la à categoria de regime inconsciente. Nessa nova proposição, o regime inconsciente amefricano coexiste com o regime colonial e, deste modo, não seria necessário inventar uma

nova linguagem, como se o português que falássemos fosse apenas uma reprodução irrefletida da língua do colonizador.

Apesar de evocar uma relação maniqueísta entre esses pólos, não se trata de um movimento de antagonismos, pois o mundo em gestação se nutre dessa ambivalência. É sobre esses dois pilares que o imaginário coletivo brasileiro se assenta e, no entanto, existe essa insistência para que a parte amefricana seja obliterada da historiografia dessa subjetividade. Mas quanto maior o esforço para que esta inscrição se mantenha circunscrita aos mais recônditos cantos do inconsciente, tão mais forte será a reação com a qual esta se insurge.

Nesse sentido, retorno à pergunta de Rolnik: é possível descolonizar o inconsciente? Sim, é possível. Mas não seria necessário criar um novo mundo ou linguagem para que essa descolonização se efetue. Vemos com Gonzalez que esse regime e essa linguagem já foram criados e estão sendo germinados desde o contato das amas de leite amefricanas com os filhos e filhas da casa grande, transmitindo a eles o português marcado por sua africanidade. Não é possível apagar o fato de que a colonização é um marco histórico e produtor de uma subjetividade que dominou e domina o inconsciente cultural brasileiro. Esse fato não será esquecido. Nada no inconsciente pode ser apagado assim e por isso desconfio dessa descolonização radical que almeja uma limpeza desses rastros coloniais, uma espécie de pureza. O que é possível é rever padrões, referências, investigar investimentos a fim de que se redistribua o emprego da libido também em um regime amefricano: o regime que por excelência resiste à subjetividade colonizadora. Um regime que também sempre esteve presente no inconsciente cultural brasileiro, mas seus derivados sofriam e ainda sofrem uma repressão ainda maior por parte da consciência do que o regime colonial. Resultado de uma consciência hegemônica que prefere se ver aparentada à Europa, quer devorá-la, e ignora e rejeita sua marca ameríndia e amefricana. Mas Isso sempre volta do "exílio". Isso nunca partiu ou foi esquecido de verdade.

Os elementos da não contradição no inconsciente me interessam especialmente para pensar de que forma as propostas de inconsciente colonial-capitalístico e patriarcal não excluíam a presença de um regime amefricano-comunitário e matriarcal. Pelo contrário, ambos compõem um só e mesmo tipo de inconsciente: o mestizo. Apenas com ideias referentes a cada regime recebendo investimentos diferentes, dependendo da experiência de cada indivíduo. Ou

até mesmo recebendo a mesma quantidade de investimento, mas sem deixar de se anular. Por que não? Mas a questão que mais me intriga é que a autora que oferece esse vocabulário – mestizo – não o utiliza em termos de inconsciente, mas de consciência.

Gloria Anzaldúa propõe uma *consciência mestiza*. Uma consciência marcada por uma síntese impossível entre referenciais distintos. No caso da autora chicana, esses termos são oriundos da herança indígena espanhola e norte-americana. Me interessa importar seu conceito, mantendo as devidas ressalvas em relação à sua tradução para “mestiça”, e avaliar de que forma podemos maquinar essa síntese impossível a partir dos pilares que constituem o inconsciente coletivo brasileiro: amefricano e europeizado. As novas questões que surgem a partir desses elementos reunidos são elaboradas ao longo da dissertação.

Anzaldúa foi uma autora chicana, criada na fronteira entre o México e os E.U.A., mais precisamente no Texas, “terra [que] sobreviveu à posse e ao mau uso por cinco países: Espanha, México, a República do Texas, os Estados Unidos, a Confederação, e os Estados Unidos novamente. Sobreviveu às contendas de sangue entre estadunidenses e mexicanos, linchamentos, incêndios, estupros e saques.”¹ Nascida em 1942, filha de mãe índia mexicana e pai espanhol, Anzaldúa nasceu *mestiza*: índia para os anglos, e vista como angla entre os mexicanos. É a partir da identidade fraturada e da paisagem recortada por fronteiras que se insere a produção de Anzaldúa. A qualidade mestiça, enquanto mera condição biológica ou aparência física, dá lugar a um paradigma para uma nova epistemologia à luz desse despertar para a consciência *mestiza*: uma consciência que recusa binarismos e opera a partir de conflitos, acolhendo as contradições e habitando os entrelugares das categorias que norteiam os debates de raça, gênero, sexualidades, etnias e classes. A mestiça, munida dessa consciência, encarnaria a figura da *New Mestiza* a povoar novos mundos. A fim de manter uma coerência entre a forma e o conteúdo do texto, Anzaldúa escreve *Borderlands*, seu livro semi-biográfico, lançando mão de diferentes recursos literários, oscilando entre memórias, músicas, poemas autorais e não autorais, ora num registro mais parecido com o de um diário, ora em formato artigo, ainda que ensaístico.

Inspirado pela performatividade de *Borderlands/ La Frontera*, esta dissertação pretende abraçar a forma *mestiza* em sua costura. Dessa maneira, revezam-se aqui diversas paisagens-passagens, por meio de um procedimento de bricolagem, no qual a partir da

¹ ANZALDÚA, 2019, p. 336

aproximação de formatos e elementos a princípio desconexos, nasce uma constelação de imagens. Não existe uma ordem específica na qual este texto precisa ser lido, sendo possíveis diversas entradas. Toda fresta é porta. Uma pesquisa que se lança nos formatos, nas experimentações, que se escreve com o corpo dentro, aposta que com esse gesto ensaia-se uma forma *mestiza* de fazer filosofia. Como em uma roda, um pensamento circular. É no intuito de traçar esse arco e dar a ele sustentação que convoquei uma gira para dialogar sobre trauma, colonialidade, capitalismo, patriarcado, raça, interseccionalidade e construção de novos horizontes. Temas mais bem aprofundados e entrelaçados ao longo dos próximos capítulos visando a ensaiar a construção de comunidades-mundos a partir da ativação da imaginação política e da proposição do conceito de *inconsciente mestizo*.

1 MESTIZA, MESTIÇA

1.1 Carta a Gloria Anzaldúa

Querida Gloria,

Tive contato com sua obra durante a pandemia de coronavírus em 2020 através de seu texto *La conciencia de la mestiza: rumbo a una nova consciência*. Desde a primeira leitura, já fui atravessada pela sua escrita híbrida, a forma como a *mestiza* se manifesta não apenas no conteúdo da escrita, mas também nas escolhas formais que compõem o texto: ora assumindo um caráter mais ensaístico, ora poema, ora diário, ora artigo.

A *mestiza* é você e, no entanto, não se reduz a apenas isso, tendo em vista que você eleva essa figura a uma forma de consciência. As categorias binárias de homem e mulher, branca ou de cor, nativa ou estrangeira: nenhuma delas dá conta da complexidade *mestiza*. Você nos convida a borrar todas as definições, a ver a partir do entrelugar situado no meio dessas estreitas categorias. Coloca um pé em cada lado ou até mesmo recusa a ambos e propõe uma terceira opção.

Para além do encanto com seu estilo e proposta, eu tenho tentado traduzir esse conceito de *mestiza* para o contexto brasileiro e esbarrado em algumas dificuldades. Uma vez que a miscigenação no Brasil, quando não à base de estupros, ocorreu muitas vezes sob a ideologia de embranquecimento, o termo “mestiça” é frequentemente associado a uma falsa ideia de democracia racial que encobre as violências físicas e psicológicas deixadas pela herança colonial. Quem discursa muito bem sobre o tema é a sua contemporânea, Lélia Gonzalez, alguém com quem eu acredito que você teria muito o que trocar. Em seu texto *Cultura, etnicidade e trabalho: Efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher*, ela nos diz:

Defendendo a política que estimulava a imigração europeia, afirmava que, desse modo, era possível diminuir o “índice de nigrescência de nossa gente, arianizando nosso povo e caminhando para um refinamento cada vez mais apurado da raça, num processo de classificação”. Temos aí, num nível muito mais sofisticado de articulação, a representação do papel desempenhado por feitores e capitães do mato no passado. A ideologia do branqueamento se constitui como pano de fundo dos discursos que exaltam o processo da miscigenação como expressão mais acabada de nossa “democracia racial”. (GONZALEZ, 2020, p. 27)



A redenção de Can (1895) de Modesto Brocos

No final do século XIX, meu país atravessava uma série de transformações socio-políticas, dentre elas a abolição da escravidão (1888) e a proclamação da república (1889). Nesse mesmo período, a imigração europeia no Brasil se acentuava com a urbanização e industrialização, passando inclusive a ser incentivada pelo governo brasileiro a fim de “limpar o sangue” da nação. O quadro *A redenção de Can* é o triste retrato descrito por Gonzalez do processo de miscigenação como um projeto de embranquecimento e apagamento das raízes negras e indígenas da história do Brasil. Em nada se parece com sua abertura à ambiguidade e processo de auto investigação, Gloria. Pelo contrário: trata-se de uma determinação ao esquecimento de uma parte de si mesmo, negação de sua ancestralidade e da história do país.

A concepção de uma democracia racial está atrelada à ideia de que as três raças (brancos, negros e indígenas) viviam em harmonia, pelo menos politicamente falando, e que seria improvável que qualquer um fosse racista, já que supostamente todos compartilhavam de alguma forma “o pé na cozinha”. Expressões como essa e como “limpar o sangue”, utilizada no parágrafo anterior, dão o tom do racismo no Brasil. Não se trata de um racismo

institucionalizado, como as leis de Jim Crow², que você deve ter presenciado nos E.U.A., ou o Apartheid na África do Sul, mas sim de um racismo disfarçado por eufemismos e sutilezas (algo como “por que você não entra pelo elevador de serviço?”), operando em uma instância mais profunda e inconsciente. Disso deriva a dificuldade em apontá-lo e, também, de exorcizá-lo das práticas micropolíticas (usos da linguagem, hábitos, padrões, predileções, referências e demais dispositivos subjetivos como, por exemplo, leituras semióticas e consumo de arte).

O fato de o racismo à brasileira operar pôr debaixo dos panos da legalidade não significa que ele seja menos violento. Exige uma maior agudeza de percepção para acusar seus efeitos, trabalho que autoras como a já mencionada Lélia Gonzalez realizava e, atualmente, tem sido levado adiante por autoras como Grada Kilomba. Kilomba é uma intelectual e artista transdisciplinar, autora do livro *Memórias da Plantação* com o qual trabalhei na monografia. Nele, Grada reúne relatos de episódios de racismo no cotidiano e encaminha proposições para a descolonização do Eu.

Apesar de não trabalhar com o termo “micropolítica” em seu livro, a principal atuação de Kilomba se dá nessa dimensão: o que pode ser observado tanto em suas performances enquanto artista, apostando no campo das artes como catalisador de experiências de emancipação dos sujeitos, quanto nos apontamentos que, enquanto doutora em psicanálise, opera no campo da linguagem. Tal como Lélia Gonzalez, com sua escuta analítica, observa os chistes e mancadas na linguagem, Kilomba também denuncia como a ativação do trauma colonial se dá, muitas vezes, através dos usos das palavras.

Portuguesa com família de São Tomé e Príncipe que, assim como o Brasil, foi colônia de Portugal, Kilomba é familiarizada com as mesmas palavras-traumas que povoam o imaginário brasileiro. No glossário que introduz *Memórias da Plantação*, Grada nos explica por que “mestiça” é um dos termos que evocam o fantasma colonial:

Estes termos de nomenclatura animal foram altamente romantizados durante o período de colonização, em particular na língua portuguesa, onde são ainda usados com um certo orgulho. Esta romantização é uma forma comum da narrativa colonial, que transforma as relações de poder e abuso sexual, muitas vezes praticadas contra a mulher negra, em gloriosas conquistas sexuais, que resultam num novo corpo exótico, e ainda mais desejável. Além disso, esses termos criam

² As leis de Jim Crow (em inglês, *Jim Crow laws*) foram leis estaduais e locais que impunham a segregação racial no sul dos Estados Unidos. As leis foram aplicadas entre 1877 e 1964, e exigiam instalações separadas para brancos e negros em todos os locais públicos nos estados que faziam parte dos antigos Estados Confederados da América e em outros Estados, a partir das décadas de 1870 e 1880.

uma hierarquização dentro da negritude, que serve à construção da branquitude como a condição humana ideal - acima dos seres animalizados, impuras formas da humanidade. Os termos mais comuns são: m. (mestiça/o), palavra que tem sua origem na reprodução canina, para definir o cruzamento de duas raças diferentes, que dá origem a uma cadela ou um cão rafeira/o, isto é, um animal considerado impuro e inferior; m. (mulata/o), palavra originalmente usada para definir o cruzamento entre um cavalo e uma mula, isto é, entre duas espécies animais diferentes, que dá origem a um terceiro animal, considerado impuro e inferior; c. (cabrita/o), palavra comumente usada para definir as pessoas de pele mais clara, quase próximas da branquitude, sublinhando porém a sua negritude, e definindo-as como animais. O que é particular a toda essa terminologia é o fato de estar ancorada num histórico colonial de atribuição de uma identidade à condição animal. (KILOMBA, 2020, p. 19)

Assim como Kilomba, Gonzalez também aponta para a figura da mulher miscigenada, sobretudo sob a ótica da mulata, como ainda mais sexualizada e exposta aos olhares cobiçosos de homens brancos. Justamente por seus traços serem mais aparentados com a estética europeia (“mais finos”), é mais fácil destacá-las de sua negritude, fazendo com que para esses homens brancos, nativos ou estrangeiros, seja mais cômodo e justificável o seu desejo pela carne negra. Vindo muitas vezes como um elogio – que não poderia produzir nenhum efeito diferente senão o de denunciar o racismo de seu locutor –, chamar uma mulher de mulata, mestiça, morena ou qualquer outro termo como esses, no Brasil, tem como fim apenas distanciar essa mulher de um senso de familiaridade com sua ancestralidade indígena e/ou negra, como se isso a situasse, dentro da hierarquia instaurada pela miscigenação e processos de embranquecimento, em um patamar superior em relação às mulheres negras retintas ou com traços indígenas mais evidentes.

Então você vê, Gloria, a complexidade que é traduzir *mestiza*, nos seus termos, para seu equivalente em português “mestiça”. Eu gostaria de acreditar que esta palavra ainda está em disputa e que é possível ressignificá-la no sentido de não se embranquecer, mas justamente o contrário: abraçar o fato de ter a genealogia marcada por pessoas não-brancas. Em outras palavras: se desembranquecer, trazer na pele e na memória esse marcador de cor. É o meu caso, por exemplo. Me afirmar mestiça, para mim, foi uma espécie de encontro bom, um alívio.

Eu vim de um bairro no Rio de Janeiro, geograficamente falando, periférico, mas que em sua desigualdade social tipicamente carioca possuía um poder aquisitivo de classe média. Por ser afastado do centro e da zona com maior concentração de renda da cidade, muitas pessoas associam sua distância geográfica a uma condição precarizada que não correspondia à realidade de todos os sub-bairros de dentro da Ilha do Governador (bairro em que cresci). Insulana, classe

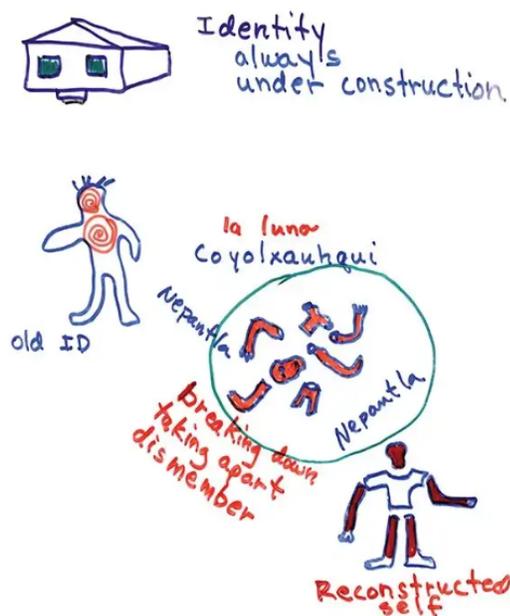
média entre os periféricos, lida como periférica entre a classe média e alta dos demais bairros do Rio.

Minha avó é descendente de brancos, indígenas e negros. Meu avô, por sua vez, descende de húngaros judeus e portugueses. Eu, resultado desses encontros, com esses fenótipos incaptáveis: muito clara para ser negra e, no entanto, evidentemente não-branca. Dentre as três raças, nenhuma me contempla confortavelmente. Foi partindo desses eixos que a consciência *mestiza* começou a se inscrever em mim confirmando a sensação de que nenhuma dessas categorias, pensadas de formas não agenciadas, realmente pode servir como cartilhas para orientação no mundo. São simplificadoras e insuficientes para abarcar as pluralidades de expressões da sexualidade, performances de gênero, relações de classes e raças (potencialmente variantes dependendo da perspectiva). É por isso que recebo com tanto entusiasmo a nova consciência que você propõe:

A nova mestiza enfrenta tudo isso desenvolvendo uma tolerância às contradições, uma tolerância às ambigüidades. Aprende a ser uma índia na cultura mexicana, a ser mexicana de um ponto de vista anglo-americano. Aprende a equilibrar as culturas. Tem uma personalidade plural, opera em um modo pluralístico – nada é posto de lado, o bom, o ruim e o feio, nada é rejeitado, nada abandonado. Não apenas sustenta contradições como também transforma a ambivalência em uma outra coisa. Ela pode ser jogada para fora da ambivalência por um acontecimento emocional intenso e, geralmente, doloroso, que inverte ou resolve a ambivalência. Não estou certa exatamente como. É uma atividade que acontece subconscientemente. É uma atividade feita pela alma. Aquele fulcro ou ponto específico, aquela junção onde se situa a mestiza, é onde os fenômenos tendem a colidir. É onde ocorre a possibilidade de unir tudo o que está separado. Essa união não se trata da mera junção de pedaços partidos ou separados. Muito menos se trata de um equilíbrio entre forças opostas. Ao tentar elaborar uma síntese, o self adiciona um terceiro elemento que é maior do que a soma de suas partes separadas. Esse terceiro elemento é uma nova consciência – uma consciência mestiza – e, apesar de ser uma fonte de dor intensa, sua energia provém de um movimento criativo contínuo que segue quebrando o aspecto unitário de cada novo paradigma. (ANZALDÚA, 2019, p. 326)

Suas escrituragens me inspiraram a escrever. Desde quando li *Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo*, fui possuída pelo desejo de escrever com o corpo dentro, de fazer filosofia implicada, tecer relembramentos e conceitos, entender de que forma meu trauma esbarra num pilar cultural, de que forma meu desejo pulsa com um desejo coletivo e também compreender o movimento contrário de quando a comunidade incide em mim. É isso que você faz. A *mestiza* parte de uma alegoria pessoal (sua mãe índia mexicana, seu pai espanhol, sua vida nos E.U.A.) e povoa nossos imaginários, tal como uma carta de tarot, com seu convite a uma nova forma de fazer epistemologia. “Em outras palavras, a nova mestiça, com sua

consciência polivalente e por meio de uma prática performática/textual transversiva, ocupa, em constante sobreposição/deslocamento, os interstícios dos vários vetores da diferença resultantes dos desequilíbrios históricos e das exclusões múltiplas.” (LIMA COSTA; ÁVILA, 2005, s/p)



Tradução livre: Coyolxauhqui. “Depois de ser partida, desmembrada, ou destruída *la persona* deve juntar suas partes, lembrar-se (relembrar-se) e se reconstruir em um outro nível. A isso eu chamo de Processo Coyolxauhqui, devido ao ato de des-membramento performedo pela Deusa Asteca da Lua”.³

Recorrendo a mitos que povoam o imaginário da população mexicana e chicana, você compara esse estilhaçamento da identidade a um dos poderes da deusa asteca da Lua, *Coyolxauhqui*, que teria o poder de desmembrar-se e então se reconfigurar novamente sob uma nova forma. A esse procedimento da deusa, você chamou de *Coyolxauhqui Process*. Um ato similar ao *amasamiento* do milho e que a partir dele se converte nos mais diversos alimentos. Do mesmo modo, a identidade mestiza é uma identidade fragmentada, nômade, sempre em vias de ser deslocada. Em uma entrevista, você afirma:

³ Coyolxauhqui. “After being split, dismembered, or torn apart *la persona* has to pull herself together, re-member and reconstruct herself on another level. I call this the Coyolxauhqui process after the dis-membered Aztec moon goddess.” From Anzaldúa, *Bearing Witness: Their Eyes Anticipate the Healing*, 2002.

“Sim, sou chicana, mas isso não define quem eu sou. Sim, sou mulher, mas isso também não me define. Sim, sou lésbica, mas isso não define tudo que sou. Sim, venho da classe proletária, mas não sou mais da classe proletária. Sim, venho de uma mestiçagem, mas quais são as partes dessa mestiçagem que se tornam privilegiadas? Só a parte espanhola, não a indígena ou negra.” Comecei a pensar em termos de consciência mestiça. O que acontece com gente como eu que está ali no entre-lugar de todas essas categorias diferentes? O que é que isso faz com nossos conceitos de nacionalismo, de raça, de etnia, e mesmo de gênero? (ANZALDÚA, 2005, s/p)

A partir da dissolução das categorias que balizam as hierarquias políticas-culturais com as quais fomos socializados – sejam categorias de raça, gênero, expressões da sexualidade, nacionalidade etc. –, urge repensar também os dispositivos de resistência e mobilização que esses grupos, subalternizados dentro dessa cadeia de hierarquias, construíram para se organizar. Nesse sentido, as alianças não se dariam em torno de uma identidade fixada, mas de situações sempre transitórias, arranjos provisórios, que se amarraram em torno de circunstâncias específicas. Para ficar com suas imagens, Gloria, pensemos nas alianças como bancos de areia, que desaparecem ou constroem pontes entre ilhas e continentes, de acordo com as marés. Longe de propor um hibridismo homogeneizante, seu convite a formações estratégicas de alianças não descarta a assimetria intercultural e singularidades de cada grupo.

Apesar de existir esse inconsciente colonial denunciado por Kilomba, Gonzalez observa que o inconsciente coletivo brasileiro não seria exclusivamente branco e europeu. Justamente devido à diáspora africana e o contato dos africanos com a língua portuguesa, trazidos através do tráfico de escravizados para o Brasil, e que teriam inscrito na língua e na memória dos herdeiros da colonização portuguesa a presença da negritude, construindo uma outra história pretuguesa. Assim, Lélia Gonzalez nos introduz seu conceito presente no texto *A categoria político-cultural de amefricanidade*: “Ou seja, aquilo que chamo de “pretuguês” e que nada mais é do que marca de africanização do português falado no Brasil (nunca esquecendo que o colonizador chamava os escravos africanos de “pretos”, e de “crioulos” os nascidos no Brasil) é facilmente constatável sobretudo no espanhol da região caribenha” (GONZALEZ, 2020, p. 116).

Eu gostaria de ensaiar aqui, Gloria, que essa categoria de amefricanidade seria, ela mesma, fundadora de uma outra subjetividade e que a consciência da mestiçagem no Brasil se daria a partir da noção de que somos, ao mesmo tempo, marcados por essas duas inscrições: amefricanos e europeizados. Trata-se justamente de operar através do conflito, reconhecê-lo e trabalhar a partir das contradições e ambiguidades.

Ainda que eu enxergue com otimismo a possibilidade de resgatar uma potência no uso do termo “mestiça”, por não se tratar de um debate disseminado e não garantir que a associação entre esse termo aqui traduzido e sua proposta de *mestiza* – enquanto despertar para uma nova consciência –, optei por não traduzir o termo quando me referir ao conceito que você cunhou. Espero que com essa escrita eu possa contribuir para desdobrar seus mestizismos e misticismos, ainda tão instigantes e misteriosos para mim.

Com amor, Annelise.

1.2 Pode uma língua morta falar?

Gosto de sentir a minha língua roçar a língua de Luís de Camões [...]

E deixa os portugueses morrerem à míngua

Minha pátria é minha língua [...]

E eu não tenho Pátria: tenho mátria.

Caetano Veloso

Memórias da Plantação é a tese de doutoramento de Grada Kilomba em Filosofia, pela Universidade Livre de Berlim. O livro baseado na tese foi lançado também em Berlim no ano de 2008, após Kilomba obter o título de doutora com a mais alta distinção acadêmica (*summa cum laude*). Somente onze anos depois sua tradução chega ao Brasil, com edição revisada pela própria autora, e adição de notas específicas para sua versão em português. No prefácio ao livro brasileiro, a autora sugere que a distinção evocada pelo emprego de palavras como “black” ou “nigger” (N-word), no inglês, ou ainda “Schwarz” ou “Niger” (N.) em alemão, parecem não terem sido suficientemente problematizadas no Brasil, de forma que *negro/a* ainda é um termo usado correntemente, embora derive da mesma palavra em latim de suas traduções censuráveis em outros países. Nas palavras da autora, ela nos explica:

Em português, no entanto, deparamos com um imenso dilema teórico, pois o termo Black é traduzido para negra/o, e embora este seja usado como um termo político na língua portuguesa, está invariavelmente ancorado na terminologia colonial e, por isso, intimamente ligado a uma história de violência e desumanização. [...] Mas, logo após o início da expansão marítima (na língua portuguesa ainda vulgarmente chamada de “Descobrimientos” - ora, não se descobre um continente onde vivem milhões de pessoas), a palavra passou a ser um termo usado nas relações de

poder entre a Europa e a África e aplicada aos Africanos para definir seu lugar de subordinação e inferioridade. Em português, no entanto, essa diferenciação parece não ter sido feita, pois, embora esteja intimamente ligado à história colonial, negra/o tem sido usada como o único termo “correto”. [...] Por outro lado, em inglês e alemão usam-se as abreviaturas N-word e N., respectivamente, a fim de não se reproduzir a violência e o trauma que a palavra implica. [Em Memória da Plantação] Esse termo é traduzido para a língua portuguesa por p. (preta/o), que é historicamente o mais comum e violento termo de insulto dirigido a uma pessoa. Tragicamente, na língua portuguesa, o termo p. é usado arbitrariamente no dia a dia. (KILOMBA, 2019, p. 17-18)

Uma vez que inicialmente o livro havia sido escrito em inglês durante a passagem de Kilomba pela Alemanha, somente posteriormente ao se debruçar sobre a edição brasileira a autora atentou para o fato de que certas reformas na língua portuguesa (sua língua materna), já em andamento na Alemanha e nos E.U.A, ainda não haviam sido aplicadas no sentido de expulsar o fantasma colonial que acompanha algumas palavras/ expressões e seus usos.

Em sua pesquisa, Kilomba entrevista sete mulheres negras que, assim como ela, estavam vivendo na Alemanha – independentemente de serem ou não nascidas na Alemanha – e recolhe seus depoimentos sobre o racismo que experienciam em seu dia-a-dia. Nessas entrevistas, era estimulado que elas falassem livremente sobre suas percepções acerca de temas como “(i) percepções de identidade racial e racismo na infância; (ii) percepções gerais de racismo e questões raciais na família; (iii) experiências pessoais e diárias de racismo na vida cotidiana; (iv) percepções de si em relação a outras pessoas negras; (v) percepções de branquitude no imaginário negro; (vi) percepções de beleza feminina negra e questões relacionadas ao cabelo; (vii) percepções da feminilidade negra; (viii) a sexualização das mulheres negras” (KILOMBA, 2019, p. 87). Ao cabo das entrevistas, somente a narrativa de três mulheres somaram-se às da própria autora na produção dos capítulos que compuseram sua tese.

Ao longo do processo de inscrição no doutorado, visitas à biblioteca da Universidade de Berlim, lembranças de histórias da infância e andanças pela nova cidade, a autora se depara com as mesmas feridas descritas pelas entrevistadas. Traumas estruturais que, independentemente dos diferentes contextos no qual cada uma foi criada, atravessam suas vidas. Deste modo, Kilomba observa um modo de subjetivação inconsciente que condiciona as relações sociais a partir de experiências culturais, históricas e políticas do passado, mas que transpassa constantemente o indivíduo que vive sob a atualização desse regime. Estamos falando de como

hierarquias do passado colonial se calcificam em uma estrutura racista que persiste até os dias de hoje e persegue aqueles que carregam na pele o marcador da cor negra.

Em seu livro, Kilomba dá continuidade ao projeto de Frantz Fanon: uma leitura psicanalítica do racismo, uma tentativa de racionalizar o irracional, de transdizer o indizível, e nisso se depara com questões complexas, que ora são contempladas em seus textos, ora transbordam e encontram espaço em sua atuação como artista. Questões como “quem define o que é conhecimento?”, “como tornar-se sujeito das próprias narrativas?” e “como descolonizar o Eu?” que aparecem já disseminadas em seu livro e que ganham ainda mais consistência e densidade quando desdobradas em suas performances (como a série *Illusions* e *Descolonizando o conhecimento*), lançando mão de outros recursos para avançar em sua investigação.

Podemos dizer que a construção da subjetividade não é diferente da construção de uma narrativa. Existe um sujeito, ou grupo dominante, que irá repercutir a narrativa de uma maneira e irá povoar o imaginário de todos aqueles que viverem sob o regime de verdade no qual a narrativa daquela história prevalece. O que Kilomba propõe é que os sujeitos colonizados, vítimas e objetos dessa história se insurjam e reclamem seu lugar de sujeitos, que contem uma nova história e disputem esse regime de verdade com o grupo dominante. Mas como descolonizar essa história – ou, podemos dizer, essa subjetividade – depois de tantos anos reproduzindo a mesma versão?

Em *Memórias da plantação*, a artista transdisciplinar traça o trajeto para a saída desse teatro fúnebre no qual, sem o atravessamento dessas etapas, se encenaria eternamente o episódio da colonização. Uma vez que são afetados de formas distintas por esse processo, sujeitos brancos e sujeitos racializados devem seguir passos diferentes para o atravessamento da ferida histórica causada por anos de escravidão, sem que este deixe de ser, no entanto, um projeto a ser construído por todos os envolvidos. As etapas que dariam início à conscientização coletiva, por parte de brancos, partiriam do estágio de negação, seguido pela culpa e vergonha, para que então sejam alcançados os estágios do reconhecimento e reparação. Kilomba nos adverte para o perigo que é se estagnar no primeiro passo do percurso, pilar estrutural do racismo:

No racismo, a negação é usada para manter e legitimar estruturas violentas de exclusão racial: “Elas/es querem tomar o que é Nosso, por isso Elas/es têm de ser controladas/os.” A informação

original e elementar - “Estamos tomando o que é Delas/es” - é negada e projetada sobre a/o “Outra/o” - “elas/ eles estão tomando o que é Nosso” -, o sujeito negro torna-se então aquilo a que o sujeito branco não quer ser relacionado. Enquanto o sujeito negro se transforma em inimigo intrusivo, o branco torna-se a vítima compassiva, ou seja, o opressor torna-se oprimido e o oprimido, o tirano. Esse fato é baseado em processos nos quais partes cindidas da psique são projetadas para fora, criando o chamado “Outro”, sempre como antagonista do “eu” (self). Essa cisão evoca o fato de que o sujeito branco de alguma forma está dividido dentro de si próprio, pois desenvolve duas atitudes em relação à realidade externa: somente uma parte do ego - a parte “boa”, acolhedora e benevolente - é vista e vivenciada como “eu” e o resto - a parte “má”, rejeitada e malévola - é projetada sobre a/o “Outra/o” como algo externo. O sujeito negro torna-se então tela de projeção daquilo que o sujeito branco teme reconhecer sobre si mesmo, neste caso: a ladra ou o ladrão violenta/o, a/o bandida/o indolente e maliciosa/o. Tais aspectos desonrosos, cuja intensidade causa extrema ansiedade, culpa e vergonha, são projetados para o exterior como um meio de escapar dos mesmos. (KILOMBA, 2019, p. 34-36)

Não à toa seu livro chama-se Memórias da plantação, pois é sob a situação das Plantações que podemos observar de forma paradigmática como as projeções descritas por Kilomba na citação anterior operavam já no contexto da escravidão e se reatualizam hoje, ainda que inconscientemente. Temos como exemplo o senhor de escravos que chamava os negros que se recusavam a trabalhar de preguiçosos, ou acusava de serem ladrões os escravizados que tomassem para si as commodities produzidas nas *plantations*. Porém, Kilomba chama atenção para a inversão de valores: é o branco que terceiriza seu trabalho para o escravizado e é ele quem rouba os frutos do trabalho do negro. Nesse sentido, quem é o preguiçoso? E quem é o ladrão? É também a partir do signo das plantações que a autora vai observar a atemporalidade das relações de poder que se estabeleceram socialmente no passado e que se mantêm sempre presente nas subjetividades que de algum modo foram marcadas por essas opressões ou por essa situação de privilégios injustamente adquiridos.

Em busca de se anestesiar contra essas violências psicológicas, Kilomba observa que o sujeito negro desenvolve cinco mecanismos de defesa do ego até se conscientizar de sua negritude e, conseqüentemente, alcançar a descolonização do Eu. São esses: negação, frustração, ambivalência, identificação e descolonização. Nota-se que o estágio da negação se apresenta tanto para os sujeitos brancos, como para os racializados. No entanto, no caso dos indivíduos de cor, tal processo ocorre da seguinte forma:

A negação, como mencionada anteriormente, é o mecanismo de defesa do ego no qual uma experiência só é admitida ao consciente em sua forma negativa. Por exemplo, embora o sujeito negro vivencie o racismo, as informações contidas em declarações como “eu vivencio o racismo”, “eu sou negro” ou “eu sou tratada/o de maneira diferente” causam tanta ansiedade que elas são

formuladas no negativo: “eu nunca vivenciei o racismo”, “eu não sou negra/o de verdade” ou “eu não sou tratada/o de forma diferente”. A negação, portanto, protege o sujeito da ansiedade que certas informações causam quando são admitidas ao consciente. Somos ensinadas/os a falar com a linguagem da/o opressora/opressor, isto é, na negação o sujeito negro fala com as palavras da/o “outra/o” branca/o: “Não existe racismo”, “eu não quero me definir como negra/o, porque somos todos humanas/os” ou “eu acho que em nossa sociedade não existem diferenças”. (KILOMBA, 2019, p. 236)

Dado que “uma sociedade que vive na negação, ou até mesmo na glorificação da história colonial, não permite que novas linguagens sejam criadas” (KILOMBA, 2019, p. 12), se faz essencial que ambos os grupos superem o estágio de negação do passado que os constituem. Para isso, Kilomba propõe que seria necessário primeiramente uma reforma curricular sobretudo nos centros de produção de saberes, visto que frequentemente negligenciam a contribuição de pensadores negros em sua grade, tendo como consequência o apagamento de intelectuais de cor do circuito acadêmico e a desorganização da distribuição dos papéis de sujeitos e objetos dos discursos.

Em suas aulas, Kilomba busca redistribuir o protagonismo dos alunos brancos em relação aos negros ao fazer perguntas como “Quais países africanos foram colonizados pela Alemanha? Quantos anos durou a colonização alemã no continente africano? [...] Quem foi a Rainha Nzinga e que papel ela teve na luta contra a colonização europeia? Quem escreveu *Pele Negra, Máscaras Brancas?*” (KILOMBA, 2019, p. 49). Dessa forma, Kilomba cria formas de os alunos negros se identificarem com as figuras históricas que constroem um passado de luta e resistência contra o projeto colonial e, assim, assumam um lugar de produtores de conhecimentos e sujeitos de suas narrativas, ao invés de reproduzir o papel passivo de vítima histórica e objeto do discurso branco, sempre falado na terceira pessoa. Uma mudança de lugares entre quem fala ao centro e quem fala à margem dos discursos, de acordo com a autora, abriria os caminhos para a emancipação dos sujeitos negros e para a descolonização tanto dos indivíduos brancos quanto dos racializados. O segundo passo seria a invenção de novas linguagens e dispositivos que não mais revivessem os fantasmas da colonização.

1.3 Interlúdio I



SÉRIE CRIPTAS (2018 - hoje): Cripta N°4 – Trair a linguagem, Emancipar movimentos, Yhuri Cruz⁴.

1.4 Todos os pássaros têm meu nome

*Por muito tempo eu fui a menina que nasceu sem cor,
Mas um dia gritaram-me “Negra!” e eu respondi.*

Midria

No prefácio à edição brasileiro do livro *Pele negra, máscaras brancas* de Frantz Fanon, Kilomba relembra o momento em que teve contato com o autor pela primeira vez. Foi sua psicanalista quem guardou uma edição original do livro, em francês, e convidou Kilomba para ir em sua casa buscá-lo. O livro ainda carregava a etiqueta de censura carimbada durante o governo ditatorial português (que vigorou entre os anos de 1933 a 1974), na qual constava que “o autor é negro, comunista [...]. Trata-se de uma diabrete contra a civilização ocidental, numa pseudo defesa das civilizações negra, oriental e índia. Para *proibir*” (KILOMBA, 2020, p. 14).

Frantz Fanon foi um psiquiatra martiniquenho e pensador político interessado na formulação de um novo humanismo à luz do marxismo, das lutas de libertação das colônias e da desalienação dos colonizados. Em *Pele negra, máscaras brancas* – primeiro livro de sua autoria e marco inicial de seu projeto –, Fanon parte de escrituras e observações de seus

⁴ Disponível em: < <http://yhuracruz.com/category/obras/> >

conterrâneos, passando por estudos de caso e relatos de outros psiquiatras e analistas, visando a descrever o processo de alienação pelo qual o negro colonizado passa a não reconhecer sua própria imagem. No espelho em que se mira, se enxerga branco. Em uma determinada altura do livro, Fanon relembra: “Sou um negro – mas obviamente não sei isso, pois sou isso. Em casa, minha mãe canta para mim, em francês, trovas francesas em que nunca há sequer menção a negros. Quando desobedeço, quando faço muito barulho, dizem para que eu pare de ‘agir feito negro’” (FANON, 2020, p.126). Crescendo cercado por quadrinhos, músicas e referências da metrópole que colonizou seu país, o colonizado deixa de se identificar a partir de sua própria cultura e busca validação e reconhecimento a partir da interiorização, assimilação e até mesmo epidermização da subjetividade de seu colonizador.

É a partir da infância, desse contato irrefletido⁵ da criança com a subjetividade dominante a partir de folclore e cantigas, que Fanon observa de que forma o racismo é interiorizado e naturalizado desde tenra idade. Para o autor, a criança não nasce racista, mas torna-se racista à medida em que adentra o inconsciente colonial coletivo. Durante o período de seus estudos em Lyon, Fanon é lançado diversas vezes de volta a recordações da infância a partir do contato com a irracionalidade racista, sendo forçado, nesse retorno à ilha das memórias/ ilha de Martinica, a revivê-las sob uma nova luz. A relação com sua terra natal, seu sentimento de pertencimento, sua imagem no espelho, sua pele: todos colocados sob suspeita. Todos deslocados e desapossados do autor.

Onde me situar? Ou, se preferirem: onde me enfiar? — Martinicano, oriundo das “nossas” velhas colônias. Onde me esconder? — Olhe o negro!... Mamãe, um negro!... Quietos! Ele vai se zangar... Não lhe dê atenção, meu senhor, ele não sabe que o senhor é tão civilizado quanto a gente... Meu corpo me era devolvido desmembrado, desmantelado, arrebentado, todo enlutado naquele dia branco de inverno. O negro é uma besta, o negro é mau, o negro é malicioso, o negro é feio; olhe, um negro, faz frio, o negro treme, o negro treme porque sente frio, o menino treme porque tem medo do negro, o negro treme de frio, aquele frio de torcer os ossos, o belo menino treme porque acha que o negro treme de raiva, o menino branco corre para os braços da mãe:

⁵ “Normalmente Jung assimila o estrangeiro à obscuridade, à má tendência: e tem perfeitamente razão. Este mecanismo de projeção, ou de transitivismo, foi descrito pela psicanálise clássica. Na medida em que descubro em mim algo de insólito, de repreensível, só tenho uma solução: livrar-me dele, atribuir sua paternidade ao outro. Assim, ponho fim a um circuito tensional que poderia comprometer meu equilíbrio. [...] Na Europa, o preto tem uma função: representar os sentimentos inferiores, as más tendências, o lado obscuro da alma. No inconsciente coletivo do homo occidentalis, o preto, ou melhor, a cor negra, simboliza o mal, o pecado, a miséria, a morte, a guerra, a fome. Todas as aves de rapina são negras. Na Martinica, que é um país europeu no seu inconsciente coletivo, quando um preto “azul” faz uma visita, exclama-se: “Que maus ventos o trazem?” O inconsciente coletivo não depende de uma herança cerebral: é a consequência do que eu chamaria de imposição cultural irrefletida” (FANON, 2018, p. 125).

mamãe, o negro vai me comer. À minha volta o branco, no alto o céu se rasga pelo umbigo, sob meus pés a terra range e um canto branco, branco. Toda essa brancura que me calcina... (FANON, 2020, p. 80)

De uma forma crua, esse processo de alienação é sentido e descrito por Fanon na qualidade de analista e analisado sob esse fenômeno. O retorno à cena do trauma: descobrir-se negro, ser apontado e então excluído por ser negro. Toda uma rapsódia de conflitos que se amalgamam a experiências que, observadas pelo psiquiatra, ressoam na relação que seus conterrâneos da Martinica estabelecem com a França. Com seus sonhos ultramarinos, os antilhanos buscam deixar sua ilha natal em busca de uma vida francesa. Se vestir, falar e viver como um francês. Em última instância, se afastar vertiginosamente de qualquer lastro de familiaridade com a colônia. O autor descreve:

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. (FANON, 2020, p. 35)

Ciente de que “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), abandonar o crioulo caribenho, patoá do francês marcado pela inscrição africana na língua, significa desidentificar-se com sua cultura originária em prol de assumir uma nova identidade. Nessas circunstâncias, é possível observar de que forma a língua materna se constitui como o último asilo do imigrado, o retorno ao lar, à mátria. Temos na amputação da própria língua o acabamento do processo de alienação.

A violência dessa fuga, marcada pelo recalque decorrente da internalização dessa subalternidade, resulta nas psicopatologias que afetam o colonizado. Para o autor, tanto o negro que deseja ser branco quanto o negro que se encerra em sua negritude estão doentes. Navegando a partir dessa cisão de mundo, o homem se furta à liberdade de se experimentar em toda sua potência, e se enrijece na dicotomia senhor-escravo. Um binarismo hierarquizante que planifica forçosamente as multitudes do homem. Nesse sentido, Fanon propõe que: “O homem é o movimento em direção ao mundo e ao seu semelhante. Movimento de agressividade, que gera a

sujeição ou a conquista; movimento de amor, entrega de si, estágio derradeiro do que se convencionou chamar orientação ética” (FANON, 2020, p. 57). Tal orientação reside na perpetuação da liberdade enquanto um fim em si mesmo. Não uma liberdade condicionada à reparação histórica ou ao desejo de vingança. O homem não é condenado a uma fuga ou a reencenar eternamente a cena da escravidão. No humanismo fanoniano, o homem é livre. Livre para criar novas cenas, novos mundos, toda uma nova coreografia de movimentos. Tendo apenas como premissa que sua liberdade esteja atrelada ao compromisso de criar os meios para que não recaia sobre o homem o desejo de escravizar o homem. De que diante de cada encontro, surja a potência ante à sujeição. Assim, Fanon coroa seu manifesto:

Não se deve tentar fixar o homem, pois seu destino é estar solto. A densidade da História não determina nenhum dos meus atos. Eu sou o meu próprio fundamento. E é indo além do dado histórico, instrumental, que inicio o ciclo da minha liberdade. A desgraça da pessoa de cor é ter sido escravizada. A desgraça e a desumanidade do branco consistem em ter matado o ser humano onde quer que fosse. Consistem em, ainda hoje, organizar racionalmente essa desumanização. Mas eu, homem de cor, na medida em que me seja possível existir plenamente, não tenho o direito de me confinar em um mundo de reparações retroativas. Eu, homem de cor, quero apenas uma coisa: Que o instrumento jamais domine o homem. Que cesse para sempre a escravização do homem pelo homem. Ou seja, de mim por outro. Que me seja permitido descobrir e desejar o homem, onde quer que se encontre. O negro não existe. Não mais que o branco. (FANON, 2020, p. 241)

1.5 Interlúdio II

Transcrição de Orí:

Mas há um lugar aí, onde tem que entrar a verdadeira luta pela libertação do negro, que é a libertação de si próprio. Do termo, inclusive, negro. Do conceito de negro. Justamente eu vejo o negro que pode estar em mim, pode estar em você e em qualquer outro. Os homens são todos iguais. Mas não quero fazer bandeira política do movimento negro. Não quero mais. Porque o movimento não é negro. O movimento é da história. (NASCIMENTO, 1989)

1.6 No mundo para onde viajo, estou incessantemente me criando

Sei dos caminhos que chegam, sei dos que se afastam

Conheço como começa, como termina o que faço

Só não cheguei como chegar

Ao nosso próximo passo

Alice Ruiz e Itamar Assumpção

É irônico como um livro que se propõe justamente a superar o maniqueísmo branco-negro e, conseqüentemente se emancipar desse conceito, tenha sido carimbado com a etiqueta “*negro e comunista*”. Pois, longe de buscar uma positivação do termo “negro”, pelo menos não em *Pele negra, máscaras brancas*, Fanon visa à superação desse conceito enquanto condição para implicação na luta pela emancipação dos *homens*. A atualização que Fanon opera no conceito de humanismo, apesar de não incidir essencialmente a partir dos marcadores de cor e classe, não os descarta, no sentido de planificá-los. Trata-se de um novo humanismo capaz de compor a partir das diferenças entre *homens*, sem ignorá-las, mas se nutrindo a partir dessa outridade.

Embora pareça ingênuo seu entusiasmo por um humanismo cósmico – e até mesmo revisto pelo próprio autor em obras posteriores ao livro em questão –, sua proposta se relaciona com iniciativas contemporâneas de resistência ao inconsciente colonial e seus efeitos no sistema-mundo. A censura de *Pele negra, máscaras brancas*, não só por parte do governo ditatorial, mas também pela recusa da própria academia da época – que negou sua publicação na qualidade de “tese de exercício” ao curso de psiquiatria por ter sido considerada inadequada –, é reveladora do seu caráter revolucionário. Grada Kilomba, ao redigir o prefácio da última edição brasileira de *Pele negra*, relembra seu primeiro contato com o livro e o modo como aquelas palavras a faziam estremecer, apesar do incômodo com a ênfase no uso do substantivo “*homem*” que denota uma exclusão das mulheres em seu programa de humanismo:

Falo de novo sobre existência e ausência. [...] O princípio no qual quem existe deixa de existir. E é com este princípio da ausência que espaços brancos são mantidos brancos, que por sua vez tornam a branquitude a norma nacional. A norma e a normalidade, que perigosamente indicam quem pode representar a verdadeira existência humana. Só uma política de cotas é que pode tornar o ausente existente. A entrega deste livro talvez não tenha demorado mais do que seis minutos, ou sete, mas foi um momento que mudou radicalmente o meu mundo, sem ela o saber. Pois Frantz Fanon tornou-se o centro de todos os meus trabalhos, tanto literários como artísticos. Mas Fanon também cometeu um erro fatal. Na sua obra ele fala do homem como a condição humana. Por vezes o homem significa “Frantz Fanon”, por vezes “homem negro” e às vezes “ser humano”. O sujeito do seu livro é negro e masculino. Em questão está o status ontológico das mulheres negras. (KILOMBA, 2020, p. 15)

Kilomba observa de que forma a existência de mulheres negras se torna ausência a partir do aparente esquecimento de Fanon. É certo que Fanon, escrevendo nos anos 1950, faz uso da

forma corrente da linguagem de seu tempo, na qual certas problematizações em torno de gênero ainda não haviam se disseminado. De qualquer forma, podemos inferir a presença de um inconsciente coletivo que, além de colonial, como denuncia o autor, também apresenta traços patriarcais. Não obstante a ressalva acrescida por Kilomba, o legado fanoniano não perde sua força, nos oferecendo caminhos por onde percorrer e seguir desdobrando seu pensamento-potência.

Atualmente as críticas ao legado colonial e às violências físicas e psicológicas oriundas deste sistema, têm sido colocadas de maneira mais contundente por pensadoras feministas das antigas colônias como Suely Rolnik, Lélia Gonzalez, Gloria Anzaldúa entre tantas outras. Ao justapor as ideias de Fanon com as das intelectuais supracitadas, é possível notar uma grande intersecção, o que reitera a relevância e atualidade da obra de Fanon e a injeta com vitalidade renovada para traçarmos novas cartografias a partir das veredas abertas pelo autor. O que há de comum em seus projetos é que as alianças não se dão *apenas* em torno de uma opressão comum. A construção de coalizão entre subordinadas e subordinados também se constitui, na literatura desses autores, em torno do desejo por liberdade e, conseqüentemente, de uma nova relação que se torna possível entre homens, mulheres e demais identidades cósmicas que transbordem essas estreitas categorias.

Trata-se do deslocamento dessa bússola, anteriormente preocupada apenas com um horizonte de lutas macropolíticas, para uma investigação mais ampla que abrange também a dimensão subjetiva e singular dos sujeitos a partir dos estudos do inconsciente enquanto agente político. Essas assimilações irrefletidas do inconsciente colonial – tão bem introduzidas por Fanon – exigem auto análise para que não recaiamos na reprodução de morais externas, desejos de subordinação e conquista. Suas proposições apontam no sentido de nos encontrarmos eticamente de forma individual e coletiva, dado que um resvala no outro.

É certo que embora seja possível traçar inúmeros paralelos nos diagnósticos políticos-sociais das obras aqui destacadas, não é possível ignorar as divergências e alternativas nos trajetos rumo a esse horizonte comum ensaiado. Se para alguns movimentos o marcador racial, por exemplo, não é uma condição para o engajamento na luta antirracista e decolonial – sendo ainda desejável que se construam outras formas de organização –, para outros é justamente

através da identificação com esses marcadores que será possível localizar onde a dor incide e, a partir do reconhecimento do trauma coletivo, se organizar contra a estrutura que o reproduz.

Da mesma forma, haverá autores que irão esboçar notas estratégicas de uso comum para a decolonização do inconsciente, enquanto outros pensadores, por sua vez, assumirão a investigação singular em busca do processo de emancipação do Eu, e do discernimento necessário para diferenciar o que é desejado, o que é imposto e o que é adquirido a partir do contato do sujeito com o inconsciente coletivo. O fato de haver múltiplos caminhos que oferecem o vislumbre para um novo mundo não prejudica a construção dessa cartografia. Não precisa haver anulação entre os caminhos sobrepostos ou atravessados. São as encruzilhadas constituídas a partir da imbricação de outridades, que conferem a esta forma de fazer cartografia seu caráter plural e, em última instância, mestizo.

1.7 Silêncio

*(Espera: estou inventando uma língua
para dizer o que preciso)*

Ana Martins Marques

2 O INCONSCIENTE ESTÁ ESTRUTURADO COMO UMA LINGUAGEM

2.1 O inconsciente em cena

*Meu duplo desejo: que o
acontecimento se torne escrito.
E que a escrita se torne acontecimento.*
Michel Leiris

Três amigas se encontram na biblioteca depois de almoçar.

Gisele: [Passando, vê Anne e Lari sentadas em uma mesa] Ei, gente! Quanto tempo. Como vocês estão?

Anne: Oi, amiga! Tudo tranquilo. Pega uma cadeira, senta aqui com a gente.

Gisele: [De pé com livros na mão] Só vou devolver uns livros e já volto!

[Anne e Lari esperam em silêncio, folheando livros]

Gisele: [Voltando, já puxa uma cadeira e senta] Pronto. Tô de volta. Que vergonha, gente. Eu tava desde o início da pandemia com esses livros lá em casa, acho que vou ficar uns 2 anos sem poder pegar nada aqui.

Lari: Ué, cê vai continuar frequentando a UFF? Achei que já tinha entregado a dissertação.

Gisele: Simmmm, defendi no final do ano. Graças! Mas mesmo assim, chato né. Enfim. [dá uma pausa] Vocês tão fazendo o que por aqui?

Lari: A gente tem estudado uns textos do Freud em casa e depois nos encontramos para debater.

Gisele: Ah, legal! Não tô atrapalhando não, né?

Anne: Não, amiga. Relaxa. Maior tempão que não sei de você. Fala para mim. Sobre o que foi tua dissertação?

Gisele: Foi sobre Glitch Art. Existe essa distinção entre o glitch real – que é quando a máquina falha espontaneamente – e o glitch induzido para a máquina falhar. Na minha dissertação proponho um terceiro glitch que é um glitch como filtro.

Anne: Como assim “filtro?” Tipo instagram?

Gisele: Isso. Só a superfície aparece corrompida.

Anne: Que interessante isso... um erro induzido, um falso erro...

Lari: Como assim? Acho que não estou conseguindo visualizar muito bem.

Gisele: Sabe quando uma imagem digital aparece corrompida? Traços, riscos, alguma falha que não nos permite visualizar a imagem? Esse erro é o glitch. Ele pode aparecer em textos também. O glitch real é aquele produzido acidentalmente pela máquina, o falso é quando induzimos a máquina a erra corrompendo o código da imagem, por exemplo. Mas o glitch de superfície é aquele que dá a aparência de corrupção do texto ou imagem sem realmente danificá-los.

Lari: Hummmmm... Muito interessante, Gisa. [toma um tempo] Mas e agora? Com a dissertação entregue, quais são os próximos planos?

Gisele: Nem quero pensar nisso ainda! Tô vivendo esse momento, curtindo ainda essa sensação de etapa concluída.

Anne: Hummm... delícia, aproveita mesmo. Mal posso esperar para tirar esse peso das costas.

Gisele: Daqui a pouco é você! Falando nisso, como tá a escrita? Tá fluindo?

Anne: Nada. De verdade. Não saio para tentar ficar em casa escrevendo, mas em casa também não escrevo. Tô meio travada, enfim. Aqueles papos chatos de sempre.

Gisele: Sobre o que você está pesquisando exatamente?

Anne: [respira fundo como quem se prepara para um mergulho e responde] No meu TCC, eu estudei essa autora chamada Suely Rolnik. Ela propõe a existência de um inconsciente colonial e capitalista que atravessaria e conformaria todos nós. Independente de serem privilegiados ou prejudicados por esses regimes, todos são afetados. Mesmo aqueles mais esclarecidos quanto à situação do Brasil colônia, sobre a herança do período pós abolição e sobre a necessidade de se engajar na luta antirracista poderiam se pegar reproduzindo preconceitos desse período, por exemplo, reatualizando de alguma forma essas relações de superioridade de brancos e/ ou europeus sobre os negros. E, somado a isso, ainda tem o fator capitalístico. Ela entende o neoliberalismo não só como um regime político e econômico, mas também psicológico. Um regime tão asfixiante que, mesmo saturados de viver sob sua ordem, não conseguimos imaginar e produzir outras relações de trabalho que não as mediadas pelo capitalismo. No meu projeto de mestrado, eu propus que além de todos os regimes já citados por Rolnik, também haveria a inscrição de uma subjetividade machista que se assenta sobre a exploração psicológica e física de mulheres e corpos feminilizados. O inconsciente seria portanto colonial-capitalístico e patriarcal.

Gisele: Essa é sua pesquisa? Eu adoraria ler! Faz muito sentido para mim. Eu tenho um amigo que escreveu um TCC sobre como as espécies descobertas no Brasil recebem nomes científicos

de cientistas europeus enquanto as espécies descobertas na própria Europa recebem nomes de acordo com as qualidades do animal descoberto. O trabalho era uma crítica decolonial à forma como construímos arquivos e fazemos taxidermia no Brasil. Eu não li a monografia, nem nada, mas assisti à defesa. Rolou uma parada curiosa porque na hora de a banca comentar o texto, uma professora questionou o fato de ele estar consciente dessa crítica e ainda assim não haver nenhum pesquisador brasileiro na bibliografia dele. Imagina como ele ficou...! É claro que não necessariamente tem a ver somente com esse inconsciente que você está descrevendo, vai ver faltam referências brasileiras no assunto. Não sei. Mas de qualquer forma, esse caso me veio à cabeça enquanto te ouvia falar.

Anne: Vou te confessar que esse é um dos meus maiores medos. Tô lá apontando onde fulano é sexista, onde ciclano é classista ou racista e depois pode chegar alguém apontando um deslize desse tipo no meu texto e pensamento... Esse é um dos principais motivos que me travam de escrever. Fico lendo e relendo as coisas que já escrevi, tentando me blindar desse tipo de coisa e não avanço. Acho que seria uma espécie de incoerência performativa [*ênfase*] fa-tal.

Gisele: Incoerência performativa? De forma alguma! Acho que seria a melhor coisa que poderia te acontecer. Só mostraria como é relevante e atuante esse inconsciente que você estuda. Por que essas pessoas todas são passíveis de incorrerem neste inconsciente e você não? Acho que o que você deveria mesmo fazer é encontrar formas de deixar seu inconsciente atuar nessa escrita, não se blindar.

Anne: Nossa, Gisele. Parece óbvio o que você disse, mas você destravou muitas portas com esse teu comentário. Como colocar o inconsciente em cena? Isso dá uma boa sessão.

Gisele: Ah, essas coisas são assim. A gente fica muito dentro do objeto que a gente estuda e não vê que a saída desse quarto onde nos trancamos está logo ao lado.

Anne: Essa coisa toda do inconsciente colonial-capitalístico-patriarcal-tudo-de-ruim não é o único que existe, na verdade. Ao longo da pesquisa fui me envolvendo com outras autoras além da Suely Rolnik e, a partir do contato com a Lélia Gonzalez, cheguei à conclusão de que deveria haver alguma inscrição africana no inconsciente coletivo brasileiro. E não deu outra. Ela tem textos e mais textos sobre como a presença africana produziu uma nova categoria política-cultural denominada amefricanidade e alterou até mesmo a forma como falamos o português. Dando origem ao que ela chama de pretuguês. E, até onde eu entendo, para a psicanálise todas essas representações são a base na qual se assenta tanto o sistema inconsciente

quanto o consciente. Aí mais tarde ainda, entrando em contato com uma terceira autora – Gloria Anzaldúa –, comecei a pensar em termos de inconsciente *mestizo*. Na verdade, Anzaldúa propõe uma *consciência mestiza*. Muita coisa para explicar sobre isso, mas o que tento pensar é um inconsciente marcado não apenas pela dualidade desses dois primeiros regimes que acabei de explicar, mas por essa síntese impossível que é o confronto desses pilares culturais: amefricano e europeizado. Um registro não exclui o outro, mas fundam uma terceira coisa. Mas o fato é: falo tanto de inconsciente disso e daquilo que senti que deveria mesmo era retroceder um pouco e estudar os textos do Freud sobre o inconsciente e sua formação.

Lari: Amiga, que doideira. Como você chegou nisso tudo sem ter lido esses textos do Freud em primeiro lugar?

Anne: Minha porta de entrada para a psicanálise foi o Anti-Édipo de Deleuze e Guattari. Antes eu era jovem, rebelde e achava que poderia entender qualquer coisa sobre psicanálise apenas lendo seus críticos e a galera de fora do cânone. Mas agora sou jovem, rebelde e acho que ninguém pode interpretar texto nenhum por mim! [risos]. Resolvi mergulhar nas tais sagradas escrituras – como alguns autores se referem a Freud e Lacan – e tirar minhas próprias conclusões.

Lari: Boa! É isso. Que bom que mudou e se abriu para a psicanálise para além da crítica. E sobre o que a Gisa falou, concordo completamente.

Anne: Sim, mas é isso: é selvagem. Acho que tento performar na escrita essa falta de controle que experiencio na vida. Na escrita é possível manipular, fingir que tenho qualquer controle sobre isso.

Lari: Nossa, eu sei bem como é... Eu sou uma pessoa super consciente, fico tentando calcular o impacto do que eu digo o tempo todo. Em algumas situações sociais me pego pensando “qual é a pior coisa que eu poderia fazer agora?” Fico cuidando tanto para que essas coisas que eu pensei não aconteçam, mas parece que de tanto que eu penso elas acabam acontecendo.

Anne: E não é sobre isso a *denegação*?

Gisele: [interrompe] Denegação? O que é isso exatamente? Quero saber se eu também faço.

Anne: [risos] Amei o grupo das neuróticas anônimas! Mas bom, basicamente, o inconsciente não trabalha com negação. Então todas as declarações, até mesmo as que dissemos negando algo, na verdade, estão confirmando aquilo que foi negado.

Gisele: Isso não faz o menor sentido. Então como eu recuso alguma coisa?

Lari: Rá! Esse é justamente um dos textos que a gente vai discutir hoje!

Anne: Caiu na arapuca, Gisele. Agora você está automaticamente inserida no nosso debate de hoje [risos].

Gisele: Aí, meu deus. Vamos lá. Espero que não me arrependa de ter perguntado.

Anne: [Começa empolgada] Ó, vem comigo. Pensemos um “ato psíquico”. Uma ideia, por exemplo. A censura exerce seu papel na transição entre o Ics e o Cs, julgando se o conteúdo da ideia é livre para seguir para o sistema consciente ou se deve ser reprimida e permanecer no insocnsciente. Caso seja liberada, este conteúdo segue sem problemas. Do contrário, ele pode ser reprimido e só retornar sob a condição de estar mascarado, ou seja, se enganar a censura se fixando a um substituto. Às vezes é necessária uma cadeia de substitutos até que o conteúdo consiga atravessar a censura, tamanha a repressão que foi operada sob aquela ideia inicial.

Para começar, é importante ter em mente uma definição que o próprio Freud nos oferece: “ideias são investimentos — de traços mnemônicos, no fundo —, enquanto os afetos e sentimentos correspondem a processos de descarga, cujas expressões finais são percebidas como sensações” (FREUD, 2010, p. 86). Uma ideia é um representante de algo que há no mundo exterior, uma memória, ainda que distorcida, de um objeto que já foi encontrado no mundo. São investimentos que fazemos nesses objetos a fim de fixá-los. Enquanto os afetos, por sua vez, são naturalmente sentidos e vividos, sendo portanto experiências do sistema consciente. No entanto, como os afetos e sentimentos sempre se apresentam à consciência junto a um representante ideativo, pode ser que um afeto se conecte a um representante substitutivo e mascare sua verdadeira origem. Nos fazendo sentir raiva, ou culpa, por exemplo, achando que é por uma razão, quando na verdade a origem é outra. Freud explica nesses dois parágrafos [Anne pega sua xérox do texto *O Inconsciente* e lê dois parágrafos grifados]:

Aqui a coisa é realmente outra. Pode primeiramente suceder que um impulso afetivo ou emocional seja percebido, mas de forma equivocada. Ele é obrigado, devido à repressão de sua verdadeira representação, a unir-se com outra ideia, e passa a ser tido, pela consciência, como manifestação dessa última. Se restabelecemos o vínculo correto, chamamos o impulso afetivo original de “inconsciente”, embora seu afeto jamais tenha sido inconsciente, apenas sua ideia sucumbiu à repressão. O uso das expressões “afeto inconsciente” e “emoção inconsciente” remete aos destinos do fator quantitativo do impulso instintual, em consequência da repressão. Sabemos que esses destinos podem ser três: ou o afeto continua como é, no todo ou em parte; ou se transforma num montante de afeto qualitativamente diferente, sobretudo em angústia; ou é suprimido, ou seja, seu desenvolvimento é interrompido. Sabemos, além disso, que a supressão do desenvolvimento do afeto é o verdadeiro objetivo da repressão, e que o trabalho desta permanece inconcluso se esse

objetivo não é alcançado. Em todos os casos em que a repressão consegue inibir o desenvolvimento do afeto, chamamos de “inconscientes” os afetos que reinstauramos ao corrigir o trabalho da repressão. (FREUD, 2010, p. 86)

A importância do sistema Cs para o acesso à liberação de afeto e à ação também nos torna compreensível o papel que toca às ideias substitutivas na configuração da doença. É possível que o desenvolvimento do afeto proceda diretamente do sistema Ics; nesse caso tem sempre o caráter da angústia, pela qual são trocados todos os afetos “reprimidos”. Mas frequentemente o impulso instintual tem que esperar até achar uma ideia substitutiva no sistema Cs. Então o desenvolvimento do afeto é possibilitado a partir desse substituto consciente, e o caráter qualitativo do afeto é determinado pela natureza dele. Afirmamos que na repressão o afeto se separa de sua ideia, e depois os dois prosseguem para seus diferentes destinos. Em termos descritivos isso é indiscutível; via de regra, porém, o processo real é que um afeto não surge enquanto não é conseguida uma nova representação no sistema Cs. (FREUD, 2010, p. 87)

O destaque aqui vai para a apresentação do funcionamento da repressão e sua verdadeira finalidade: impedir que um afeto se desenvolva e que a ideia que o origina se torne consciente. Após a repressão, a ideia inconsciente continua a existir como estrutura real no sistema Ics., ao passo que o afeto reprimido é um início potencial impedido de se desenvolver e que só poderá se manifestar, isto é, vir à consciência caso se fixe a um representante substituto.

Vamos pegar como exemplo um processo de histeria de ansiedade citado por Freud. O que caracteriza essa neurose é, justamente, o fato de o sentimento de ansiedade se manifestar sem que o sujeito saiba sua origem. Primeiramente, ideias aliadas a sentimentos presentes no Ics. tentam passar pela censura do sistema Cs. No entanto, o representante ideativo é barrado e o investimento libidinal correspondente à ideia rejeitada se desprende dela a fim de se expressar. Esse sentimento é descarregado sob a forma de ansiedade. Ou seja, ocorre a manifestação desse afeto, apesar de a ideia que o originou ter sido rejeitada. O investimento do sistema Cs. que entrou em fuga se apega a uma ideia substitutiva e escapa à repressão devido a uma distância forjada em relação à ideia original que o acompanhava. É nesse momento que ocorre a formação de uma cadeia de substitutos a fim de criar distância entre a ideia original e seus derivados substitutivos.

A ideia substitutiva desempenha o papel de contrainvestimento do sistema Cs., protegendo-o contra a emergência da ideia reprimida. Trata-se de uma dinâmica de forças. Nessa etapa, a tentativa de impedir a ansiedade leva a uma crescente racionalização, isto é, busca por

origens possíveis para esse mal-estar a fim de reprimi-lo e restabelecer seu bem-estar. Para isso, é preciso se proteger contra todas as ideias identificadas na esteira dessas substituições, mas o contrainvestimento segue atuando no sistema Cs., impedindo que a ideia rejeitada venha à consciência e criando novos substitutos por deslocamentos. Como Freud afirma em determinada altura do texto, “a primeira censura funciona para o Ics mesmo; a última, para os derivados ics dele” (FREUD, 2010, p. 99). Nesse processo, o sujeito se afasta cada vez mais da ideia original por meio de evitões, renúncias e proibições.

Lari: [Diz se voltando para Gisele] A partir daí, já é possível voltarmos no papo sobre a negação. [Agora, olhando para Anne] Desculpa interromper, só não quis perder o gancho.

Anne: Não, tudo bem. Eu já tava me estendendo demais mesmo. Vai que é tua!

Lari: Como a Anne falou, a consciência exerce essa função de juízo, que define o que passa e o que será reprimido. No texto *A Negação*, Freud adiciona a esse procedimento ainda mais uma condicionante à avaliação do que passa à consciência e o que fica retido: se é desejável para o Eu se identificar ou não com a ideia reprimida. Uma das formas da ideia reprimida passar pela censura, sem que seja associada ao Eu, é através da negação. Tenho grifada aqui uma passagem um tanto longa, mas acho que ilustra muito bem esse processo que acabei de descrever [Lari abre um exemplar da falecida Cosac Naify e lê]:

Desse modo, o conteúdo da representação ou do pensamento reprimido pode abrir caminho até a consciência, com a condição de ser negado. A negação é um modo de tomar conhecimento do reprimido; na verdade já é um levantamento da repressão, mas naturalmente não a aceitação do reprimido. Aqui se pode ver como a função intelectual se dissocia do processo afetivo. Com o auxílio da negação, só se revoga uma das consequências do processo de repressão, ou seja, o fato de que o conteúdo da representação não tem acesso à consciência. Daí resulta uma espécie de aceitação intelectual do reprimido, mantendo-se a repressão quanto ao essencial. Ao longo do trabalho analítico, frequentemente chegamos a produzir nessa mesma situação uma outra mudança, muito importante e um tanto estranha. Conseguimos vencer também a negação e estabelecer a plena aceitação intelectual do reprimido, mas nem com isso o processo da repressão é levantado.

Como é tarefa da função intelectual do juízo afirmar ou negar conteúdos de pensamento, as observações precedentes nos conduziram à origem psicológica dessa função. Negar algo no juízo no fundo significa: isto é uma coisa que eu preferiria reprimir. A condenação é o substituto intelectual da repressão, e o “não” é seu sinal característico, um certificado de origem, algo como “made in Germany”.

Por meio do símbolo da negação, o pensamento se liberta das limitações da repressão e se enriquece de conteúdos de que não pode prescindir para o seu desempenho. A função do juízo tem essencialmente duas decisões a tomar: ela deve conferir ou recusar a uma coisa uma determinada qualidade e deve admitir ou contestar se uma representação tem ou não existência na realidade. A qualidade a ser decidida poderia originariamente ter sido boa ou má, útil ou nociva. Expresso na linguagem das mais antigas moções pulsionais orais: isto eu quero comer ou quero cuspir – e numa transposição mais à frente: isto eu quero introduzir em mim e isto eu quero excluir de mim;

portanto: isto deve ficar dentro ou fora de mim. Como demonstrei em outro lugar, o ego-de-prazer originário quer introjetar em si todo o bom e pôr para fora todo o mau. O mau, aquilo que é estranho ao ego e que se encontra fora, é inicialmente idêntico a ele. (FREUD, 2014, p.12)

Anne: Essa passagem é de fato ótima. Me lembrou a tese de uma autora muito cara para mim, a Lélia Gonzalez que mencionei anteriormente, justamente porque ela propõe que no Brasil o racismo age por denegação. Isso porque a questão do racismo no Brasil não pode ser abordada a não ser pela via da negação.

Lari: Sim! Legal você trazer as implicações políticas desse fenômeno. Tem também, como bom exemplo, a própria anedota com que Freud abre o texto:

“O senhor pergunta quem pode ser essa pessoa no sonho. Minha mãe não é”. E nós retificamos: logo, é a mãe. Na interpretação tomamos a liberdade de desconsiderar a negação, extraíndo o puro conteúdo da ideia. É como se o paciente tivesse dito: “Na verdade foi minha mãe que me ocorreu com relação a essa pessoa, mas não tenho a menor vontade de admitir essa ideia” (FREUD, 2014, p. 10)

Anne: Esse tópico me interessa muito, porque é a partir dele que eu extraio as principais citações para pensar, a partir do próprio Freud, o inconsciente *mestizo* que tô tentando formular na minha dissertação. Vou retomar lendo para vocês uma passagem que faz uma boa ponte entre o texto *A Negação* de volta para *O Inconsciente*.

O âmago do Ics consiste de representantes instintuais que querem descarregar seu investimento, de impulsos de desejo, portanto. Esses impulsos instintuais são coordenados entre si, coexistem sem influência mútua, não contradizem uns aos outros. Quando dois impulsos de desejo são ativados ao mesmo tempo, e suas metas nos parecem claramente incompatíveis, os dois impulsos não subtraem algo um do outro ou eliminam um ao outro, mas concorrem para a formação de um objetivo intermediário, um compromisso. Nesse sistema não há negação, não há dúvida nem grau de certeza. Tudo isso é trazido apenas pelo trabalho da censura entre Ics e Pcs. A negação é um substituto da repressão em nível mais alto. No Ics existem apenas conteúdos mais ou menos fortemente investidos. (FREUD, 2010, p. 93)

Vemos através dessa passagem que a negação, por mais que diga respeito a um conteúdo inconsciente, é um mecanismo da repressão que opera no sistema consciente. O inconsciente é livre de negações. Nada nega, nada exclui. É orientado apenas pelos princípios de prazer e desprazer. É capaz de investir em conteúdos aparentemente contraditórios sem que esses investimentos se anulem, porque acolhe contradições. Opera a partir de e com elas. Já o sistema

consciente é diferente. Sua função é inibir ideias, evitar contradições, estabelecer censuras e testes de realidade.

Os elementos da não contradição no inconsciente me interessam especialmente para pensar de que forma a proposta de um inconsciente colonial-capitalístico e patriarcal não excluiria a presença de um regime amefricano-comunitário e matriarcal. Pelo contrário, ambos são um só e mesmo tipo de inconsciente: o *mestizo*. Apenas com ideias referentes a cada regime recebendo investimentos diferentes, dependendo da experiência de cada indivíduo. Ou até mesmo recebendo a mesma quantidade de investimento, mas sem se anularem mutuamente. Por que não? Mas a questão que mais me intriga é que a autora que me deu esse vocabulário – *mestizo* – não o utiliza em termos de inconsciente, mas de consciência. Ando tentando entender de que forma poderíamos pensar essa consciência a partir das ferramentas oferecidas por Freud. Nesse sentido, acredito que esse sexto tópico – intitulado *Comunicação entre os dois sistemas* – tem muito a oferecer. Sobretudo nas passagens aqui destacadas:

O Ics é, isto sim, algo vivo e capaz de desenvolvimento, e mantém bom número de outras relações com o Pcs, entre elas também a de cooperação. É preciso dizer, em suma, que o Ics continua nos assim chamados “derivados”, que é suscetível aos influxos da vida, influencia constantemente o Pcs e até se acha sujeito, por sua vez, a influências por parte do Pcs. (FREUD, 2010, p. 96)

Entre os derivados dos impulsos instintuais Ics do tipo que descrevemos, há alguns que reúnem em si características opostas. Por um lado, são altamente organizados, isentos de contradição, utilizaram todas as aquisições do sistema Cs e mal se distinguiriam, em nosso julgamento, das formações desse sistema. Por outro lado, são inconscientes e incapazes de tornar-se conscientes. Ou seja, pertencem qualitativamente ao sistema Pcs, mas factualmente ao Ics. Sua procedência é determinante para seu destino. Devemos compará-los aos mestiços das raças humanas, que no geral assemelham-se aos brancos, mas denunciam a origem de cor em algum traço notável e por isso são excluídos da sociedade, não desfrutando dos privilégios dos brancos. [...] Chegam perto da consciência, não são incomodadas enquanto não possuem um investimento intenso, mas são rejeitadas assim que ultrapassam um certo grau de investimento. Derivados do Ics assim altamente organizados são também as formações substitutivas, mas elas conseguem penetrar na consciência devido a uma circunstância favorável como, por exemplo, a união a um contrainvestimento do Pcs. (FREUD, 2010, p. 97)

Lari: Ah, não. Parou. Ele fala em *mestiços*!? Tô chocada. Nunca tinha dado atenção a essa parte até agora.

Anne: Amiga, você não tem ideia de como eu fiquei quando li isso.

Gisele: Aquele alívio de intuição confirmada, né?

Anne: Tô me permitindo achar que sim. Porque o que ele está dizendo é que esses derivados do

sistema Ics possuem alguma marca que denunciam sua origem ao passarem para o sistema Cs. Ou seja, por mais organizados e afinados com o modus operandi do sistema Cs, eles em algum momento, tão logo comecem a receber investimento, vão chamar atenção para sua diferença em relação aos demais conteúdos presentes no consciente. As ideias substitutivas, tentativas de burlar a censura do Cs, são bons exemplos exatamente porque conseguem mascarar sua relação com as ideias reprimidas. Ele diz: “Assim, a primeira censura funciona para o Ics mesmo; a última, para os derivados ics dele” (FREUD, p. 99, 2010). Seguindo a analogia de raça proposta por Freud, poderíamos dizer que os conteúdos reprimidos primeiramente são os mais retintos e os que escapam – ainda que por tempo limitado –, são os mestiços.

Lari: Tô bastante reflexiva agora.

Gisele: Fala mais dessa mestiza...

Anne: Ih... esse é o assunto da dissertação inteira. Se eu começar agora, é capaz da gente nunca mais sair dessa mesa. Mais fácil eu te enviar o texto quando terminar.

Gisele: Perfeito! Fico no aguardo então. E boa sorte com a escrita, qualquer coisa tô aqui.

Anne: Aí, obrigada! Quando acabar isso tudo, me manda a sua! Quero te ler também.

Lari: Para mim também! De vocês duas. Ansiosa para ver o que está por vir por aí, Anne.

Anne: Haha, eu também... Mas é isso, quando rolar eu aviso.

Gisele: Beleza. Vou lá, gente! Bons estudos e até mais.

2.2 Refazendo mapas, desconstruindo cartografias

Como seres humanos, vocês vão encontrar o fracasso. Vocês vão encontrar decepção, injustiça, traição e perdas irreparáveis. Vocês vão descobrir que são fracas no que pensaram ser fortes. Vocês vão trabalhar para ter posses e descobrirão que são elas que possuem vocês. Vocês vão se encontrar — como sei que já se encontraram — em lugares sombrios, solitários, e terão medo. O que eu desejo para vocês é que vocês sejam capazes de viver lá, no lugar sombrio. De viver no lugar que a nossa cultura racionalizante de sucesso renega, chamando de local de exílio, inabitável, estrangeiro.

Ursula K. Le Guin

Suely Rolnik é uma psicanalista, crítica de arte e cultura, curadora e professora brasileira. Começou sua vida acadêmica no Brasil, mas durante a ditadura militar teve que se exilar na França, onde deu continuidade aos seus estudos em Ciências Sociais e Filosofia. Mais tarde, começou a ser atendida pelo psicanalista Félix Guattari, com quem veio a firmar uma parceria profissional alguns anos depois na clínica La Borde. Com a abertura do regime militar e o consequente aceno para a redemocratização do Brasil, Rolnik retorna à sua terra natal acompanhada por Guattari com um projeto de pesquisa que irá culminar no livro *Micropolíticas: cartografias do desejo* (1986), escrito em coautoria pelos dois psicanalistas.

Mesmo após seu retorno definitivo ao Brasil com a morte de Guattari em 1992, Rolnik seguiu dando continuidade ao seu projeto de investigação das micropolíticas. Desde seu primeiro livro, passando pelo seu segundo título (*Cartografia Sentimental*) até seu penúltimo livro em 2018, Rolnik busca mapear os movimentos de insurreição contra o sistema vigente macroestruturalmente falando, mas também as resistências ao regime inconsciente dominante. No prefácio que abre *Esferas da Insurreição* (2018), Paul Preciado descreve seu projeto como “espinosista selvagem, uma freudiana transfeminista, uma arqueóloga do imaginário, uma indigenista queer” (PRECIADO, 2018, p. 17) e sintetiza seu percurso da seguinte forma:

“Micropolítica” é o nome que Guattari deu, nos anos 60, àqueles âmbitos que, por serem considerados relativos à “vida privada” no modo de subjetivação dominante, ficaram excluídos da ação reflexiva e militante nas políticas da esquerda tradicional: a sexualidade, a família, os afetos, o cuidado, o corpo, o íntimo. [...] Nesse sentido, a noção de micropolítica representa uma crítica do modo como a esquerda tradicional (pouco importa que seja em suas versões marxista, leninista, trotskista ou socialista) considerava a modificação das políticas de produção como o momento prioritário da transformação social, deixando as políticas de reprodução da vida em segundo plano. Daí o rompimento entre os movimentos feministas, homossexuais, anticoloniais e a esquerda tradicional. Para a esquerda, as questões feministas, da homossexualidade, da transexualidade, do uso de drogas, e também das relações racializadas de poder, ou dos conflitos pela soberania indígena, são questões secundárias frente à verdadeira, honrosa e viril luta de classes. Suely Rolnik inverte essa relação e afirma que não há possibilidade de uma transformação das estruturas de governo sem a modificação dos dispositivos micropolíticos de produção de subjetividade. Ela radicaliza ainda mais a noção de micropolítica, submetendo-a primeiro a um aprofundamento epistêmico que surge ao colocar esses âmbitos em contato com as forças do inconsciente. Daí que família, sexualidade e corpo não sejam simplesmente instituições ou realidades anatômicas, mas autênticas tramas libidinais feitas de afetos e perceptos que escapam ao âmbito da consciência individual. (PRECIADO, 2018, p. 16)

A primeira parte de seu livro *Esferas da Insurreição* (2018) é dedicada a localizar seu leitor cronologicamente, situando-o através da menção a datas e acontecimentos, a fim de rastrear os primeiros sinais que deram origem à nossa dinâmica política e social. Rolnik traça um paralelo entre o regime capitalista e o modo de subjetivação produzido por ele. No entanto, é preciso atentar às transformações que esse regime atravessou para que se configurasse em seu formato atual – neoliberal e globalitário –, pois é justamente a subjetividade produzida por esse modelo que desencadeia toda a análise de Rolnik. Dentre os pensadores dessa nova dobra do capitalismo, Rolnik elege as teorias de Hardt e Negri como sintetizadoras das novas relações de trabalho. Nesse capitalismo cognitivo apresentado por Hardt e Negri, não é mais somente a nossa força de trabalho física que é expropriada, mas também a força imaterial – daí a substituição de “proletariado” por “cognitariado” operada pela autora. Em outras palavras, é também a subjetividade que tem sido capturada e desviada para operar segundo os desígnios do capital. Rolnik afirma que quando não capturado,

O desejo tende então a agir na direção de práticas criadoras. Nas classes favorecidas, as quais pertencem tais subjetividades, tais práticas tendem a manifestar-se prioritariamente na arte. Mas hoje elas têm se manifestado cada vez mais também nas transfigurações dos modos de existência e nos movimentos ativistas que se insurgem nos vários domínios das relações nos âmbitos de gênero, sexualidade, raça, etnia etc. – embora, pelas razões acima apontadas, quando tais transfigurações e movimentos se dão nas periferias dos centros urbanos elas tendam a ganhar especial ousadia. (ROLNIK, 2018, p. 89)

Os indivíduos que compactuam com a lógica neoliberal cooperam inconscientemente entre si para que esse pacto se sustente e não seja violado, permitindo que o capitalismo siga se apropriando de sua pulsão criadora e mantendo possível o abuso de suas vidas. Ao invés de voltarem sua pulsão para a criação de outros modos de existência, seguem lutando contra a sua própria liberdade. A imagem de um “protesto dos inconscientes”, recortada pela autora dos textos de Deleuze e Guattari, dá o tom de uma das muitas facetas da luta micropolítica, uma luta que se dá na disputa por desejos, por subjetividades, por acontecimentos, narrativas e, sendo assim, uma luta sem fim, dado o seu modo descontínuo de desejar e resistir. No livro escrito em coautoria com Guattari, os autores propõem que tal modelo econômico estaria dando origem a um inconsciente próprio dessa organização capitalista: “Um componente que eu [Guattari] e Deleuze chamamos de ‘inconsciente capitalístico’ [...]. Ele corresponde à subjetividade

produzida pela mídia e pelos equipamentos coletivos de um modo geral, ou seja, a produção de subjetividade capitalística” (GUATTARI/ ROLNIK, 1986, p. 210).

A grande contribuição de Suely Rolnik nos estudos acerca do “inconsciente colonial” é acrescentar a esse conceito, já muito presente na obra de Fanon e Kilomba, por exemplo, o conceito de “capitalístico”, dado que ambos os regimes de subjetividade se tornaram paradigmáticos e, na análise realizada por Rolnik, conformam culturas e sujeitos para além de recortes específicos. Rolnik se detém mais pormenorizadamente nos efeitos do inconsciente capitalístico, ainda sem seu desdobramento somado ao colonialismo, em seu livro anterior *Cartografia Sentimental - Transformações contemporâneas do desejo* (2006). Nele, a Ipsicanalista avalia, através de 24 figuras-tipo de mulheres, os movimentos de resistência e aderência ao regime subjetivo dominante no Brasil desde os anos 1950 até o ano de lançamento do livro. O que Rolnik estava observando, acompanhando as metamorfoses de suas noivinhas ao longo dos anos, era a transição do regime fordista-disciplinar para o regime neoliberal e seus efeitos na subjetividade das mulheres brasileiras.

A noivinha é uma situação que a mulher crescida no Brasil durante os anos dourados da era fordista pode assumir. A partir dessa posição inicial, surgem inúmeras modificações possíveis: a aspirante-a-noivinha; a aspirante-a-noivinha-que-vinga; a aspirante-a-noivinha-que-gora; a noivinha-que-gora-e-gruda; a que-gora-e-descola; a melancólica, a histérica e por aí vai até completar 24 personagens. A variação depende das combinações de destinos que cada mulher dá às suas pulsões a partir do fato de que não poderá ser uma esposa como sua mãe dona de casa e provavelmente também não terá um noivo-provedor lhe estendendo a mão.

Rolnik faz uso de metáforas cinematográficas para acompanharmos as cenas de desenvolvimento (ou estagnação) das noivinhas. Acompanhamos seu personagem, o cartógrafo, e observamos com ele esses movimentos com uma câmera na mão que nos permite assistir a todas as transformações a olho nu. A autora afirma que uma das principais mudanças visíveis nos regimes de produção de subjetividade é a saída da mulher de suas casas para o mercado de trabalho. “Mas aquele seu outro olho, o do respiradouro para o invisível, sabe que a composição é efeito de uma série de imperceptíveis processos de simulação que se puseram a funcionar ao

mesmo tempo e sucessivamente” (ROLNIK, 2016, p. 32). Ou seja, existe uma dimensão dessas mudanças que são sentidas apenas em um nível intuitivo e impronunciável. Atravessam o campo vibrátil dos corpos abertos aos abalos sísmicos subjetivos, mas infelizmente são incapazes de penetrar aqueles que se mantêm resistentes à mudança e insistem em repetir a cena com a qual já estão familiarizados.

Este é o exemplo das primeiras noivinhas que Rolnik nos apresenta. As aspirantes a noivinha são as que esperam reencenar os movimentos de suas mães: serem escolhidas por bons maridos e serem boas esposas. Existem algumas aspirantes que são bem sucedidas e vingam. Outras aspirantes, por sua vez, se veem frustradas na realização de seu sonho. A partir daí, existem dois destinos possíveis: se ressentir da posição de noivinha que gorou ou criar novas cenas a partir da crise com o plano inicial. A aspirante que se ressentiu e estagnou na posição de noivinha frustrada é o exemplo da figura resistente aos ventos de mudança. Por outro lado, a noivinha que busca se remover dessa posição em busca de novas paisagens é aquela que sente em seu corpo vibrátil o convite para produzir novas cenas. A cena visível só pode ser montada como resultado dos processos invisíveis que se engendram no corpo vibrátil. Temos como consequência desse movimento o seguinte esquema apresentado por Rolnik:

Esse ritmo frenético de mudanças na vida das noivinhas fica bem evidente. O cartógrafo testemunha o quanto elas estão se desterritorializando do lar, do ninho, da família. O primeiro sinal que ele nota é que as noivinhas estão mais na rua do que em casa. Mas logo ele percebe que a coisa vai bem mais longe: sua sexualidade está se desterritorializando da procriação. Suas amigas lhe falam de seus divórcios e de seus abortos (embora o aborto ainda seja ilegal). Ele se dá conta de que tudo isso está destituindo o território materno de seu reinado exclusivo na “natureza” feminina e convulsionando inteiramente seus territórios amorosos. Um verdadeiro terremoto incubado, mas que já se faz sentir: as noivinhas perderam o parâmetro. [...] Há uma fartura de matéria de expressão como nunca se conheceu: ofertas e mais ofertas ao alcance de todas as mãos que querem dar língua para as intensidades cada vez mais desterritorializadas. O cartógrafo nota que isso está despertando a consciência de que os territórios nada têm a ver com “minha família”, “minha terra”, “minha...”, mas que eles “estão no ar”. (ROLNIK, 2016, p. 88)

A partir da passagem anterior é possível depreender o campo de atuação da micro e macropolítica. A micropolítica opera como essas partículas de afetos “no ar”, podendo ser dividida ainda entre micropolíticas reativas e ativas dependendo se o corpo é resistente ou sensível a esses afetos, respectivamente. Em contrapartida, a macropolítica é a política do visível e também pode ser dividida entre ativa e reativa dependendo da forma como esta se orienta à

mudança do status quo ou à sua conservação, respectivamente. Nesse caso observado pelo cartógrafo, e recortado aqui no parágrafo anterior, a micropolítica ativa atua na desterritorialização da compreensão do “feminino” a partir do entendimento deste como uma construção cultural, passível de ser recodificada, ao invés de uma natureza fixa e imutável. À luz dessa visão, é possível operar mudanças físicas no corpo-mulher e mudanças macropolíticas do estatuto deste corpo (por exemplo, reivindicar a legalização do aborto).

Acima temos um exemplo da interseção harmoniosa entre micro e macropolítica ativas. No entanto, nem sempre essa interseção resulta em um casamento de interesses, pois além de ser possível operar ativamente em um campo e reativamente no outro, ativo e reativo não são apenas dois pares opostos, mas polos extremos em um mapa com infinitos vetores e gradações entre os pontos destacados (micro e macro). Como Rolnik nos explica:

O tipo de distinção que se pode – e se deve – fazer é entre micro e macropolítica. [...] De um lado, uma linha flexível, molecular, inconsciente, das atrações e repulsas, dos afetos e de suas simulações e, de outro, uma linha dura, sedentária, molar, dos territórios. [...] O importante aqui é descartar que estamos diante de dois tipos de sistemas de referência, de natureza absolutamente distinta: um que depende do olho-do-visível (o da retina: campo molar da representação), e outro, que depende do olho vibrátil (e não só, mas da vibratibilidade de todo o corpo, aquele sem órgãos: campo molecular das intensidades). *Eles correspondem a duas formas de individuação, duas espécies de multiplicidade, duas espécies de evolução – em suma, duas políticas...* [...] *Não se trata de uma diferença de grau, mas de natureza. Não se trata de uma diferença de tamanho, escala ou dimensão, mas de duas espécies radicalmente diferentes de lógica.* (ROLNIK, 2016, p. 59)

Adicionaria a essa citação que a micropolítica é a política dos desejos e a macropolítica, a política das demandas. No entanto, é preciso atentar-se para um entendimento de “desejo” não como um equivalente de “vontade”, pois as orientações dadas a esse desejo na grande maioria das vezes operam de forma inconsciente. É através de um trabalho de análise e auto escuta que o indivíduo poderá investigar a orientação dada aos seus desejos. Esse trabalho, no entanto, não se realiza sem que se faça necessário o atravessamento de crises e traumas, individuais e coletivos, que instauram no sujeito a sensação de estranhamento com as estruturas familiares. É preciso perscrutar padrões e criar mecanismos para romper com aqueles que lhes sejam nocivos ou já não lhes sirvam mais. É precisamente o exercício de habitar esse limiar entre o estranho e o familiar que irá proporcionar a fecundação de um novo embrião de mundo: invenções/simulações de novos modos que surgem a partir da crise com a organização anterior.

Podemos então dizer que **o movimento de simulação é feito de intensidade-e-língua, necessariamente e ao mesmo tempo**, ou seja, no artifício encontramos, absolutamente indissociáveis, os afetos e suas línguas, formando *constelações singulares*. E os mundos nada mais são do que essas constelações: atrás delas, como vimos, só há intensidades se dispersando e, ao mesmo tempo, línguas se desmanchando; outros movimentos de intensidade-e-língua se esboçando, germinação de outros mundos. [...] Ora, o desejo então seria, exatamente, essa produção de artifícios. E o movimento do desejo – ao mesmo tempo e indissociavelmente energético (produção de intensidade) e semiótico (produção de sentidos) – surge dos agenciamentos que fazem os corpos, em sua qualidade de vibráteis: *o desejo só funciona em agenciamento*. (ROLNIK, 2016, p. 37)

O Brasil dos anos 1980 era um verdadeiro laboratório de todo tipo de resposta dos desejos, um sem fim de movimentos macro e micropolíticos, como o “Diretas Já (1983-1984) e o surgimento do Partido dos Trabalhadores, que, no momento de sua fundação, funcionou como um catalizador de movimentos macro e micropolíticos, para logo em seguida reduzir-se à esfera macro; mais para o final dos anos 1980, surgem os movimentos sociais como o MST” (ROLNIK, 2018, p. 69) e “movimentos feminista e negro, que, embora tenham nascido já no final do século XIX, com altos e baixos desde então, ganham um novo alento naquela década.” (ROLNIK, 2018, p. 69). Com o fim da ditadura militar no país e a construção da nova constituição (1988), influiu-se a sensação de liberdade para a criação de mundos a partir do mar de novas possibilidades que acenava ao horizonte. Processos que acompanharam o período de intensificação do neoliberalismo no Brasil e a consequente flexibilização do trabalho. Todas as máscaras e artifícios descritos pelo cartógrafo de Rolnik, usados para se desterritorializar e criar novos territórios – ainda que provisórios –, são o alicerce da propaganda neoliberal. Repercutido pela mídia como um modelo de maior liberdade individual e financeira, a partir da menor intervenção do Estado em ambas as esferas, não surpreende que a proposta tenha feito tanto sucesso sobretudo entre uma população que há pouco tempo atrás ainda sentia o peso da bota do Estado. O então proletariado, agora descrito pela autora como cognitariado, se vê confrontado com um ritmo alucinante de flexibilizações e incitações de seus desejos e, sem tempo de processar tantas informações e novidades, se vê arrastado pela maré neoliberal e sua consequente captura de desejos.

Desde o final da 1ª Guerra Mundial e a consequente internacionalização de capitais, esse regime foi se capilarizando e seus efeitos foram intensificados, sendo sentidos e denunciados por diversos movimentos já nos anos 1960 e 70, que buscavam, cada um à sua maneira, decodificar

os mecanismos dessa nova fase do capitalismo. Nesse mesmo período, com o declínio do fordismo, as relações entre demanda e consumo foram se tornando mais flexíveis, assim como as relações de trabalho. Processo que foi se globalizando nos anos 1990 e parece ter alcançado seu ápice nos dias de hoje, na segunda década do novo milênio. A partir da figura das noivinhas brasileiras, Rolnik avalia como a revolução sexual presenciada pelas mulheres ocidentais nos anos 1970, inflacionada pelo advento da pílula anticoncepcional, e a conseqüente mudança em relação à concepção do sexo, da “natureza” corpo feminino e da gestação, alterou as relações de trabalho. A autora nos ilustra, a partir da figura do cartógrafo, de que forma essas relações afetaram também a vida romântico-sexual das noivinhas:

No caminho, o cartógrafo pergunta à amiga militante onde e como fica o encontro mulher/homem, nesse caso. Ela lhe conta, com indisfarçável orgulho, que casais que se formam se recusam a legalizar sua ligação, pois tem profundo desprezo pelas "instituições burguesas". Consideram-se "companheiros" e é esse o nome que usam para se referir aos seus parceiros. Sentem-se iguais: companheiros de luta, de trabalho, de sexo e de esperança, ela explica. E o cartógrafo tem impressão de que, por um lado, essa igualdade, reivindicada por aquilo que mais tarde se chamará “de feminismo”, se tornou necessária a partir do momento em que todos os homens e mulheres, viraram “trabalhadores livres”. Mas, por outro lado, parece que a homogeneização de território neutraliza a igualmente necessária vibração das diferenças, no encontro dos corpos vibráteis e de todos os sexos. E nosso amigo pesquisador pondera: se para os homens já deve estar sendo difícil mudar, dentro de sua condição genérica de trabalhador, para condição mais específica de “trabalhador livre”, para as mulheres então deve está sendo mais difícil ainda, pois tem que dar um salto (às vezes mortal) da vida doméstica para vida atribulada e agressiva do mercado, tornando-se diretamente trabalhadoras livres. Ele imagina que esta seja a razão da neutralização da diferença sexual, no sentido forte e múltiplo do termo; uma espécie de tecido provisório para construir sua passagem. (ROLNIK, 2016, p. 135)

Neste ponto é importante acrescentar duas ressalvas à análise de Rolnik: é imprescindível levar em consideração que mesmo antes da pílula ou da entrada no mercado de trabalho, o que as mulheres faziam em suas casas enquanto atividades domésticas já era – ou pelo menos deveria ser – considerado trabalho; e que mulheres racializadas e/ou de classes subalternizadas já haviam somado à sua jornada de trabalho doméstico a jornada de trabalho remunerado muito antes do advento da pílula ou do neoliberalismo.

Há de se suspeitar desse feminismo, no singular, com o qual o cartógrafo de Rolnik é interpelado. Existem feminismos, plurais e muito distintos quanto a seus posicionamentos e estratégias. A suposta divisão sexual do trabalho, aqui descrita por Rolnik como fundadora do que “mais tarde se chamará ‘de feminismo’”, não é um marco consensual em todas as vertentes

e, inclusive, muito se discute sobre o desejo das mulheres enquanto feministas ser simplesmente se igualar aos homens em nossa sociedade. Como nos mostra Angela Davis em seu livro *Mulheres, raça e classe*, as mulheres racializadas já estavam familiarizadas com a divisão de tarefas com seus companheiros desde pelo menos 1800:

Na verdade, o lugar da mulher sempre tinha sido em casa, mas durante a era pré-industrial a própria economia centrava-se na casa e nas terras cultiváveis ao seu redor. Enquanto os homens lavravam o solo (frequentemente com a ajuda da esposa), as mulheres eram manufaturas, fazendo tecidos, roupas, velas, sabão e praticamente tudo o que era necessário para a família. O lugar das mulheres era mesmo em casa – mas não apenas porque elas pariam e criavam as crianças ou porque atendiam às necessidades do marido. Elas eram trabalhadoras produtivas no contexto da economia doméstica, e seu trabalho não era menos respeitado do que o de seus companheiros. Quando a produção manufatureira se transferiu da casa para a fábrica, a ideologia da feminilidade começou a forjar a esposa e a mãe como modelos ideais. No papel de trabalhadoras, ao menos as mulheres gozavam de igualdade econômica, mas como esposas eram destinadas a se tornar apêndices de seus companheiros, serviços de seus maridos. No papel de mães eram definidas como instrumentos passivos para a reposição da vida humana. A situação da dona de casa branca era cheia de contradições. Era inevitável que houvesse resistência. (DAVIS, 2016, p. 52)

Ingressar ou não no mercado de trabalho, revolução sexual ou divisão sexual do trabalho, por exemplo, não são as principais questões que pautam o feminismo negro. Só para ficarmos com um recorte de feminismo como exemplo. É certo que ao dialogar com o texto de Davis – filósofa e ativista do movimento negro estadunidense – estamos trazendo a perspectiva do feminismo negro norte-americano, e o texto de Rolnik visa a um retrato do Brasil. Mas me parece estranho pensar essa subjetividade das noivinhas tão destacada dessas questões, uma vez que o ponto de partida para todos os outros destinos possíveis seria a expectativa de um casamento com um esposo provedor para que esta ocupe o papel de dona de casa. Quantas mulheres realmente ocupavam esse papel ou tinham essa expectativa no Brasil dos anos 1970? E qual cor e classe tinham as mulheres que se encontravam nessa situação tão específica?

Não duvido que seria potencialmente impossível catalogar literalmente todos os destinos possíveis para os desejos das mulheres brasileiras – independente de raça, classe e orientações sexuais – a partir do advento do neoliberalismo. Mas sequer era possível assumir que a situação das noivinhas era a hegemônica? Ainda que pensemos hegemonia como

Hardt e Negri, relendo Marx, [que] mostraram que "durante os séculos XIX e XX a economia Global se caracteriza pela hegemonia do trabalho industrial, mesmo se, em termos quantitativos, o trabalho industrial continua a ser menor em comparação com outras formas de produção, como

agricultura". O trabalho industrial torna-se hegemônico em virtude do seu poder de transformação sobre qualquer outra forma de produção. (PRECIADO, 2018, p. 43)

Me parece, mesmo nessa leitura, que é o fato de outras mulheres já estarem inseridas no mercado de trabalho que torna possível – e até mesmo nada “fatal” – que as noivinhas ingressem no mercado de trabalho. E não o oposto. Embora o capitalismo cognitivo tenha se tornado hegemônico, isso não significa que não existiam – assim como ainda existem – outras formas de trabalho sendo exercidas ao redor do globo, sobretudo entre os países do Sul global, como o Brasil. Os processos que permitiram a apropriação dos recursos materiais e subjetivos dos corpos racializados não surgiram especialmente nessa nova dobra do capitalismo cognitivo, mas se somam às políticas que remontam a séculos de exploração e são constantemente atualizadas através de dispositivos ainda presentes no cotidiano. Talvez, justamente por isso, a própria Rolnik tenha sentido a necessidade de acrescentar o regime da colonialidade como um produtor de subjetividade – e trauma – junto ao inconsciente capitalístico em seu penúltimo livro *Esferas da Insurreição* (2018).

2.3 Interlúdio III

Discurso “E não sou uma mulher?” de Sojourner Truth (1863):

Aqueles homens ali dizem que as mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens, e devem ser carregadas para atravessar valas, e que merecem o melhor lugar onde quer que estejam. Ninguém jamais me ajudou a subir em carruagens, ou a saltar sobre poças de lama, e nunca me ofereceram melhor lugar algum! E não sou uma mulher? Olhem para mim! Olhem para meus braços! Eu arei e plantei, e juntei a colheita nos celeiros, e homem algum poderia estar à minha frente. E não sou uma mulher? Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem – desde que eu tivesse oportunidade para isso – e suportar o açoite também! E não sou uma mulher? Eu pari treze filhos e vi a maioria deles ser vendida para a escravidão, e quando eu clamei com a minha dor de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu! E não sou uma mulher?

2.4 Um discurso masculino

*We are robbed of our female being by the masculine plural.
Language is a male discourse.*

Like women everywhere, we speak in codes.

Gloria Anzaldúa

Paul B. Preciado é um filósofo contemporâneo, escritor e curador. Nascido Beatriz Preciado, Paul começou sua lenta transição de gênero em 2014. Fato que marca sua produção e pensamento, inscrevendo-o não apenas como um pensador da teoria queer, mas também um queer ele mesmo. Preciado escreve com o corpo dentro. Assim como Suely Rolnik em sua *Cartografia Sentimental*, Preciado escreve seu livro *Testo Junkie* a partir de um processo de auto covaia e consequente movimento de imersão no fenômeno objeto de sua análise. Nascido na Espanha em 1970, o autor presenciou os últimos anos do governo de Franco (1938-1973) – ditador que esteve à frente do Estado espanhol por quase 40 anos –, e observou de que forma o governo franquista preparou um território macro e micropolítico propício para a transição do regime fordista para o neoliberal:

De uma perspectiva econômica, a transição para um terceiro tipo de capitalismo, depois dos regimes escravista e industrial, está geralmente situada em torno dos anos 1970; mas o estabelecimento de um novo tipo de “governo do ser vivo” emerge das ruínas urbanas, psíquicas, fisiológicas e ecológicas da Segunda Guerra Mundial – ou no caso da Espanha, da Guerra Civil. [...] As mudanças do capitalismo a que vamos testemunhar se caracterizarão não só pela transformação do “sexo”, do “gênero”, da “sexualidade”, da “identidade sexual” e do “prazer” em objetos de gestão política da vida (como Foucault já havia intuído em sua descrição biopolítica dos novos sistemas de controle social), mas também pelo fato de que esta gestão em si mesma será levada adiante por meio das novas dinâmicas do tecnocapitalismo avançado, da mídia global e das biotecnologias. (PRECIADO, 2018, p. 27)

Inspirados pela filosofia de Spinoza, Rolnik denomina a libido, alvo de captura do neoliberalismo, de pulsão criadora; Preciado, por sua vez, tem seu próprio termo para essa pulsão: *potentia gaudendi*. Tal potência, na perspectiva do autor, consiste na capacidade que um corpo tem de produzir excitação. É que na nova dobra, o capitalismo opera a partir de um duplo movimento de excitação-frustração, movimento refinado para manter o desejo preso em suas tramas, sempre buscando algo para consumir, gozar, se frustrar e ir atrás do novo objeto. Tal

como um usuário de sites de pornografia à procura do conteúdo com o qual irá se masturbar, para Preciado o novo sujeito hegemônico é aquele que detém mais meios de consumir a excitação oferecida por corpos que, no mercado de ofertas, buscam se destacar como aqueles que têm a maior capacidade de corresponder aos desejos desse sujeito.

Se concordarmos com Marx que "a força de trabalho não é o trabalho realmente realizado, e sim o simples potencial e habilidade para trabalhar", então será preciso dizer que qualquer humano ou animal, real ou virtual, feminino ou masculino, possui esta potencialidade masturbatória, a *potentia gaudendi*, o poder de produzir prazer molecular, e portanto, possui poder produtivo sem ser consumido e esgotado no próprio processo. Até agora conhecemos uma relação direta entre a pornificação do corpo e o grau de opressão. Na história, os corpos mais pornificados têm sido os dos animais não humanos, os das mulheres e os das crianças, o corpo racializado do escravo, o corpo do trabalhador, o corpo homossexual. Mas não há relação ontológica entre anatomia e *potentia gaudendi*. [...] O novo sujeito hegemônico é um corpo (frequentemente codificado como masculino, branco e heterossexual) farmacopornograficamente suplementado (pelo viagra, pela cocaína, pela pornografia, etc) e consumidor de serviços pauperizados (frequentemente exercidos por corpos codificados como femininos, infantis ou racializados). [...] O poder não se localiza apenas no corpo ("feminino", "infantil" ou "não branco") enquanto espaço tradicionalmente imaginado como pré-discursivo e natural, mas também em um conjunto de representações que o transformam em sexual e desejável. Trata-se, em todo caso, de um corpo sempre farmacopornográfico, um sistema tecnovivo que é efeito de um mecanismo de representação e produção cultural muito difundido. (PRECIADO, 2018, p. 50-51)

Nada no corpo garante que a priori ele será mais ou menos desejável, mais ou menos detentor dessa potência. São construções sociais – e não naturais – que constroem a semiótica que vai preencher os traços desses corpos de sentidos e posicioná-los no esquema descrito por Preciado. Dessa forma, temos os corpos racializados, femininos e/ou infantilizados como os mais suscetíveis a terem sua *potentia* posta para trabalhar em prol da excitação do masturbador universal (o sujeito branco, hetero e masculino).

Rolnik, no entanto, como psicanalista, avalia que o processo de emancipação dessa forma inteiramente pré-formatada de ver e pensar não é simples, pois estamos há tanto tempo funcionando dentro desse sistema de coordenadas que ele já foi internalizado e conformou nossa maneira de compreender a realidade e, sobretudo, de orientar nossos desejos. Rolnik diagnostica a presença de um inconsciente capitalístico que, forjado por esse regime de subjetivação, aprendeu a trabalhar, desejar e operar conforme as leis subjetivas que imperam nesse regime. Em *Esferas da Insurreição* (2018), Rolnik dá continuidade à sua pesquisa acerca do inconsciente capitalístico e adiciona a ele mais uma qualidade condicionante de subjetividade: o fato histórico

da colonização. Rolnik afirma que, em alguma medida, todos os seres, independentemente da espécie, raça, gênero ou classe compartilham o inconsciente colonial-capitalístico na medida em que vivem sob esse regime de subjetividade e reproduzem suas estruturas. Todos sofrem, ainda que em diferentes graus, com o abuso operado pelo neoliberalismo e são marcados pelo fato histórico da colonização, mesmo que não sejam os principais afetados. Dessa forma, não cabe apenas aos subalternos insurgirem-se contra a ordem dominante. É também possível, e em alguma medida necessário, que mesmo os que de algum modo são beneficiados pela iniquidade da colonização se juntem aos excluídos do sistema.

A psicanalista observa como, através de mecanismos de repressão, violência, alienação e trauma, os indivíduos forjados por esse regime de subjetivação, aprenderam a trabalhar, desejar e operar conforme as leis subjetivas que imperam nesse regime, mesmo que este desejo esteja investido contra a sobrevivência daqueles prejudicados pela estrutura colonial-capitalística. Mesmo aqueles que percebem o investimento negativo, muitas vezes, se sentem impotentes para transformar o seu mundo, destituídos que estão de recursos subjetivos e materiais. A miséria contribui para a manutenção dessa estrutura, à medida que faz os oprimidos se sentirem incapazes de se insurgir contra ela. Como também aponta Suely Rolnik:

Com a soma dessas sensações – perplexidade, pavor, frustração e decepção – o mal-estar ultrapassa um limiar de tolerabilidade. Um estado de alerta instala-se na subjetividade, como quando a escassez de recursos essenciais para a vida passa de um limite que a coloca em risco. Somos então tomados por uma urgência que convoca o desejo a agir. As respostas do desejo a essas situações traumáticas oscilam entre dois extremos: um polo reativo, patológico, no qual nos despotencializamos, e outro ativo, no qual nossa potência vital não só se preserva, mas tende inclusive a intensificar-se. Nessa segunda resposta ao trauma, amplia-se o alcance de nossa mirada, o que nos permite ser mais capazes de acessar os efeitos da violência em nossos corpos, de sermos mais precisos em sua decifração e expressão e, com isso, mais aptos a inventar maneiras de combatê-los. É nessa experiência que despontam insurgências na cena social, performatizando novas estratégias em função dos problemas singulares que as deflagram. (ROLNIK, 2018, p. 72).

Rolnik entende por “trauma” tanto o trauma causado pelo extrativismo cognitivo neoliberal, como o duplo trauma, no caso dos grupos minoritários, que além da violência do sistema capitalista, ainda carregam a ferida da escravidão, da colonização, do extermínio de sua raça ou etnia e demais opressões que marginalizam esses corpos do sistema, sem, no entanto, deixar de abusar deles. Sendo assim, como frear uma estrutura que já fincou suas raízes de forma

tão profunda? Se para muitos é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo, é sintoma de uma cultura que se vê tão apegada às suas estruturas que seu horizonte começa e termina dentro de si mesma, incapaz de fabular novas histórias, novos mundos, outras formas de relação e compreensão da realidade.

Ou seja, trata-se aqui de uma subjetividade que está apta a sustentar-se no limite da língua que a estrutura e da inquietação que esse estado lhe provoca, suportando a tensão que a desestabiliza e o tempo necessário para a germinação de um mundo, sua língua e seus sentidos. É que ela sabe (extracognitivamente) sem saber (cognitivamente) que cortar a superfície nos mesmos pontos não lhe devolveria o equilíbrio, pois a manteria confinada na forma que perdeu seu sentido, cuja falência é responsável por sua desestabilização. (ROLNIK, 2018, p. 44)

Rolnik afirma que mesmo em meio a um cenário de desalento e asfixia de possíveis causada pelo regime antro-po-falo-ego-logocêntrico, há movimentos insurgentes, que, ainda que de forma breve e em tempos e espaços distintos, trazem novo fôlego e interrompem as maquinações do regime colonial-capitalístico. Esses movimentos, para além dos campos teóricos, atuam nas ruas, ocupando brechas, organizando coletivos e promovem manifestações não necessariamente vinculadas a um grupo organizado macropoliticamente. Como é possível conferir na seguinte passagem:

Nesses contextos, destacam-se especialmente os citados movimentos das mulheres (numa nova dobra do feminismo), dos LGBTQI (numa nova dobra das lutas no campo das sexualidades, na qual estas se juntam em torno de alguns objetivos e refinam suas estratégias, o que se torna possível por já não se reduzirem à reivindicação identitária, própria da luta na esfera macropolítica) e, também, dos afrodescendentes (numa nova dobra de suas lutas contra o racismo). A esses movimentos somam-se o combate dos indígenas, cada vez mais amplo, preciso e articulado, e as lutas por moradia (também, em ambos, uma forte atuação na esfera micropolítica agrega-se à sua tradicional atuação na macropolítica). Nesse novo campo de batalha, cada um desses movimentos ganha novas forças. A irrupção dessas novas estratégias de combate nos ajuda a ver que o horizonte do modo tradicional de resistência das esquerdas, sobretudo das institucionais, tende a reduzir-se à esfera macropolítica, e que essa redução seria uma das causas de sua desorientação e impotência frente ao atual estado de coisas. Tal entendimento tem o poder não só de nos tirar da paralisia melancólica fatalista à qual nos faria sucumbir a sombria paisagem que nos rodeia, bem como de nosso ressentimento com as esquerdas, mas também de nos permitir uma reaproximação das mesmas. Isso pode ter por efeito um aprimoramento dos instrumentos de combate em ambas as esferas, micro e macropolítica. (ROLNIK, 2018, p. 184)

A partir das análises aqui expostas por Rolnik, sobretudo em seu livro *Cartografia Sentimental*, e por Preciado em *Testo Junkie*, é possível deduzir que existe um modo específico

do poder disciplinar o corpo feminino, da mesma forma que existem estratégias macro e micropolíticas tecidas por movimentos feministas que visam resistir a esses mecanismos de abuso psicológico e físico. Dessa forma, me permito afirmar que além do inconsciente ser colonial-capitalístico, ele também seria patriarcal, somando aos dois regimes anteriores ainda uma terceira inscrição na produção de subjetividade. Um regime não substitui o outro (colonial substituído por capitalista, por exemplo), mas estes se sobrepõem: colonial, patriarcal e capitalista.

Apesar de Rolnik não atribuir esse recorte de gênero ao conceito de “inconsciente colonial-capitalístico”, ao longo de *Esferas da insurreição* é reiterada diversas vezes a potência criadora do movimento feminista por seu caráter de atualização de outros mundos virtuais possíveis. No entanto, neste ponto, é importante nos perguntar de qual feminismo estamos falando? Quais segmentos fazem frente ao projeto colonial e capitalista? Tendo em vista que uma das principais reivindicações do movimento feminista é justamente contra um patriarcado que lhes parece estruturante do capitalismo como conhecemos, por que não adicionar o termo “patriarcal” ao inconsciente? Ou esse inconsciente diagnosticado por Rolnik atua de forma indistinta entre os diferentes gêneros?

2.5 É possível descolonizar o inconsciente?

A pureza é um mito.

Hélio Oiticica

Diante desse cenário, resta a questão: É possível descolonizar o inconsciente? Rolnik afirma que descolonizar o inconsciente é a matriz da insurreição micropolítica, mas não deve ser um fim em si mesmo, e sim um meio para que essa luta contra o abuso da vida se propague e se faça permanente no aqui e agora. Com movimentos insurrecionais cada vez mais sólidos, frequentes e potentes. Esta luta sempre exige uma reavaliação de si, um reposicionamento na

dinâmica de forças, uma autoavaliação que se mostra fundamental nos períodos de crise com o regime em vigor. Porém, por mais que não haja ainda conceitos ou figuras para descrever o impasse, ele atravessa vários corpos e os convoca a maquinarem uma saída para a crise juntos, ainda que de forma isolada. A autora prescreve, no final de *Esferas da Insurreição* (e também em um imã de geladeira que acompanha a publicação), dez sugestões para que não se perca de vista o trabalho contínuo para a descolonização do inconsciente ou ainda, para ficar com o termo proposto pelo subtítulo do livro, notas para uma vida não cafetinada. São essas (resumidas no imã):

**10 LEMBRETES PARA UMA CONTÍNUA
DESCOLONIZAÇÃO
DO INCONSCIENTE**
Suely Rolnik

1. Desanestesiarm nossa vulnerabilidade às forças.
2. Ativar e expandir o saber eco-etológico ao longo da vida.
3. Desobstruir cada vez mais o acesso à tensa experiência da estranheza-no-familiar.
4. Não denegar a fragilidade do estado instável em que tal experiência nos lança.
5. Não interpretar a fragilidade e seu desconforto como “coisa ruim”.
6. Não ceder à vontade de conservação das formas de existência.
7. Não atropelar o tempo próprio da imaginação criadora.
8. Não abrir mão do desejo em sua ética de afirmação da vida.
9. Não negociar o inegociável.
10. Praticar o pensamento em sua plena função ético-estético-clínico-política.

Saindo um pouco do vocabulário desenvolvido por Rolnik, os pontos consistem em: se abrir para os “afetos que estão no ar”, aguçar sua intuição para saber responder a esses afetos quando vindos de fora ou até mesmo reconhecê-los dentro de si; muitas vezes os ventos de mudança provocam uma sensação de estranhamento com as estruturas familiares e são interpretados como um mal-estar a ser aniquilado, o que impede que surja dessa crise uma nova forma de ser e estar no mundo. É preciso saber circular, partindo das cartografias pré-definidas moralmente rumo à construção de novos mapas. Mapas construídos a partir de uma autoanálise (dimensão clínica), orientação ética, abertura estética e de uma atuação micropolítica alinhada

com seu posicionamento macropolítico. Portanto, um regime ético-estético-clínico-político no lugar do atual regime antro-po-falo-ego-logocêntrico.

Descolonizar implica em uma mudança radical na forma que concebemos a história, ressignificando marcos e questionando a versão dos vencedores. Significa rever padrões estéticos e referências teóricas. Como por exemplo, nas performances artísticas de Kilomba *Illusions I e II* nas quais ela questiona o formato *white cube* de museus que refletem a branquitude e destacam tudo – e todos – que destoam de toda aquela brancura. Ou ainda, em suas aulas, onde Kilomba redistribui os locais de quem sabe e quem não sabe a história a partir da eleição de outras figuras históricas como fundadoras de movimentos e produtoras de conhecimentos. Todos os efeitos diretamente conectados com a dimensão micropolítica, como vimos a partir do esquema desenhado por Rolnik. É por essa razão que Rolnik afirma que a descolonização é a base da insurreição do inconsciente.

Agora, tomemos a materialidade do livro de Rolnik como um objeto estético a ser experimentado e avaliado em sua conformidade ao conteúdo: Seu subtítulo – notas para uma vida não cafetinada – resumido em um ímã. Pode um processo de descolonização do inconsciente, que envolve tantas camadas de autoconhecimento e enfrentamento do trauma, ser resumido em 10 lembretes fixados em uma geladeira? Notas e prescrições que achatam a experiência singular de atravessamento do trauma e que tem como premissa universal de que estão todos colonizados – de uma forma ou de outra – mas que existe uma receita comum a todos e que conduziria à solução do problema. Como se de fato fosse apenas isso que está em jogo: estar ou não em vias de se descolonizar. Não existiria nenhuma dimensão inconsciente além da povoada pelo regime colonial? Uma que pudesse ter resistido a todas as investidas contra seu apagamento?

Rolnik não ignora a dimensão traumática do evento da colonização e todo o sofrimento que o indivíduo precisa enfrentar para se descolonizar. Apesar do esquema simplificador, o processo em si nunca foi descrito como simples. No entanto, a ênfase dada à dimensão criadora de mundos ofusca a importância da memória em um projeto de descolonização. Não apenas memorizar notas ou passos que sejam, mas relembrar. *Remember, re-member*. Não há processo de apagamento que não seja acompanhado por um projeto de esquecimento. As primeiras palavras,

as primeiras imagens. Todas fadadas desde aquele momento a compactuar com a subjetividade colonial? Ou mesmo com a capitalista ou a patriarcal?

Durante a ditadura no Brasil, Rolnik passou 10 anos exilada na França. A autora explica que o processo de exílio em outro país também implicou na “adoção por uma língua cuja materialidade sonora está isenta da memória afetiva do trauma cria[ndo] as condições para uma cura progressiva das feridas que debilitam a força de criação até permitir a volta à língua materna sem maiores perigos” (ROLNIK, 2016, p.16). Durante esses anos, Rolnik se refugiou na pátria francesa, e também na mátria da língua francófona. *Penso naquelas que não têm retorno, cuja nova pátria é seu pesadelo e a nova língua uma imposição: como resistir? Com que vigas construir o novo mundo? Com o que restou de seu mundo anterior. Trabalho de memória e transmissão, de existência através das frestas. É esse, por exemplo, o trabalho que os escravizados e escravizadas chegados ao Brasil realizavam ao assimilar a língua e a cultura portuguesa com suas respectivas línguas e hábitos culturais. Pretuguês, sincretismos. Mestiçagens, mestizagens.*

Nesse sentido, retorno à pergunta de Rolnik: é possível descolonizar o inconsciente? Sim, é possível. Mas não seria necessário criar um novo mundo ou linguagem para que essa descolonização se efetue. Vemos com Gonzalez que esse regime e essa linguagem já foram criados e estão sendo germinados desde o contato das amas de leite amefricanas com os filhos e filhas da casa grande, transmitindo a eles o pretuguês marcado por sua africanidade. Não é possível apagar o fato de que a colonização é um marco histórico e produtor de uma subjetividade que dominou e domina o inconsciente cultural brasileiro. Esse fato não será esquecido. Nada no inconsciente pode ser apagado assim e por isso desconfio dessa descolonização radical que almeja uma limpeza desses rastros coloniais, uma espécie de pureza. O que é possível é rever padrões, referências, investigar investimentos a fim que se redistribua o emprego da libido também em um regime amefricano: o regime que por excelência resiste à subjetividade colonizadora. Um regime que também sempre esteve presente no inconsciente cultural brasileiro, mas seus derivados sofriam e ainda sofrem uma repressão ainda maior por parte da consciência do que o regime colonial. Resultado de uma consciência hegemônica que prefere se ver aparentada à Europa, quer devorá-la, e ignora e rejeita sua marca ameríndia e amefricana. Mas Isso sempre volta do exílio. Isso nunca partiu ou foi esquecido de verdade.

2.6 Interlúdio IV

Conceição Evaristo explica a origem do seu conceito “escrevivência”:

É engraçado que na casa dela, aqui em Contagem, tem dois pés de jabuticaba e eu fico olhando aqueles pés de jabuticaba, as frutinhas negras, pretas, agarradas ao tronco... Me dá sempre a ideia da minha mãe e da gente agarrada com ela, mulher de pouca leitura, mas de muita sabedoria, de muita palavra, de muita capacidade de observação da vida. Sem sombra de dúvida, a minha literatura nasce muito dessa experiência, dessa convivência, desses ensinamentos. Quando eu falo desse sinal gráfico é porque eu me lembro de minha mãe desenhando o sol no chão quando chovia. A gente precisava justamente do tempo seco, ela como lavadeira... Então ela tinha essa simpatia de desenhar o sol no chão, para chamar o sol para secar o tempo. E hoje eu olho e vejo direitinho a imagem daquela mulher agachada, e nós olhando minha mãe desenhar o sol. Então, simbolicamente a minha escrita, meus primeiros traços, vêm dessa lembrança da minha mãe. Isso muito antes até de eu chegar na escola. Mas nos meus primeiros traços de escrita eu só me lembro da minha mãe tendo esse gesto. [...] Isso me chama muita atenção, me seduz muito. Eu lembro muito da expressão da minha mãe, das frases suspensas da minha tia, que já faleceu, do meu tio velhinho que quando contava uma história, se o personagem caía no chão, ele também se jogava no chão. Interessante porque o pai da minha filha, o meu falecido esposo, também tinha muito essa performance, de contar muito com o corpo. Como a escrita, se a gente for pensar, é uma traição do corpo... Por mais que você queira, a escrita não traduz o seu corpo. A escrita é silenciosa, ela é sozinha, ela requer que o outro sujeito saiba ler para perceber essa escrita. Já um texto oral, não. O olhar, o gesto, a palavra suspensa no ar.⁶

2.7 O futuro é ancestral: imaginação política a partir das ruínas da antiga configuração

*A mudança necessária é tão profunda
que se costuma dizer que ela é impossível.
Tão profunda que se costuma dizer que ela é inimaginável.
Mas o impossível está por vir e o inimaginável nos é devido.*

Paul B. Preciado

⁶ EVARISTO, Conceição. *A escrevivência serve também para as pessoas pensarem*. 9 de novembro de 2015.

Disponível em:

<https://www.itausocial.org.br/noticias/conceicao-evaristo-a-escrevivencia-serve-tambem-para-as- pessoas-pensarem/>

Julieta Paredes iniciou sua trajetória política e feminista no início da década de 1990 com María Galindo, sua então parceira e cofundadora do coletivo *Mujeres Creando*: um coletivo anarquista de mulheres que busca, a partir de intervenções textuais e performances artísticas, denunciar a violência patriarcal em todas as esferas políticas – desde a esfera da vida privada à macroestrutural –, da sociedade na Bolívia. Devido ao rompimento com Galindo e por conta de divergências políticas internas ao coletivo, Paredes deixa o *Mujeres Creando* e funda o coletivo *Mujeres Creando Comunidad* em 2003. É a partir de seu lugar de mulher aymara, ativista feminista, lésbica, escritora e artista que Julieta inscreve sua proposta de feminismo comunitário à luz da diferença deste com o femismo branco europeu.

Em nossa reconceitualização do feminismo levamos em consideração que necessitamos sair das linguagens hegemônicas, necessitamos encontrar nossas próprias linguagens que são expressões de como pensamos. De igual para igual, falando na nossa própria língua, o significado por detrás do termo "feminismo" é diferente, é pensado a partir de nós, dos nossos corpos de mulheres dos povos nativos empobrecidos pelo capitalismo. Pensando a partir de nós mesmas, propomos que a matriz do feminismo europeu é o individualismo, a modernidade, a propriedade privada, a democracia, os direitos civis, o maniqueísmo, uma concepção linear do tempo, entre outros. A nossa matriz como feministas comunitárias é a comunidade, o Bem Viver, a compreensão circular do tempo, o amor profundo e o respeito pelas nossas culturas ancestrais, a autonomia de nossos corpos, territórios e conhecimentos, a liberdade e a política como compromisso com as lutas de nossos povos. (PAREDES, 2015, p. 110)

Uma das principais querelas levadas por Paredes para o pensamento feminista é a questão da descolonização. Para a ativista, é fundamental que seja levada adiante a descolonização das narrativas históricas e das formas de se compreender o que é conhecimento e produção de saber, a fim de horizontalizar a relação entre mulheres. Muito tem sido conquistado por mulheres nos últimos anos: cargos de liderança dentro de empresas e negócios, uma pasta na ONU, mutirão para especializar a mão de obra feminina, etc. No entanto, Paredes nos chama a atenção para o caráter ilusório dessas conquistas, uma vez que tais avanços em nada modificam o arranjo capitalista – herança do regime colonial – e, dessa forma, mantém a estrutura da opressão que sustenta este sistema conservando em sua base o abuso do trabalho e dos corpos de mulheres racializadas.

Descolonizar o feminismo também implicaria em ressignificar alguns marcos desse movimento, compreendendo que a luta feminista começa antes do movimento das sufragistas ou da invenção do termo “feminismo”, por exemplo. De acordo com Paredes, sua história teria marcos mais longínquos, como as lutas de resistência das mulheres dos povos originários por seus territórios, pela autonomia sobre eles e seus corpos; pela participação de mulheres na construção de quilombos e levantes contra a escravidão; pela luta das mulheres camponesas pela manutenção de seu direito à terra e de seus saberes, durante as caças às bruxas na Europa medieval, etc.

O aprofundamento da compreensão e da memória do que é o movimento feminista lança luz também sobre uma outra concepção de “patriarcado”, diferente do sentido geralmente atribuído a esse conceito por parte das feministas brancas, que entendem patriarcado apenas como uma hierarquia entre os gêneros. Paredes, em sua pesquisa, visa contribuir com a construção dessa memória feminista, assim como busca alargar o entendimento de “patriarcado” sob uma perspectiva da luta de mulheres ao longo dos séculos. É precisamente a partir de um exercício de reconceitualização que o feminismo poderia se reposicionar na dinâmica de lutas contra a exploração de homens e mulheres.

Ao longo da história, vemos que alguns homens oprimidos conseguem melhorias em suas condições de vida e em suas situações de opressão como, por exemplo, os escravos, servos feudais, etc. Também algumas opressões territoriais, como as colônias, se libertam; os proletários do mundo conseguem as oito horas de jornada de trabalho; um sem fim de processos históricos falam dessas lutas e das conquistas dessas lutas. Estes são só alguns exemplos do caminho percorrido pelos homens em busca de melhores condições. Mas o que vemos como um fato corriqueiro, em todos esses casos, é que as mulheres continuam oprimidas, por vezes subordinadas como escravas, como servas feudais, como proletárias dos proletários, com seus corpos colonizados. Há direitos para os homens, mas muito escassos são os direitos das mulheres, ainda hoje, no começo do século XXI, ano 2015. Os homens se libertam, as mulheres NÃO. Qual é essa ordem milenar capaz de mudar de rosto – escravidão, feudalismo, capitalismo, neoliberalismo – reciclando assim a opressão e, em primeiro lugar, a opressão das mulheres, mas também do restante da humanidade e da natureza? Se chama Patriarcado. O patriarcado se recicla e se nutre das mudanças sociais, incluindo as revoluções, porque estas revoluções e processos sociais não têm sido construídos desde e para com as mulheres. O patriarcado afina seus tentáculos, corrige suas formas brutais de operar e relança as opressões com instrumentos cada vez mais sutis e difíceis de detectar e responder, instrumentos que confundem, enganam e precisam de maior agudeza de análise. (PAREDES, 2015, p 106)

Um feminismo coerente consigo mesmo não poderia se contentar com pequenas reformas dentro deste sistema de opressão racista, machista e neoliberal. A interseção entre feminismo,

anti capitalismo e descolonização vai se desenvolvendo ao longo do texto *Despatriarcalización: Una respuesta categórica del feminismo comunitario (descolonizando la vida)*, no qual Paredes parte do contexto político social da Bolívia para nos situar dentro de um cenário comum a toda América Latina.

Nos anos 1990, em pleno auge das políticas neoliberais econômicas e sociais impostas aos nossos povos, éramos poucas ativistas feministas. A maioria preferia definir-se desde a perspectiva de gênero, que implicava uma despolitização das demandas das mulheres. Deve-se reconhecer que existem feminismos dos mais diversos e que, nesta etapa da história, tem-se manifestado de maneira mais evidente contradições irreconciliáveis entre interesses de classe, de raça e origem cultural, mesmo dentro de nossos próprios movimentos sociais. O feminismo latino-americano não soube responder nem teorizar essas contradições. Nós fomos desafiadas em nossas próprias formas de organização política, em nossos argumentos, propostas antisistêmicas e em ações comprometidas com uma sociedade que era urgente mudar. “Não se destrói a casa do senhor com as armas do senhor. [...] A casa do senhor se desarma”, dizia Audre Lorde, feminista afro-americana. Nós concluímos que era necessário criticar e derrotar a estrutura intelectual que o neoliberalismo havia construído para destruir os projetos de país, gestado nas lutas contra a ditadura. (PAREDES, 2015, p. 105)

A Bolívia, assim como o Brasil e tantos outros países pela América Latina, atravessou uma ditadura que unificou, por um breve momento, movimentos de insurgência contra o regime vigente. Com a queda da ditadura boliviana e o surgimento de novos problemas, como o avanço do programa neoliberal, desfaleceu-se também o sentimento de unidade criado em torno de um desejo comum. Partindo da decepção com um projeto de país e com o posicionamento apresentado pelo discurso hegemônico do movimento feminista e demais movimentos populares de esquerda, as feministas bolivianas se viram provocadas a inventarem seu próprio repertório de palavras para denominarem-se a si mesmas, denunciarem suas opressões e manifestarem um novo projeto de organização social.

Apesar de todas as ressalvas ao movimento feminista hegemônico, Paredes não trabalha com a hipótese de modificar o termo “feminismo”, inventando outro nome para sua luta, pois entende que basta uma reconceitualização do termo para que ele opere na direção da emancipação de todos os corpos. Com seu giro conceitual, quem passa a ser deslocada dos movimentos feministas são as mulheres que não levam em consideração a encruzilhada de raça e classe, junto à sua luta contra a opressão de gênero. Da mesma forma que relocaliza o entendimento de “feminismo”, basta um deslocamento da compreensão de “patriarcado” para entender como todas as lutas contra um sistema de opressão estão articuladas. Como Paredes

bem define em seu manifesto: “Para nosotras, el Patriarcado es el sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias y discriminaciones que vive toda la humanidad (mujeres, hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, históricamente construida, sobre el cuerpo de las mujeres” (Paredes y Guzmán, 2014, p. 77).

A disputa por território não se dá apenas na dimensão da terra, mas também na arena conceitual das palavras. Em seu trabalho de alargamento da memória e reconceitualização de termos, Paredes dispensa o nome “América Latina” e refere-se a este continente como Abya Yala, do modo como os povos originários da Bolívia se referiam a esta terra. A substituição do nome dá o tom de uma das muitas camadas de sua luta, uma vez que interrompe a reprodução da subjetividade colonial a partir do uso da linguagem, e reforça os laços de pertencimento a uma ancestralidade indígena. O que não significa que é desejável retornar ao passado pré-colonização, como se pudéssemos encontrar naquelas organizações sociais, dos povos originários, o paraíso feminista. Paredes nos alerta também para o Patriarcado Ancestral, existente nas terras de Abya Yala antes mesmo da chegada dos colonizadores (conceito mais bem elaborado em seu livro *Para descolonizar el feminismo* [2020]). O feminismo comunitário, portanto, propõe simultaneamente uma descolonização do feminismo e convida homens racializados, explorados pelo capitalismo, a enxergarem na luta feminista uma saída também para sua condição de abuso e opressão. Nas palavras de Paredes:

Conceitualmente, o feminismo comunitário nasce descolonizando o feminismo para restituir as memórias das lutas anti-patriarcais e construir o horizonte do “Bem Viver para todos os povos do mundo” e para a natureza que os abriga. A descolonização é construída como um exercício da autonomia da grande memória dos povos originários de Abya Yala, mas também como um exercício da autonomia de nossos imaginários, corpos, sexualidades, que nos constituem, e a autonomia das estéticas que nos comovem. Para classificar este feminismo temos ressignificado conceitos e categorias, mas principalmente criamos novas categorias que respondam ao momento histórico que vivemos. Contribuímos a partir das nossas próprias culturas que estão vivas; do nosso pensamento revolucionário frente aos sistemas de opressão que se fortaleceram construindo o patriarcado e rompendo o equilíbrio da vida. Os irmãos homens, escravos, servos, proletários, trabalhadores e revolucionários, sentiram as opressões nos seus corpos, mas não quiseram reconhecer as nossas opressões; além disso, tornaram-se cúmplices e executores das nossas opressões através do machismo, da violência, da discriminação e do controle dos nossos corpos de mulheres. [...] Deve-se entender, portanto, que o feminismo comunitário não é uma teoria, é uma ação política que se nomeia, é um movimento social que convoca a todas as pessoas a mudar o mundo em que vivemos. Nossa proposta de sociedade se baseia na comunidade, mas não na comunidade que existe hoje, e sim no projeto de construção da comunidade que sonhamos. (PAREDES, 2015, p 110)

2.8 Lá, fronteira

O que esse “esquecimento”, enquanto sintoma, teria a nos dizer a respeito de movimentos de esquerda, por exemplo, preocupados apenas com reivindicações de classe, mas se mantendo mudos a respeito da exploração de mulheres, pessoas de cor e, sobretudo, a imbricação desses marcadores, mulheres racializadas (na encruzilhada dos eixos de subalternidade)? Atualizando, dessa forma, relações de poder que remontam ao período da escravidão na medida em que não buscam transformar e romper com esses vínculos em suas militâncias.

Mesmo dentro dos movimentos feministas, Lélia Gonzalez nos fala de uma relação de infantilização por parte das mulheres brancas sobre as mulheres racializadas, uma vez que pretendem falar por elas em suas declarações, tal como os pais falam pelo infante, sempre na terceira pessoa. Deste modo, alienam a mulher de cor da categoria de sujeito de suas narrativas e de sua luta, dado que falam por ela, ao mesmo tempo em que se projetam no lugar de *sujeito suposto saber*: sujeito que supostamente detém todo o conhecimento acerca de uma situação e por isso pode conduzi-la ou dissertar sobre ela com propriedade. Tal maneira de se projetar e conduzir as situações não difere muito da abordagem eurocêntrica, colonialista e patriarcal de entender, explicar e conduzir as relações entre os seres – uma relação de sujeito produtor dos discursos sobre os demais objetos supostamente incapazes de refletir sobre a própria existência.

É precisamente cem anos após a proclamação da Lei Áurea, em 1988, que Lélia publica seu manifesto "Por um feminismo afro-latino-americano", originalmente em espanhol, em Isis Internacional - Mujeres por un desarrollo alternativo [Mulheres por um desenvolvimento alternativo] em Santiago, Chile. Em seu texto, Gonzalez avalia o saldo de cem anos de alforria: uma falsa ideia de integração de negros e indígenas, sobretudo por parte das mulheres, que continuam se vendo presas à trama colonial e patriarcal. É também esse mesmo grupo, de mulheres racializadas, que se encontra em maior dificuldade de se organizar enquanto movimento, visto que são excluídas tanto das reivindicações do movimento feminista hegemonicamente branco, assim como sentem a opressão por parte de seus companheiros de cor dentro de seus próprios movimentos étnicos minoritários. É partindo dessa problemática, que Lélia Gonzalez lança seu apelo por um feminismo implicado na luta antirracista e decolonial.

Por tudo isso, o feminismo latino-americano perde muito de sua força abstraindo um fato da maior importância: o caráter multirracial e pluricultural das sociedades da região. Lidar, por exemplo, com a divisão sexual do trabalho sem articulá-la com a correspondente ao nível racial é cair em uma espécie de racionalismo universal abstrato, típico de um discurso masculinizante e branco. Falar de opressão à mulher latino-americana é falar de uma generalidade que esconde, enfatiza, que tira de cena a dura realidade vivida por milhões de mulheres que pagam um preço muito alto por não serem brancas. Concordamos plenamente com Jenny Bourne, quando ela afirma: “Eu vejo o antirracismo como algo que não está fora do movimento de mulheres, mas como algo intrínseco aos melhores princípios feministas”. (GONZALEZ, 2020, p. 142)

É contra o machismo introjetado por parte dos homens de dentro dos movimentos negros e dos povos originários, somado às opressões também compartilhadas com esses homens, que Gonzalez lança seu apelo por um feminismo afro-latino-americano: uma unidade de homens e mulheres, respeitando suas diferenças étnicas, orientados pelos princípios da causa feminista, decolonial, anti-imperialista e antirracista, e implicados na composição de redes que viabilizem a construção de novos horizontes. Mas como expurgar de nossas psiques o desejo de ceder cegamente à subordinação ao inconsciente colonial e patriarcal? Com tudo isso, Gonzalez dá o tom da luta a ser travada, também, internamente. Não é mais preciso que seja mostrada a ninguém a chibata. Ela está internalizada. O homem e a mulher de cor sabem (ainda que não saibam que sabem) quais fronteiras não cruzar. Em *La consciencia mestiza*, Anzaldúa subscreve essa tese e nos diz:

A luta é interior: chicano, índio, ameríndio, mojado, mexicano, imigrante latino, os anglos no poder, classe trabalhadora angla, negros, asiáticos – nossas psiques parecem-se com as cidades fronteiriças e são povoadas pelas mesmas pessoas. A luta sempre foi interior, e se dá em terrenos exteriores. Devemos adquirir consciência da nossa situação antes de podermos efetuar mudanças internas, que, por sua vez, devem preceder as mudanças na sociedade. Nada acontece no mundo “real” a menos que aconteça primeiro nas imagens em nossas mentes. (ANZALDÚA, 1987, p.87)

A fronteira que marca a produção e vida de Anzaldúa é a divisa entre os E.U.A e o México: local de tensão entre povos originários, anglos, imigrantes latinos e de outras nacionalidades, e mexicanos que viviam naquelas terras antes mesmo de o Texas se tornar território estadunidense. É possível compararmos os conflitos retratados por Anzaldúa com os processos pós-abolição, descritos por Gonzalez em seu texto *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, que culminaram na segregação de negros e negras às favelas e periferias das cidades.

Desde a época colonial aos dias de hoje, percebe-se uma evidente separação quanto ao espaço físico ocupado por dominadores e dominados. O lugar natural do grupo branco dominante são moradias saudáveis, situadas 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, até a polícia formalmente constituída. Desde a casa-grande e do sobrado até os belos edifícios e residências atuais, o critério tem sido o mesmo. Já o lugar natural do negro é o oposto, evidentemente: 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 [...]. No caso do grupo dominado o que se constata são famílias inteiras amontoadas em cubículos cujas condições de higiene e saúde são as mais precárias. Além disso, aqui também se tem a presença policial; só que não é para proteger, mas para reprimir, violentar e amedrontar. É por aí que se entende por que o outro lugar natural do negro sejam as prisões. A sistemática repressão policial, dado o seu caráter racista, tem por objetivo próximo a instauração da submissão psicológica através do medo. A longo prazo, o que se visa é o impedimento de qualquer forma de unidade do grupo dominado, mediante a utilização de todos os meios que perpetuem a sua divisão interna. Enquanto isso, o discurso dominante justifica a atuação desse aparelho repressivo, falando de ordem e segurança sociais. (GONZALEZ, 2020, p. 75)

A repressão, tornada muito material sob a imagem do policial, também é interessante ser pensada a partir de seu viés psicológico. A remoção dos corpos destoantes da norma dos centros urbanos, acadêmicos e demais espaços de convivência, é análoga à repressão operada na passagem da instância Ics para a Pcs (Cs). Não é desejável que venha à consciência a verdadeira origem do mal-estar, não é desejável se relacionar com esses afetos e seus reais representantes. É preciso recalcar, manter fora dos olhos, à margem de tudo.

A lei Áurea não foi acompanhada de nenhuma política de reparação ou integração dos ex-escravizados resultando na atual distribuição racial e de classes do espaço. Fruto de um Estado que desde os primórdios se negou a reconhecer os direitos políticos de negros e indígenas, que se negou a preservar quilombos e aldeias num processo de apagamento de qualquer alteridade em relação à norma colonizadora e que se nega a arcar com indenizações por suas violências, temos hoje como resultado um sistema macro e micropolítico fragmentado, racista, misógino e hierarquizador visível na geografia das cidades e suas periferias. Diante desses estilhaços, como construir um projeto de integração que não incorra no apagamento das desigualdades históricas?

2.9 Isso volta

A grande sacada dos usos políticos da psicanálise é entender de que forma as rasteiras que o inconsciente dá ocorrem não apenas na dimensão íntima do sujeito, mas também na dimensão macroestrutural. Mais especificamente, auxilia na compreensão de como uma coisa leva à outra. De que forma a rede de inconscientes adoecidos vai se constituindo e construindo um cenário macropolítico tão obscuro e conflituoso quanto as próprias psiques que o sustentam. Qual o papel da memória na construção do imaginário coletivo? Qual o papel político do desejo dos sujeitos? Por que as pessoas desejam sua subordinação como se fosse sua salvação? Por que investem contra si mesmas? Para onde vai o que recalamos e como isso retorna através do discurso hegemônico?

Lélia Gonzalez foi antropóloga, filósofa, política, historiadora, professora, feminista, formada em psicanálise, e fundadora do Movimento Negro Unificado (MNU). É a partir de todos esses pontos de vista agenciados que Gonzalez se lança em sua investigação a respeito do lugar da mulher negra na sociedade brasileira. Sua pesquisa sobre este tema parte desde as dinâmicas que conformaram a colonização do Brasil, o período da escravidão, a abolição, os processos de (não) integração dos e das escravizados/as depois deste período, e alcança até o início da década de 1990, quando nos deixou.

Recorrendo frequentemente a passagens de Lacan, Miller e Freud, entre outros, não é raro o uso de abordagens psicanalíticas por parte de Lélia Gonzalez para analisar os fenômenos sociais observados. A autora extrai dos discursos popularizados o que ficou implícito, o que permaneceu não-dito, o que se desejou dizer, mas não se conseguiu, tal como uma analista diante do discurso de seu paciente no divã. Gonzalez propõe em seu texto *A categoria político-cultural de amefricanidade*, publicado na Revista Tempo Brasileiro em 1988, que ao contrário do que se poderia imaginar, o inconsciente coletivo brasileiro não seria conformado apenas pela colonização europeia e racista, mas também levaria na memória a marca de africanização deixada pela diáspora forçada do povo negro.

Assim como Fanon, Gonzalez observa que a linguagem é o alicerce no qual se assenta o domínio cultural, mas também é território em disputa. Dado seu caráter aberto, sempre em vias de ser modificado e reconstituído, a língua é um constante devir em processo, ela não pertence

ao colonizador tão mais do que pertence ao colonizado uma vez que a língua, a partir do contato com a alteridade de outras culturas, é ela mesma alterada. Foi o que aconteceu com o português. Chegou no Brasil, gente negra começou a falar também e deu no que deu: virou outra coisa. Se inscreve nas línguas e na memória uma outra história pretuguesa. Assim, Lélia Gonzalez nos introduz seu conceito presente no texto *A categoria político-cultural de amefricanidade* (1988):

Ou seja, aquilo que chamo de “pretuguês” e que nada mais é do que marca de africanização do português falado no Brasil (nunca esquecendo que o colonizador chamava os escravos africanos de “pretos”, e de “crioulos” os nascidos no Brasil) é facilmente constatável sobretudo no espanhol da região caribenha. O caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o Novo Mundo, e também a ausência de certas consoantes (como o L ou o R, por exemplo), apontam para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação histórico-cultural do continente como um todo (e isso sem falar nos dialetos “crioulos” do Caribe). Similaridades ainda mais evidentes são constatáveis se o nosso olhar se volta para as músicas, as danças, os sistemas de crenças etc. Desnecessário dizer o quanto tudo isso é encoberto pelo véu ideológico do branqueamento, é recalcado por classificações eurocêntricas do tipo “cultura popular”, “folclore nacional” etc que minimizam a importância da contribuição negra. (GONZALEZ, 2020, p. 116)

A própria existência do pretuguês é sintoma de que algo resiste à dominação do inconsciente europeizante e colonialista. O conceito de denegação (*Verneinung*), presente na literatura freudiana, descreve o movimento de um objeto que só pode vir à consciência do sujeito através da negação do mesmo. Dessa forma, o racismo por denegação, cunhado por Lélia Gonzalez, se refere à neurose brasileira de se negar racista, tentar esquecer seu passado colonial e a não-integração de negros e negras após a abolição e, ao mesmo tempo, se afirmar uma democracia racial, um país de todos. Falas como “o Brasil não é um país racista” ou “não existe racismo no Brasil” são os sintomas da denegação apontada por Gonzalez no discurso de governantes e da população no geral. “Enquanto denegação de nossa ladino-amefricanidade, o racismo ‘à brasileira’ se volta justamente contra aqueles que são o testemunho vivo da mesma (os negros), ao mesmo tempo que diz não o fazer (‘democracia racial brasileira’)” (GONZALEZ, 2020, p. 127). Mas não adianta recalcar, isso (id) fala. Retorna através de eufemismos, expressões populares, piadas, atos falhos e na própria organização macropolítica da sociedade.

Diferentemente do que houve em países onde a segregação entre raças era evidente, prescrita pelas leis vigentes, e o discurso racista era explícito, no Brasil a desigualdade foi internalizada como natural. Fronteiras invisíveis, mas muito bem delimitadas, se configuraram

de forma que não é preciso que se reforce a quais espaços e atividades a/o negra/o não pertencem. Como Gonzalez sempre reforça ironicamente em seus textos, citando o humorista Millôr Fernandes, “não há racismo no Brasil, porque o/a negro/a sabe o seu lugar”. Em *A categoria político cultural de amefricanidade* (1988), Gonzalez diagnostica:

Quando se analisa a estratégia utilizada pelos países europeus em suas colônias, verifica-se que o racismo desempenhará um papel fundamental na internalização da “superioridade” do colonizador pelos colonizados. E ele apresenta, pelo menos, duas faces que só se diferenciam enquanto táticas que visam ao mesmo objetivo: exploração/opressão. Refiro-me, no caso, ao que comumente é conhecido como racismo aberto e racismo disfarçado. O primeiro, característico das sociedades de origem anglo-saxônica, germânica ou holandesa, estabelece que negra é a pessoa que tenha tido antepassados negros (“sangue negro nas veias”). De acordo com essa articulação ideológica, miscigenação é algo impensável (embora o estupro e a exploração sexual da mulher negra sempre tenham ocorrido), na medida em que o grupo branco pretende manter sua “pureza” e reafirmar sua “superioridade”. Em consequência, a única solução, assumida de maneira explícita como a mais coerente, é a segregação dos grupos não brancos. [...] Já no caso das sociedades de origem latina, temos o racismo disfarçado ou, como eu o classifico, o racismo por denegação. Aqui, prevalecem as “teorias” da miscigenação, da assimilação e da “democracia racial”. A chamada América Latina, que, na verdade, é muito mais ameríndia e amefricana do que outra coisa, apresenta-se como o melhor exemplo de racismo por denegação. [...] Trata-se de uma reflexão que nos permite compreender como esse tipo específico de racismo pode se desenvolver para se constituir numa forma mais eficaz de alienação dos discriminados do que a anterior. (GONZALEZ, 2020, p.118)

O que nos leva de volta à questão da “democracia racial”. Talvez, justamente por viver a ilusão de uma harmonia entre as três raças, homens e mulheres beneficiados por essa falácia tornam-se especialmente resistentes a se implicarem na luta antirracista. Ignoram que o projeto de “embranquecimento” da população brasileira se deu a partir, muitas vezes, do estupro de mulheres negras e mulheres dos povos originários, e que se hoje os traços e as histórias dessas mulheres estão obliterados, é porque esse projeto foi vendido e comprado como desejável para toda uma nação. A incorporação de tal ideologia à subjetividade hegemônica teve como consequência a construção de um entrave para a mobilização dos movimentos relacionados às minorias étnicas, uma vez que tanto os indivíduos pertencentes aos grupos racializados não se reconheciam como homens e mulheres de cor, quanto muitos brancos não se reconheciam como racistas. Com o racismo não constando nas leis e nem sendo propagado oficialmente por um grupo específico, como se reconhecer como racializado/ discriminado e se insurgir contra o racismo? Como combater um mecanismo introjetado e maquiado pelo véu da boa consciência? Nesse sentido, Gonzalez nos oferece os seguintes apontamentos:

Quanto a nós, negros, como podemos atingir uma consciência efetiva de nós mesmos enquanto descendentes de africanos se permanecemos prisioneiros, “cativos de uma linguagem racista”? Por isso mesmo, em contraposição aos termos supracitados, eu proponho o de amefricanos (“amefricans”) para designar a todos nós. As implicações políticas e culturais da categoria de amefricanidade (Amefricanity) são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: A AMÉRICA como um todo (Sul, Central, Norte e Insular). Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada. Em consequência, ela nos encaminha no sentido da construção de toda uma identidade étnica. Desnecessário dizer que a categoria de amefricanidade está intimamente relacionada àquelas de pan-africanismo, negritude, afrocentricity etc. Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo. Portanto, a Améfrica, enquanto sistema etnogeográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos. Por conseguinte, o termo amefricanas /amefricanos designa toda uma descendência: não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro como a daqueles que chegaram à AMÉRICA muito antes de Colombo. (GONZALEZ, 2020, p. 135)

Me interessa pensar a amefricanidade não só como uma categoria político-cultural – tal como propõe tão brilhantemente Lélia Gonzalez –, mas alçá-la à categoria de regime inconsciente. Nessa nova proposição, o regime inconsciente amefricano coexiste com o regime colonial e, deste modo, não seria necessário inventar uma nova linguagem, descartando completamente a língua do colonizador, para povoar o mundo por vir. Já há uma subjetividade em germinação; já há um mundo em gestação. Apesar de evocar uma relação maniqueísta entre esses pólos, não se trata de um movimento de antagonismos, pois o mundo em gestação se nutre dessa ambivalência. É sobre esses dois pilares que o imaginário coletivo brasileiro se assenta e, no entanto, existe essa insistência para que a parte amefricana seja obliterada da historiografia dessa subjetividade. Mas quanto maior o esforço para que esta inscrição se mantenha circunscrita aos mais recônditos cantos do inconsciente, tão mais forte será a reação com a qual esta se insurge.

2.10 A rasteira

*Este é o ato mais maternal que posso dar a este mundo lamacento,
vendido, injusto, capitalista, militar, patriarcal.
Este é o ato mais maternal que posso dar a este mundo, minhas filhas.*

Ser.

Uma.

Indomável.

Mulher.

Grace Passô

Em *Racismo e sexismo na cultura brasileira* (1984), Lélia Gonzalez introduz seu texto a partir do ponto de vista de uma personagem negra que recebe o convite para participar de um evento de brancos sobre negritude. Nesse evento, a personagem se irrita com os demais negros presentes que não sabem se comportar e que reclamam para os brancos sobre a falta de espaço para os negros entre a mesa dos palestrantes. Uma mulher negra vai ao microfone se queixar, os demais convidados vão ao evento, “arumam quizumba” e nossa protagonista lamenta por toda arruaça causada pelos negros nesse evento tão bacana organizado pelos brancos, tão dispostos a ensinar para os negros sobre os negros.

A locutora dessa história que se identifica mais com os brancos, com seus modos ditos civilizados de se comportar, do que com o "criolêu" reclamando por seu lugar na mesa, se apresenta como arquétipo dessa figura retinta com desejo de se embranquecer, que acredita que caso se comporte de forma parecida com os brancos poderá ser considerada um deles. Gonzalez expõe esse relato não sem conter alguma ironia e provoca um sentimento de estranhamento mesmo naqueles familiarizados – ou até mesmo naqueles que se identificam – com essa postura. É partindo dessa introdução que Gonzalez irá nos introduzir à sintomática da neurose cultural brasileira: o negar-se negro, mas conter em sua origem a presença da negritude.

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. Na verdade, o texto em questão aponta para além do que pretende analisar. No momento em que fala de alguma coisa, negando-a, ele se revela como desconhecimento de si mesmo. Nessa perspectiva, ele pouco teria a dizer sobre essa mulher negra, seu homem, seus irmãos e seus filhos [...]. Exatamente porque ele lhes nega o estatuto de sujeito humano. Trata-os sempre como objeto. Até mesmo como objeto de saber. É por aí que a gente compreende a resistência de certas análises que, ao insistirem na prioridade da luta de classes, se negam a incorporar as categorias de raça e sexo. Ou seja, insistem em esquecê-las. (GONZALEZ, 2020, p. 84)

Não obstante suas contribuições no campo do debate racial, Gonzalez complexifica ainda mais acrescentando em suas análises o marcador de gênero. Em seu apontamento da causa da neurose brasileira, Gonzalez situa o fenômeno do racismo por denegação como principal sintoma. No entanto, não poderíamos pensar a partir do seu conceito de “racismo por denegação” também, a atuação de um sexismo por denegação?

A personagem da negra domesticada, descrita na epígrafe de Gonzalez, se confunde com as figuras das amas de leite e mães pretas, acusadas de serem domesticadas e/ou traidoras da raça, devido a um mal julgamento de seu papel histórico. Diferentemente da postura da nossa protagonista, que se entrega gozozamente aos modos de vida e comportamento ditados pelos brancos, as mães pretas resistiam da sua maneira às tentativas de aniquilação de sua subjetividade e avançavam nas frestas criadas pelo regime colonial. É o que nos mostra Gonzalez ao questionar a visão que romantiza a função da mãe preta como dócil e dada naturalmente ao cuidado da família.

É interessante constatar como, através da figura da “mãe-preta”, a verdade surge da equivocação (Lacan, 1979). Exatamente essa figura para a qual se dá uma colher de chá é quem vai dar a rasteira na raça dominante. É através dela que o “obsuro objeto do desejo” (o filme do Buñuel), em português, acaba se transformando na “negra vontade de comer carne” na boca da moçada branca que fala português. O que a gente quer dizer é que ela não é esse exemplo extraordinário de amor e dedicação totais como querem os brancos e nem tampouco essa entreguista, essa traidora da raça como querem alguns negros muito apressados em seu julgamento. Ela, simplesmente, é a mãe. É isso mesmo, é a mãe. Porque a branca, na verdade, é a outra. Se assim não é, a gente pergunta: que é que amamenta, que dá banho, que limpa cocô, que põe prá dormir, que acorda de noite prá cuidar, que ensina a falar, que conta história e por aí fora? É a mãe, não é? Pois então. Ela é a mãe nesse barato doido da cultura brasileira. Enquanto mucama, é a mulher; então “bá”, é a mãe. A branca, a chamada legítima esposa, é justamente a outra que, por impossível que pareça, só serve prá parir os filhos do senhor. Não exerce a função materna. Esta é efetuada pela negra. Por isso a “mãe preta” é a mãe. E quando a gente fala em função materna, a gente tá dizendo que a mãe preta, ao exercê-la, passou todos os valores que lhe diziam respeito prá criança brasileira, como diz Caio Prado Júnior. Essa criança, esse *infans*, é a dita cultura brasileira, cuja língua é o pretuguês. A função materna diz respeito à internalização de valores, ao ensino da língua materna e a uma série de outras coisas mais que vão fazer parte do imaginário da gente. Ela passa prá gente esse mundo de coisas que a gente vai chamar de linguagem. E graças a ela, ao que ela passa, a gente entra na ordem da cultura, exatamente porque é ela quem nomeia o pai. (GONZALEZ, 2020, p. 87)

A resistência das amas de leite negras se daria justamente aí, em meio ao seio da família branca colonial, ao transmitir a marca de africanização na língua portuguesa debaixo do teto da

casa grande. Apesar de não serem lembrados com as mesmas trovas heroicas que os corajosos negros e negras em fuga rumo à construção de um quilombo, seus gestos transformaram radicalmente a língua portuguesa e garantiram a inseminação e perpetuação da cultura negra africana. Dando origem, assim, a um regime amefricano de inconsciente que marcará e coexistirá com o regime colonial e europeizado no imaginário cultural brasileiro. Uma resistência tida como passiva, mas que sem dúvidas produziu efeitos indeléveis através do desenvolvimento – inconsciente ou não – do pretuguês.

As amas de leite eram mulheres lactantes, justamente, por serem elas mesmas mães de filhos pequenos. Nesse contexto, é fácil imaginar os obstáculos que essas mulheres enfrentavam ao se envolver em formas de resistência que envolvessem confronto ou fuga. Era preciso maquirar uma forma de resistir-mulher, um resistir enquanto mãe. As autoras Juliana de Moraes Monteiro e Paula Gruman explicam em seu artigo *Entre o pretuguês e o falar-mulheres: diálogos sobre o inconsciente como materno em Lélia Gonzalez e Luce Irigaray* essa forma de resistência maternal e ancestral:

As considerações de Lélia parecem nos encaminhar para um outro tipo de laço entre o inconsciente e a política, ao formular o inconsciente cultural brasileiro enquanto uma inscrição materna, por meio dos valores introjetados pelas mulheres africanas na formação social do Brasil colonial. Segundo Lélia, essa qualidade da figura materna nas culturas e religiões afro-brasileiras (candomblés, umbanda, tambor de mina, samba etc.), permaneceu no Brasil no status gozado pelas mães em exemplos tais como “Mãe Senhora” ou “Mãe Stella de Oxóssi” ou ainda pelas tias como a emblemática “Tia Ciata”. Para a autora, fora do contexto colonial, “as africanas eram muito valorizadas, e ainda são, como mães” (*apud* GONZALEZ, 2018, p. 111). Como afirma Lélia Gonzalez: “Por isso não é de se estranhar que, no Brasil, as escravas tenham lutado por manter a dignidade da função materna, até mesmo quando exerciam com crianças brancas. Com sua força moral. Tudo fizeram para sustentar seus companheiros e tratar da sobrevivência dos filhos, educando-os nas mais precárias condições de existência. Com isso, mantiveram viva a chama dos valores culturais afro-brasileiros, que transmitiam a seus descendentes. E nisso também influenciaram mulheres e homens brancos, a quem aleitaram e educaram. Graças a elas, apesar de todo racismo vigente, os brasileiros falam ‘pretuguês’ (português africanizado) e só conseguem afirmar como nacional justamente aquilo que o negro produziu em termos de cultura.” (*apud* GONZALEZ, p. 111) (MORAES MONTEIRO; GRUMAN, 2022, p. 156)

Suely Rolnik propõe um inconsciente colonial capitalístico que poderia caminhar para sua descolonização uma vez que, conscientemente, instaurássemos interrupções nesses padrões inconscientes implementados durante o período da escravidão e atualizado pelo neoliberalismo. Lélia Gonzalez, por sua vez, propõe um Isso negro e feminino que é denegado pela consciência europeizada. As duas teses não são excludentes se levarmos em consideração a qualidade

mestiza inerente ao próprio sistema Ics. É trabalho do sistema consciente julgar quais derivados dos respectivos regimes poderão vir à consciência e quais serão reprimidos. É isso o que distingue o poder de atuação de cada um desses regimes e define qual será o dominante. O que está em questão é uma consciência que resiste e reprime porque reproduz vínculos de opressão aprendidos no passado. Rolnik credits ao inconsciente essa repetição, enquanto Gonzalez vê na própria consciência a raiz do problema. Citando Gonzalez, as autoras Juliana de Moraes Monteiro e Paula Gruman explicam nos dois parágrafos a seguir:

Com um suporte epistemológico inegavelmente herdado da psicanálise, a autora credits à mulher negra – a figura escravizada que se tornou a mãe preta e a ama de leite do nosso passado colonial – a responsabilidade ética de, com seu gesto de insubmissão e insubordinação, ter transmitido as inscrições simbólicas que fizeram marca no nosso inconsciente cultural e que tem o valor de uma verdade, verdade essa que a todo momento o discurso dominante procura apagar e esconder. Nesse sentido, a hipótese de Lélia nos conduz a uma admissão “incômoda”: somos um país cujas marcas da africanidade que o constitui são tão profundas que precisaram ser removidas, recalçadas. Mas, como ela afirma logo adiante, “a gente saca que a consciência faz tudo para a nossa história ser esquecida, tirada de cena. E apela para tudo nesse sentido. Só que isso tá aí... e fala”. (*apud* GONZALEZ, 2019a, p. 241) (MORAES MONTEIRO; GRUMAN, 2022, p. 154)

As consequências dessa tese são inúmeras, mas, sobretudo, ela permite pensar uma ideia de país que não seja uma identificação terrível com a figura do “pai” colonizador, ao imaginar um outro laço social, que Lélia sugere produzir-se através da maternagem. Para ela, as mulheres negras – tanto em relação às suas famílias quanto na qualidade de escravizadas, exercendo as funções de mucama ou ama de leite – teriam africanizado a cultura brasileira e graças a essa transmissão “a gente entra na ordem da cultura, exatamente porque é ela quem nomeia o pai” (*apud* GONZALEZ, 2019a, p. 250). Notamos aqui que a linguagem se faz, em Lélia, através de uma maternagem, em oposição à consagrada associação no discurso filosófico e psicanalítico entre linguagem (e simbólico) e o pai (simbólico). (MORAES MONTEIRO; GRUMAN, 2022, p. 155)

Foi a ama de leite negra quem inscreveu a dimensão amefricana no inconsciente cultural brasileiro, enquanto o pai desse inconsciente, por sua vez, inscreve a dimensão colonizada e europeizante. Minha proposta é pensar nesses dois regimes como o alicerce do inconsciente mestizo: colonial-capitalístico-patriarcal de um lado e, ao mesmo tempo, amefricano-comunitário-maternal. Nesse sentido, reivindicar a descolonização da consciência se faz tão – ou talvez até mais – necessário do que levantes pela descolonização do inconsciente, pois a dimensão descolonizada já está lá. A dimensão que resistiu e segue resistindo está presente desde quando o Brasil é Brasil, tão presente quanto a dimensão branca e patriarcal, apenas reprimida mais fortemente pela nossa consciência.

É através do apelo à mãe – desde sempre recalcada, denegada e que Lélia, como uma psicanalista na cidade, na política, no seu ativismo incansável e combativo para destruir a fantasia de uma democracia racial – que a autora vai ousar colocar no divã esse sujeito neurótico chamado Brasil. A fim de nos despertar, vai nos dizer a palavra que nós não dizemos, que não temos coragem de dizer, ao extraí-la do substrato do nosso inconsciente cultural – e, portanto, de um inconsciente como política – , esse Isso que nada mais é do que “não lembrar do que se sabe” (LACAN, 2003,p. 334) para, ao repetir o gesto freudiano, formular: então, é a mãe. E ela é negra. (MORAES MONTEIRO; GRUMAN, 2022, p. 160)

3 FALANDO EM LÍNGUAS

3.1 A dominada que domina ou As três mães

Los Tigres del Norte tocam ao fundo *El otro Mexico*.

Corta.

Os astecas do norte compõem uma das maiores nações de Anishinabeg encontrados hoje nos Estados Unidos...

Corta.

Um poema.

Slits me splits me

Me raja me raja

Me parte,

me rasga.

Corta.

A fronteira E.U.A - México *es una herida abierta* onde o Terceiro Mundo se choca com o Primeiro e sangra. E antes mesmo que uma cicatriz possa se formar, explode uma nova hemorragia. O sangue vital de dois mundos que se fundem e formam um terceiro país – uma cultura de borda. (ANZALDÚA, 1987, p. 3)

Gloria Anzaldúa introduz as primeiras páginas de seu livro *Borderlands/ La frontera* (1987) nos sensibilizando através de músicas, poemas e conceitos autorais, trechos de relatos pessoais e da história e mitologias dos povos originários das áreas hoje conhecidas por México e Estados Unidos, para chegar ao cerne de sua tese: a proposta da *mestiza* enquanto uma nova raça, mas também enquanto método e epistemologia. *Mestiza* enquanto forma, *mestiza* na língua, no conteúdo e no ser. Os cortes, aqui destacados – longe de atuarem como interrupções – são assimilados e absorvidos à costura do texto. Trazem dinamismo às transições entre ideias e conceitos. Anzaldúa escreve como pensa e pensa como vive. É tudo fluido e permeado por afetos e memórias. Cada informação é, antes ou depois de sua apresentação, conectada a uma lembrança da autora, sendo enriquecida com múltiplos sentidos. Tornando-se sentida, sensível.

A autora chicana situa a mestiçagem enquanto fenômeno intrinsecamente conectado com a história das migrações das comunidades nativas das Américas e, mais tarde, reencenado durante o período da colonização. Buscando borrar todas as fronteiras físicas e intelectuais, Anzaldúa nos convida a habitar os interstícios entre culturas, gêneros, raças, religiões e territórios a partir de um viés histórico: Uma história que se inicia com os deslocamentos dos povos originários e se conecta com sua genealogia e história pessoal.

As teorias mais aceitas atualmente nos fornecem evidências para acreditar que os primeiros humanos a ocuparem o território americano migraram através do Estreito de Bering e caminharam em direção ao sul do continente. Alguns agrupamentos assentaram-se permanentemente no que hoje é o México e a América Central, outros grupos seguiram seu deslocamento rumo a outras paisagens ou mantiveram-se nômades. Desde 35000 A.C. (data que marca o primeiro vestígio humano encontrado no território) até o século XVI com a chegada dos colonizadores, esses deslocamentos e agrupamentos seguiram se acentuando e resultaram em um acúmulo de mutações genéticas em seus respectivos grupos, culminando em diferentes etnias indígenas ao longo do território americano. Anzaldúa afirma que já havia, a partir desse

momento de diferenciação étnica, o cruzamento genético entre diferentes etnias dando origem aos primeiros mestiços das Américas.

Justamente por serem os ancestrais dos mexicanos, Anzaldúa dedica atenção especial aos astecas, sua cultura e deslocamentos territoriais. Ancestrais dos Cochise – cultura que originou também os povos Gabriellino, Pima, Comanche, entre outros –, os astecas migraram do sudoeste dos E.U.A. rumo ao que mais tarde veio a se chamar Cidade do México. Reza a lenda que a decisão por se assentar nessa área específica veio a partir da visão de uma águia carregando uma serpente e pousando sobre um cacto. A águia representando o espírito, o ar, o pai, o sol enquanto a serpente, por sua vez, representava o feminino, o terreno, a mãe. O sacrifício da serpente em prol desse poder maior indicava, na leitura de Anzaldúa, a estrutura patriarcal que já se insinuava entre a cultura asteca ante a uma ordem matriarcal que prevalecia entre os demais povos da América pré-colombiana.

Amparados pelo deus da guerra, os astecas expandiam seu território e submetiam nações rivais ao seu domínio na busca da consolidação de seu império. Até a invasão espanhola, sua nação era a maior da região, sendo composta por indígenas puro-sangue diretamente descendentes dos Cochises e indígenas mestiços com outras etnias da América do Norte e da América Central. Importante salientar que, a essa altura do texto, Anzaldúa não menciona a dimensão consensual dessas relações sexuais que originaram esses mestiços. A autora aborda o fenômeno da miscigenação a partir de um viés histórico-científico, no qual, partindo do princípio em que havia mestiços, estes eram seres geneticamente melhor adaptados para sobreviverem a adversidades relativas à saúde. E, com a chegada dos espanhóis, essa mestiçagem alcançou resultados ainda mais potentes.

No início do século XVI, os espanhóis junto a Hernán Cortés invadiram o que hoje é o México e o conquistaram com a ajuda das tribos subjugadas pelos astecas. Antes da Conquista, havia vinte e cinco milhões de indígenas no México e em Yucatán. Imediatamente após a Conquista, a população indígena foi reduzida a cerca de sete milhões de pessoas. Por volta de 1650, apenas meio milhão de indígenas puro-sangue haviam restado. Os *mestizos*, aqueles geneticamente equipados para sobreviver a doenças como varíola, sarampo e typhus (doenças do Velho Mundo para as quais os nativos não possuíam imunidade), deram origem a uma nova raça híbrida que herdou a América Central e do Sul. Em 1521 *nascio una nueva raza, el mestizo, el mexicano* (pessoas com sangue indígena misturado com espanhol), uma raça que nunca havia existido antes. Chicanos, mexicanos-americanos, são os filhos desses primeiros encontros. [...] A contínua miscigenação entre indígenas mexicanos, indígenas norte-americanos e espanhóis deu origem a uma *mestizagem* ainda mais profunda. (ANZALDÚA, 1987, p. 5)

Neste ponto há uma bifurcação. Poderia falar da família de Anzaldúa: sua mãe índia mexicana, seu pai espanhol e como sua genealogia familiar está diretamente conectada com o encontro entre dois mundos mencionados no parágrafo anterior. Reencenando esse encontro entre um representante do velho mundo e do novo mundo. Ou poderia apresentar a figura de Malinche ou Malintzin, também conhecida como *La chingada*: figura chave na relação entre Cortés e o então imperador dos astecas, Montezuma II. Qualquer rumo escolhido nos levará ao mesmo lugar. Fiquemos, então, com Malinche, apenas porque é preciso escolher.

Figura controversa, Malinche sequer possui uma data ou local de nascimento exatos. Sabe-se que pertencia à etnia nahua, que foi vendida na infância a uma comunidade em Xicalongo – onde aprendeu as línguas maia e asteca – e mais tarde foi oferecida pelos nativos, junto a outras 19 jovens, como presente a Cortés e suas tropas. Devido a seu domínio das línguas maias e astecas, e sua facilidade em se comunicar com os espanhóis, Malinche se tornou uma peça-chave para a infiltração de Cortés entre os nativos e a consequente conquista do México. Malinche deixa de ser apenas uma escrava e passa a ser tradutora e mediadora dos interesses de Cortés e Montezuma.

Mais do que intérprete de dois líderes, Malinche era intérprete de dois mundos. Dois universos completamente distintos, de códigos heterogêneos, na qual era função de Malinche produzir as coincidências que tornaram aquela comunicação possível, produzindo também, nesse mesmo gesto, uma terceira língua. Com isso, Malinche encarna a figura da dominada que dominava. Essa mulher, vendida duas vezes para estranhos, demonstra sabedoria e ousadia o suficiente para se posicionar como ponte entre esses dois interlocutores colossais. Como nos mostra o filósofo Bolívar Echeverría:

Ser – como foi Malinche durante aqueles meses – a única intérprete possível em uma relação de interlocução entre duas partes – ser, portanto, aquela que concentrava de forma exclusiva a função de equiparar dois códigos heterogêneos –, trouxe consigo pelo menos duas coisas: Em primeiro lugar, a tomada de poder: o [poder] de administrar não apenas o intercâmbio de informações que ambas as partes consideravam valiosas, mas a possibilidade do próprio fato da comunicação entre elas. Mas isso também implicava, em segundo lugar, ter acesso privilegiado - aberto pela importância e natureza excepcional do diálogo - para ser o centro do fato comunicativo. [...] Um processo que pode tornar-se desesperador e até levar, como é o caso de Malinche, à tentação do intérprete tentar se tornar um substituto para os interlocutores aos quais ele ou ela traduz. (ECHEVERRÍA, 1998, p. 21-22)

Malinche, além de facilitadora da conquista do México, foi também amante de Cortés, com quem teve um filho: o primeiro mestiço de que se tem notícia entre um espanhol e uma indígena. Por esse filho, Malinche é considerada a mãe dos mexicanos. Mas Cortés era casado e não poderia seguir mantendo seu caso com Malinche para além das expedições no novo mundo. Então ele muda seu nome para Marina, seu nome de batismo na igreja católica, e a casa com seu tenente Don Juan Xamarillo. É através de seu casamento com Don Juan que Malinche, agora Doña Marina, recebe títulos de nobreza da corte espanhola e tem seu segundo filho.

Enquanto alguns defendem a possibilidade de que as relações entre Malinche e Cortés eram de abuso e não de amor – tendo em vista evidências de que Malinche dormia em uma gaiola de madeira, tal como as demais escravas, era agredida e talvez abusada sexualmente –, é consenso entre a cultura popular que Malinche é uma traidora da pátria. Seu nome é considerado sinônimo de traição e por vezes sequer é mencionado, sendo apenas referida como "*La chingada*", a prostituta de Cortés. Octavio Paz justifica a fama de Malinche entre a cultura mexicana da seguinte forma: “E como um menino pequeno não vai perdoar sua mãe se ela o abandona para procurar por seu pai, o povo mexicano não perdoou Malinche por sua traição” (PAZ, 1961, p. 86). Anzaldúa, por sua vez, busca ressignificar a figura de Malinche e afirma que “a pior forma de traição reside em acreditar que a mulher indígena em nós é a traidora” (ANZALDÚA, 1987, p. 22). Não foi Malinche que vendeu seu povo, mas seu povo quem a vendeu. Duas vezes. Na perspectiva de Anzaldúa, Malinche buscava resistir e se apropriar da parcela de poder e espaço que lhe cabia. Inclusive, ao escrever sobre Malinche, Anzaldúa adere ao seu ponto de vista com tamanha convicção que chega a misturar os registros da sua primeira pessoa com a primeira pessoa de Malinche:

Nós, *indias y mestizas*, políciamos a índia em nós, brutalizamos e condenamos ela. A cultura machista tem feito um bom trabalho sobre nós. *Son los costumbres que traicionan. La india an mí es la sombra: La Chingada, Tlazolteotl, Coatlicue. Son ellas que oímos lamentando a sus hijas perdidas.* Não eu vendi meu povo, mas eles me venderam. Por causa da cor da minha pele, eles me traíram. A mulher de pele escura foi silenciada, amordaçada, engaiolada, presa à servidão com o casamento, espancada por 300 anos, esterilizada e castrada no século XX. Há 300 anos ela tem sido uma escrava, uma força de trabalho barata, colonizada pelo espanhol, o anglo, por seu próprio povo (e na Mesoamérica seu destino sob os patriarcas indígenas também não estava livre de ferimentos). (ANZALDÚA, 1987, p. 22)

A ambiguidade de posicionamentos que a figura de Malinche evoca não cessa de lembrar das amas de leite brasileiras, também acusadas de serem dóceis e traidoras da causa negra, por aleitarem os filhos dos senhores de engenho, cuidarem de suas casas e, por vezes, deitarem-se com eles (ainda que seja evidente que, na grande maioria dos casos, essas relações eram não consensuais) se vendo muitas vezes obrigadas a abrir mão dos cuidados com os próprios filhos. Outro ponto em comum entre as amas de leite e Malinche é a forma de resistência através de um poder sobre a linguagem: A criação de uma nova língua que será o denominador comum entre colonizados e colonizadores, e que garante a transmissão de uma nova subjetividade instaurada a partir do contato entre mundos mediado por essa figura feminina e maternal.

Enquanto no Brasil localizamos, graças à Lélia Gonzalez, apenas a figura da ama de leite na qualidade de matriarca de uma língua e subjetividade, Anzaldúa elenca três mães das culturas chicana-mexicana: Malinche, La Llorona e a Virgem de Guadalupe. Diferentemente das amas de leite que exercem esse papel enquanto classe, as mães citadas por Anzaldúa operam na qualidade de arquétipos da mãe. São elas: A mãe abusada e abandonada por seu povo (Malinche), a mãe virgem e adorada (Guadalupe) e a mãe que abandona e é abandonada (Llorona).

Parece inusitado colocar no mesmo patamar uma lenda, uma santa e uma figura histórica, mas essas figuras se complexificam e se misturam de forma ainda mais surpreendente. La Llorona, uma espécie de Medéia mexicana, teria largado sua família para viver um relacionamento com um homem com quem teve seus dois filhos, mas, ao descobrir que esse homem já tinha um casamento com outra mulher, Llorona se enfurece e, cega de raiva, decide afogar seus dois filhos, fruto dessa relação. No dia seguinte ao acesso de fúria, Llorona encontra as crianças mortas no lago e definha em depressão. Desde então, em todas as noites de lua cheia, é possível ouvir o choro desesperado dessa mulher que morreu de tristeza por assassinar seus filhos. Como toda história transmitida oralmente, a lenda de Llorona possui muitas variações. Em uma delas, seu nome era Maria e devido à tamanha tristeza que levou à sua morte, Maria – Llorona – ronda durante as noites atrás de crianças para substituir seus filhos perdidos. Em outras versões, Llorona na verdade seria Malinche (ou Marina). A indígena teria se arrependido dos filhos fruto das relações com os colonizadores, afogado os dois e depois se afogado junto com eles.

Quanto à Virgem de Guadalupe, santa matrona dos mexicanos e mexicanas, Anzaldúa afirma que seu sucesso entre o catolicismo popular tem origem no sincretismo entre a Virgem morena espanhola e uma antiga divindade nahual conhecida como *Coatlalopeuh*. *Coatl* significa, em nahual, “serpente” e *Lopeuh* “aquela que possui o domínio sobre as serpentes”, ou “aquela que pisa com desdém”, o que poderia significar “aquela que pisa com desdém sobre as serpentes”. Anzaldúa interpreta o sentido de seu nome como “aquela que está em sintonia com as bestas” (ANZALDÚA, 1987, p. 29) e afirma que existe uma conexão entre a figura da serpente, o feminino e a sexualidade. A coincidência que fez com que *Coatlalopeuh* e Guadalupe fossem associadas deve-se à homofonia entre os nomes, mas Anzaldúa propõe que as próprias dimensões rachadas de *Coatlalopeuh* sejam *La chingada* – a que se manteve em contato com sua sexualidade – e a de Guadalupe, a que se manteve divina, porque virgem.

Hoje, *la Virgen de Guadalupe* é a imagem mais potente do *Chicano/ mexicano* em termos religiosos, políticos e culturais. Ela, como minha raça, é a síntese do velho mundo com o novo; do conquistador e do conquistado; da fusão religiosa e cultural de duas raças atuando em nossas psiches. Ela é o símbolo do *mestizo* verdadeiro com seus valores indígenas. *La cultura chicana* identifica-se mais com a mãe (indígena) do que com o pai (espanhol). [...] *La Virgen de Guadalupe* é o símbolo da identidade étnica e de tolerância para ambiguidade que chicanos-mexicanos, pessoas de raças mestiças, pessoas de sangue indígena e que cruzam culturas, por necessidade possuem. *La gente chicana tiene tres madres*. [...] Ambiguidade envolve os símbolos destas nossas três "Mães". [...] Em parte, a verdadeira identidade dessas três mães foi subvertida: *Guadalupe* nos torna dóceis e resilientes, *La Chingada* nos envergonha de nossa ancestralidade indígena e *La Llorona* nos torna pessoas sofredoras. Esse encobrimento tem encorajado a dicotomia *virgen/puta*. (ANZALDÚA, 1987, p. 30 - 31)

Enquanto a cultura *chicana-mexicana* é forjada por essas três mães, os chicanos-mexicanos seguem negando “suas mães”, ou pelo menos uma parte delas. Para Anzaldúa, entender que essas figuras vão para além de sua dicotomia, que suas partes rachadas, na verdade, compõe uma figura maior, é parte de um processo de atravessamento de um trauma coletivo que teria como fim a reconexão com a dimensão feminina e indígena culturalmente falando, mas também dentro da psique de cada um.

Todas as três mulheres citadas por Anzaldúa passaram por um processo de divisão de uma de suas partes, a fim de achatá-las em figuras de fácil assimilação. *Coatlalopeuh*, que era divina e sexual, para ser santa foi preciso virar virgem. Malinche, com sua perseverança pela sobrevivência, tornou-se a puta traidora e, quanto a *Llorona*, é preciso dar ênfase na dimensão do

arrependimento para aceitá-la apesar de seus atos. Além de serem marcadas por um senso de ambiguidade que lhes foi amputado, todas as três figuras compartilham em comum a origem indígena: Malinche, *Llorona* – que talvez seja Malinche –, e Guadalupe com sua absorção pela cultura chicana-mexicana devido à sua pele morena, mas também por sua proximidade com *Coatlalopeuh*. Então, repetindo em coro com a constatação de Freud e das autoras Juliana de Moraes Monteiro e Paula Gruman, a responsável pelo inconsciente coletivo chicano-mexicano é a mãe. Mas nesse caso, ela é indígena.

3.2 Interlúdio V

Trecho de *A terceira margem do rio* de João Guimarães Rosa.

Nosso pai era homem cumpridor, ordeiro, positivo; e sido assim desde mocinho e menino, pelo que testemunharam as diversas sensatas pessoas, quando indaguei a informação. Do que eu mesmo me alembro, ele não figurava mais estúrdio nem mais triste do que os outros, conhecidos nossos. Só quieto. Nossa mãe era quem regia, e que ralhava no diário com a gente — minha irmã, meu irmão e eu. Mas se deu que, certo dia, nosso pai mandou fazer para si uma canoa.

Era a sério. Encomendou a canoa especial, de pau de vinhático, pequena, mal com a tabuinha da popa, como para caber justo o remador. Mas teve de ser toda fabricada, escolhida forte e arqueada em rijo, própria para dever durar na água por uns vinte ou trinta anos. Nossa mãe jurou muito contra a ideia. Seria que, ele, que nessas artes não vadiava, se ia propor agora para pescarias e caçadas? Nosso pai nada não dizia. Nossa casa, no tempo, ainda era mais próxima do rio, obra de nem quarto de légua: o rio por aí se estendendo grande, fundo, calado que sempre. Largo, de não se poder ver a forma da outra beira. E esquecer não posso, do dia em que a canoa ficou pronta.

Sem alegria nem cuidado, nosso pai enalçou o chapéu e decidiu um adeus para a gente. Nem falou outras palavras, não pegou matula e trouxa, não fez a alguma recomendação. [...]

Nosso pai entrou na canoa e desamarrou, pelo remar. E a canoa saiu se indo — a sombra dela por igual, feito um jacaré, comprida longa.

Nosso pai não voltou. Ele não tinha ido a nenhuma parte. Só executava a invenção de se permanecer naqueles espaços do rio, de meio a meio, sempre dentro da canoa, para dela não saltar, nunca mais. A estranheza dessa verdade deu para estarrecer de todo a gente. Aquilo que não havia, acontecia.

3.3 A consciência mestiza

Tomemos agora o caminho que deixamos de lado naquela bifurcação: a vida pessoal de Anzaldúa, seu pai espanhol e sua mãe mexicana-indígena que reencenam o encontro de Malinche e Cortés. Diferentemente da primeira, na nova cena não há nenhuma questão moral levantada contra a mãe indígena. Para a autora chicana, a mestiçagem aparece como um processo não necessariamente vinculado a nenhuma herança da colonização, mas como fruto natural dos deslocamentos e das relações humanas. Há mestiços em toda parte do mundo, com diferentes origens, e que se conectam entre si pelo fato de, nas palavras de Anzaldúa, serem “uma *raza* síntese do globo, [...] *la raza cósmica*, uma quinta raça abraçando as outras quatro grandes raças do mundo” (ANZALDÚA, 1987, p. 77).

Por meio de seu procedimento de “arquetipificar” – como estou chamando seu gesto de produzir arquétipos –, Anzaldúa propõe que *a mestiza* seja também uma figura arquetípica fundadora de uma outra lente para interpretar o mundo, que não aquela orientada pela racionalidade dicotômica que busca segregar atributos e categorias. *A mestiza* como ponto cego entre binarismos, não contemplada por nenhum dos eixos, ou ainda como a figura que se encaixa em duas ou mais categorias disponíveis, não sendo possível encaixá-la em somente uma sem deixar uma parte de fora. Neste ponto do texto, comentários relacionados à *raza mestiza* – enquanto fato objetivo oriundo dos processos de mestiçagem – se misturam com a proposta de uma subjetividade *mestiza*. Como podemos conferir no parágrafo a seguir:

A ambivalência proveniente do choque de vozes resulta em estados mentais e emocionais de perplexidade. A contenda interior resulta em insegurança e indecisão. A personalidade dupla ou múltipla da *mestiza* é assolada por uma inquietude psíquica. Em um estado constante de nepantilismo mental, uma palavra asteca que significa partido ao meio, *la mestiza* é um produto da transferência de valores culturais e espirituais de um grupo para outro. Ser tricultural, monolíngüe, bilíngüe, ou multilíngüe, falando um patois, e em um estado de transição constante, a *mestiza* se depara com o dilema das raças híbridas: a que coletividade pertence a filha de uma mãe de pele escura? [...] Como todas as pessoas, percebemos a versão da realidade que nossa cultura comunica. Como outros/as que vivem em mais de uma cultura, recebemos mensagens múltiplas, muitas vezes contrárias. O encontro de duas estruturas referenciais consistentes, mas geralmente incompatíveis, causa um choque, uma colisão cultural. (ANZALDÚA, 1987, p. 78)

Anzaldúa parte de sua experiência enquanto mulher chicana para formular o ser *mestiza* e, em seguida, a consciência *mestiza*. Chicano é alguém que nasceu nos E.U.A., mas possui pais mexicanos. Também é usado para se referir a alguém que imigrou para os E.U.A. vindo do México. De qualquer forma, trata-se de uma experiência de atravessamento de fronteiras. No caso de Anzaldúa é diferente. Foi a fronteira que a atravessou. Sua família residia no mesmo rancho no trágico vale do Sul do Texas desde quando esse pedaço de terra pertencia ao México. A autora descreve as alterações nessa paisagem como quem sempre esteve ali observando negócios que fecharam, cemitérios que mudaram o modo de funcionamento, o aumento do desemprego, o déficit na economia, etc. Mas para cada diferença mencionada, a autora cita também o que resistiu enquanto vestígio de México que insiste: as músicas nos rádios, o cultivo do milho, as roseiras nos jardins... Elementos que denotam um regime de indistinção entre os cenários do norte do México e do sul dos E.U.A., apesar do muro entre eles.

Anzaldúa usa a metáfora de uma cicatriz para denunciar a dor infligida por uma divisão entre o México e o Texas que ignora similaridades entre o modo de vida de chicanos no Texas e mexicanos do outro lado da fronteira, impondo uma separação geográfica e produzindo distinções artificiais entre essas populações tão próximas. Anzaldúa reconstrói o passado dos povos originários daquela região para ilustrar que a divisão é artificial no sentido de que o sudoeste dos Estados Unidos foi outrora a origem dos astecas, mas hoje uma "*herida abierta*" divide o território. Justamente por isso, Anzaldúa chama a imigração dos mexicanos para os E.U.A. de "o retorno".

Para Anzaldúa, esse complexo Texas-México – uma fronteira muito real – se converte na internalização de uma fronteira psicológica. Apenas uma das muitas que compõem o imaginário das populações dessa região. É partindo dessa ferida particular que Anzaldúa propõe que essas fronteiras internalizadas são a experiência comum a tantas outras pessoas ao redor do globo, uma vez que essas fissuras na psique são também fruto de uma racionalidade dicotômica que opera a partir de binarismos e esta subjetividade dualista não é exclusividade dessa região. Onde há pensamento binário, há a produção de rachaduras que obrigam o indivíduo a eleger apenas uma parte para chamar de “Eu” e outra ele recalca e/ ou projeta no Outro. Como exemplos, Anzaldúa afirma que o México é o Outro dos E.U.A., o feminino é o Outro do masculino, a pessoa de cor é o Outro do branco, etc.

É importante observar que Anzaldúa se refere ao México no feminino. No original, Anzaldúa escreve: “Admit that Mexico is your double, that **she** exists in the shadow of this country, that we are irrevocably tied to **her**.” (ANZALDÚA, 1987, p. 86). Assim como o faz na primeira seção (“The homeland, Aztlán”) na passagem: “Currently, Mexico and **her** eighty million citizens are almost completely dependent on the U.S. market.” (ANZALDÚA, 1987, p. 10). Prova de que o uso do feminino não foi um acidente, apesar de ter sido corrigido e traduzido para o masculino na tradução para o português publicada no livro *Pensamento feminista: conceitos fundamentais* – única tradução publicada no Brasil até o presente momento –, negligenciando uma dimensão importante do pensamento de Anzaldúa que relaciona o México com o Feminino, ambos situados no campo do Outro. Apesar de reconhecer o México como um país machista, também dividido por essa polaridade que racha a puta e a virgem, o macho e o feminino e que nega suas mães, ele aparece no grande campo do Outro junto do feminino quando colocado em comparação com os EUA, os brancos e a cultura falocêntrica e dualista.

Pode ser que, por meio de uma experiência frequentemente traumática, um indivíduo passe a se identificar ou ser identificado como o Outro de alguma(s) categoria(s) normativa(s) e passe a encarnar o espaço onde se projetam todos os desvios. É certo que se exige muita força para sustentar esse posicionamento, mas Anzaldúa afirma que se manter nessa posição de resistência não é um meio de vida. É inegável que a “resistência contra” algo ou alguém é parte de uma estratégia de luta política importante no avanço de pautas macropolíticas. No entanto, apenas se manter na margem oposta não faz com que aquilo contra o qual alguém se posiciona

deixe de existir. Pelo contrário, a norma se mantém investida de força e possui relevância o suficiente para ditar a ação tanto daqueles que a seguem, quanto daqueles que resistem a ela, sempre a um passo daqueles que a reproduzem, correndo atrás de reverter seu avanço ao invés de criar e avançar com ideias próprias. Anzaldúa explica:

Contudo, não é suficiente se posicionar na margem oposta do rio, gritando perguntas, desafiando convenções patriarcais, brancas. Um ponto de vista contrário nos prende em um duelo entre opressor e oprimido; fechados/as em um combate mortal, como polícia e bandido, ambos são reduzidos a um denominador comum de violência. O "contraposicionamento" refuta os pontos de vista e as crenças da cultura dominante e, por isso, é orgulhosamente desafiador. Toda reação é limitada por, e subordinada à, aquilo contra o qual se está reagindo. [...] Entretanto, não é um meio de vida. A uma determinada altura, no nosso caminho rumo a uma nova consciência, teremos que deixar a margem oposta, com o corte entre os dois combatentes mortais cicatrizado de alguma forma, a fim de que estejamos nas duas margens ao mesmo tempo e, ao mesmo tempo, enxergar tudo com olhos de serpente e de águia. Ou talvez decidamos nos desvencilhar da cultura dominante, apagá-la por completo, como uma causa perdida, e cruzar a fronteira em direção a um território novo e separado. Ou podemos trilhar uma outra rota. As possibilidades são inúmeras, uma vez que tenhamos decidido agir, em vez de apenas reagir. (ANZALDÚA, 1987, p. 79)

A imagem utilizada no parágrafo anterior se relaciona com o esquema proposto por Rolnik se pensarmos que se manter na margem oposta do rio pode ser interpretado como um posicionamento macropoliticamente ativo, mas é somente habitando a terceira margem do rio – sustentando o mal-estar/ nem remando contra, nem se deixando levar pela corrente – é que algo novo pode ser criado. Tal posicionamento se alinharia com a proposta de micropolítica ativa. É nesse interstício entre margens que a consciência *mestiza* proposta por Anzaldúa também toma a cena.

É importante frisar uma outra diferença importante entre os dois projetos: uma vez que Rolnik critica o pensamento antro-po-falo-ego-logocêntrico, e recorre a um esquema simplificador que opera a partir de binarismos (reativo x ativo; macro x micro; antro-po-falo-ego-logocêntrico x ético-estético-clínico-político), a forma do seu texto perde força performática e a partir dessa desarmonia seu conteúdo é desafiado em seu sentido interno. Apesar de Rolnik apostar no regime ético-estético-clínico-político, seu discurso se aproxima mais do regime do logos: com tantas palavras carregadas de um sentido específico, conceitos tão bem amarrados, regras, orientações e explicações hermeticamente concluídas, seu texto não deixa espaço para que a leitora ou leitor faça suas entradas, caminhe seu percurso ético para além

do proposto no texto. Diferentemente de Rolnik, Anzaldúa não busca resolver o problema. Fica com ele, cria mais. Seu texto abre mais e mais lacunas, aposta em um símbolo, abandona-o, cria um novo, complexifica, se perde, reencontra, oferece múltiplas entradas possíveis dentro de um mesmo conceito e não tem receio de entrar em contradições. Anzaldúa convida sua leitora e leitor a desenvolver uma tolerância à ambiguidade e à contradição, pois são justamente essas qualidades que constituem o cerne da consciência *mestiza* proposta pela autora.

Essas inúmeras possibilidades deixam *la mestiza* à deriva em mares desconhecidos. Ao perceber informações e pontos de vista conflitantes, ela passa por uma submersão de suas fronteiras psicológicas. Descobre que não pode manter conceitos ou ideias dentro de limites rígidos. As fronteiras e os muros que devem manter ideias indesejáveis do lado de fora são hábitos e padrões de comportamento arraigados; esses hábitos e padrões são os inimigos internos. Rigidez significa morte. Apenas mantendo-se flexível é que ela consegue estender a psique horizontal e verticalmente. *La mestiza* tem que se mover constantemente para fora das formações cristalizadas do hábito; para fora do pensamento convergente, do raciocínio analítico que tende a usar a racionalidade em direção a um objetivo único (um modo ocidental), para um pensamento divergente, caracterizado por um movimento que se afasta de padrões e objetivos estabelecidos, rumo a uma perspectiva mais ampla, que inclui em vez de excluir. A nova *mestiza* enfrenta tudo isso desenvolvendo uma tolerância às contradições, uma tolerância às ambiguidades. Aprende a ser uma índia na cultura mexicana, a ser mexicana de um ponto de vista anglo-americano. Aprende a equilibrar as culturas. Tem uma personalidade plural, opera em um modo pluralístico nada é posto de lado, o bom, o ruim e o feio, nada é rejeitado, nada abandonado. Não apenas sustenta contradições como também transforma a ambivalência em uma outra coisa. (ANZALDÚA, 1987, p. 79)

A *mestiza* é o resultado de múltiplos encontros: genéticos, históricos e culturais. Justamente por isso, desenvolve tolerância ao contraditório, pois frequentemente valores de uma cultura podem desencontrar os valores de outra cultura. Como vimos no caso de Anzaldúa, por exemplo, que recebe os valores indígenas de um lado, espanhóis do outro e ainda os valores dos anglos. No caso brasileiro, esse choque de culturas teria origem no encontro da cultura portuguesa com a africana e a indígena. Distinguir entre o herdado, o adquirido e o imposto por cada uma dessas culturas seria um dos primeiros movimentos rumo a uma nova consciência, uma consciência *mestiza*. Seu trabalho é mapear traumas: que bagagem ainda é preciso carregar e qual deve ser deixada para trás? Tal como o milho – alimento muito associado à cultura mexicana e indígena por Anzaldúa – a *mestiza* é o resultado de uma polinização-cruzada e prospera à medida que seleciona o melhor dessa hibridização.

Pero es difícil diferenciar entre lo heredado, lo adquirido, lo impuesto. Ela põe a história em uma peneira, separa as mentiras, observa as forças das quais nós enquanto raça, enquanto mulheres,

temos sido parte. *Luego bota lo que no vale, los desmientos, los desencuentos, el embrutecimiento. Aguarda el juicio, hondo y enraizado, de la gente antigua.* Esse passo representa uma ruptura consciente com todas as tradições opressivas de todas as culturas e religiões. Ela comunica essa ruptura, documenta a luta. Reinterpreta a história e, usando novos símbolos, dá forma a novos mitos. Adota novas perspectivas sobre as mulheres de pele escura, mulheres e queers. Fortalece sua tolerância (e intolerância) à ambiguidade. Ela está disposta a compartilhar, a se tornar vulnerável às formas estrangeiras de ver e de pensar. Abre mão de todas as noções de segurança, do familiar. Desconstrói, constrói. (ANZALDÚA, 1987, p. 82)

O contrário do pensamento *mestizo* é o pensamento racionalizante, ocidental, imobilizado, binário, rígido e dicotômico. Nessa lógica dual, uma dimensão sempre será amputada a fim de que se comportem os sujeitos dentro de categorias pré-definidas (de raça, gênero, sexualidade etc), não podendo um mesmo indivíduo ocupar duas ou mais categorias, sobretudo se essas forem contraditórias. A *mestiza* recusa essa amputação. Justamente por não ter o desejo de amarrar o conceito do “modo ocidental”, é tão difícil definir do que se trata a consciência *mestiza* proposta por Anzaldúa. Tanto por utilizar de diversas acepções distintas para *mestiza* (ora como raça, ora como uma forma de ver o mundo, um arquétipo, uma cultura e ainda como uma espécie de despertar), assim como pelo próprio uso do conceito de “consciência” não ficar muito claro.

Lélia Gonzalez, em seu texto *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, afirma que “como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. [...] Consciência exclui o que a memória inclui” (GONZALEZ, 2020, p. 75). Mas no caso de Anzaldúa, a consciência opera justamente no sentido oposto. É a consciência quem compreende padrões repetitivos, intervém, confronta tradições, cria novos modos e instaura uma nova cultura. Sobretudo no caso da consciência *mestiza*, a consciência nada exclui. Pelo contrário: agencia a adição de elementos por mais conflitantes que estes sejam.

O próprio uso da palavra “psique” – tão frequente ao longo do livro de Anzaldúa – não me deixa certa de que dimensão do psiquismo ele compreende. Todos os processos psicológicos? Somente os processos inconscientes? A fim de tornar minha leitura mais afinada com o projeto que tenho desenvolvido e com minha interpretação do texto de Anzaldúa, tenho ensaiado substituir essa palavra por “inconsciente”. Nesse sentido, pensamos esse inconsciente como a

priori também *mestizo*, mas que teve uma dimensão recalcada/ amputada/ projetada para fora de si. Enquanto Anzaldúa propõe que a consciência *mestiza* advém do reconhecimento/ reencontro com essa parte do inconsciente esquecida, minha proposta é reconhecer, primeiramente, que este inconsciente é *mestizo*. Uma vez que as dimensões recalcadas sejam identificadas e investidas, o inconsciente *mestizo* pode atuar com toda sua potência. A consciência *mestiza*, nessa minha proposição, é aquela que se abre para um modo de funcionamento semelhante à natureza do próprio inconsciente, onde não há contradições ou exclusões.

No texto *Sobre o processo de escrever Borderlands/ La frontera*, Anzaldúa admite que “há muitas lacunas entre as passagens – seu estilo é elíptico e espiral. [...] Quem lê tem que preencher muito as lacunas” (ANZALDÚA, 2021, p. 156) e, mais à frente no texto, a autora afirma que “a cocriação do livro, feita pela leitora, faz com que eu autora perceba que não sou criadora única. Há coisas que a autora monta para a leitora, mas a leitora é, em alguma medida, a coautora” (ANZALDÚA, 2021, p. 158). É nessa dimensão aberta a múltiplas perspectivas e interpretações na qual reside a beleza e a confusão de trabalhar com o conceito de “consciência *mestiza*”: seu caráter aberto e inacabado. Mais uma consequência da abertura a múltiplas interpretações é a indistinção entre a pessoa mestiça e a consciência *mestiza*. Como a própria Anzaldúa relata no mesmo texto ao falar sobre a recepção de seu livro:

Então teve também leitoras brancas que sentiram "Oh, esse é um livro que não me exclui". Usando o conceito de *mestiza* eu falo sobre pessoas como nós que são biologicamente *mestizas*, e cultural intelectual e psicologicamente *mestizas* – essas somos nós pessoas de cor. Mas há também mulheres brancas mulheres da classe trabalhadora que, por virtude de sua experiência, tiveram que lidar tantas vezes com outras culturas, seja através de seus estudos universitários ou por terem uma ou um amante que é negra/o ou chicana/o ou asiática/o ou nativa/o ou por terem sido criadas em um bairro junto a pessoas de cor. Essas brancas fizeram travessias. Elas se tornaram *mestizas* culturais, então isso fez as mulheres brancas se sentirem bem e os homens brancos se sentirem bem, porque eles também puderam acessar o livro. Por outro lado, algumas das chicanas e mulheres de cor disseram: "Você está sendo legal demais com as pessoas brancas. Elas não deveriam poder acessar o livro. Nós queremos que elas saibam que há uma diferença real entre ser biologicamente *mestiza* – a cor escura, os traços, ou opressão que vem com isso – e uma *mestiza* cultural com privilégio de pele branca.” (ANZALDÚA, 2021, p. 160-161)

Anzaldúa não resolve esse problema. Como dito anteriormente, ela fica com ele e quer que a leitora fique também. Diferentemente da recepção estadunidense – na qual se

autodenominar mestiça no país da *one drop rule*⁷ é quase revolucionário – ainda como à minha recepção enquanto brasileira a dificuldade que é se dizer mestiça no país da falsa democracia racial. As críticas dirigidas a *Borderlands/ La frontera* se concentram no fato de Anzaldúa dissociar a consciência *mestiza* da condição mestiça, porque isso abre a possibilidade de pessoas brancas, sem a vivência das opressões de cor, se identificarem com o conceito. Dessa forma, ela deixaria de ser uma consciência advinda da experiência sensível e poderia ser uma consciência acessada por identificações de outra natureza. Ser mestiça, no contexto dos EUA, não te remove do espectro de “pessoas de cor”. Os EUA têm uma longa história contra a miscigenação e a favor da segregação que fazem com que não seja difícil reconhecer uma pessoa de cor. Diferentemente do que ocorre no Brasil, onde projetos de incentivo à imigração e embranquecimento da população tornaram difícil, para pessoas cuja genealogia foi mais diretamente marcada por esses processos, se entender racialmente. Então pensar a recepção da proposta de *mestiza* no Brasil nos leva não apenas a questionar o estatuto racial dessa figura e sua relação com mestiçagem enquanto um procedimento de embranquecimento, mas também pensar possíveis apropriações que grupos brancos poderiam fazer do termo, mas agora com uma nova roupagem verificada por uma mulher de cor.

No entanto, existe uma dimensão da *mestiza* que acredito ser resistente a qualquer tentativa de apropriação: a *mestiza* é um sujeito. Não um objeto, um conceito desencarnado a ser manipulado. Na verdade, a *mestiza* dissolve essa dualidade. Falar da *mestiza* sem conseguir encarná-la seria abordá-la do modo ocidental (e eu me pergunto se falar dela do modo ocidental ainda seria falar dela). Ao longo de todos os capítulos que compõem *Borderlands/ La frontera*, Anzaldúa traz histórias pessoais, sonhos, memórias da infância, elementos que tornam a cor, o gênero e a classe da *mestiza* indissociável de uma história marcada por traumas e superação de opressões. Há um espaço aberto para que pessoas de todos os tipos de etnias, classes e expressões da sexualidade se identifiquem, na medida em que Anzaldúa aposta que todos já se viram obrigados a negligenciar uma dimensão de si em prol de se enquadrar nas estruturas

⁷ “Esta definição reflete a longa experiência com a escravidão e mais tarde com a segregação de Jim Crow. No Sul ficou conhecida como a “regra da gota única” (*one drop rule*), o que significa que uma única gota de “sangue negro” (*black blood*) faz de uma pessoa um negro [independente do seu fenótipo]. Também é conhecida como a “regra de um antepassado negro” (*one black ancestor rule*), alguns tribunais a chamaram de “regra da quantidade rastreável” (*traceable amount rule*), e antropólogos a chamam de “regra da hipodescendência” (*hypo-descent rule*), o que significa que pessoas racialmente mistas recebem o status de grupo subordinado.”

Disponível em: <https://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/jefferson/mixed/onedrop.html>

binárias criadas pela subjetividade antro-po-falo-ego-logocêntrica (para ficarmos com o vocabulário tão bem pensado por Rolnik), mas existe uma dimensão mais profunda de identificação não só com o arquétipo enquanto uma ideia, mas com as próprias histórias narradas, que pertencem aos grupos de cor e/ou queer. Por mais que esse limite não seja imposto pela autora, é um limite imposto pela própria natureza auto-histórica do texto e de quem serão seus pares.

Prova de que há esse recorte é o fato de haver seções específicas nas quais Anzaldúa se dirige aos homens e às pessoas brancas (“os gringos”). Na seção “Que no se olvide los hombres” [Que não nos esqueçamos dos homens], Anzaldúa busca entender a causa do machismo, sobretudo dos homens de cor com relação às mulheres de cor, e localiza a perda de autoestima como raiz do problema. Esses homens de cor, buscando compensar toda uma hierarquia de opressões, têm a mulher de cor – supostamente sua aliada na luta macropolítica contra o racismo – como bode expiatório de sua dor. E, micropoliticamente falando, reproduzem todas as dicotomias e amputações que ferem não só às suas psiques, mas também as das mulheres. Por exemplo, reproduzindo a dicotomia puta/virgem, no caso das mulheres, e a dicotomia do macho/afeminado. Através da performance do macho, o homem deixa de viver o corpo em sua totalidade de experiências e negligencia dimensões e emoções importantes do Eu. Apesar de compreender, Anzaldúa não perdoa. Em seu texto, a autora convoca os homens de sua raça a admitirem sua parcela de machismo, a verbalizarem o que precisam ao invés de buscar se esconder atrás desse ódio destilado contra as mulheres e, finalmente, tomarem uma atitude que mude esse padrão. Como resumido na seguinte citação:

Apesar de 'entendermos' as origens do ódio e do medo masculinos, e a subsequente violência contra as mulheres, nós não desculpamos, não perdoamos, e não iremos mais tolerar. Dos homens de nossa raça exigimos admissão/reconhecimento/revelação/testemunho de que eles nos ferem, violam-nos, têm medo de nós e de nosso poder. Precisamos que digam que vão começar a eliminar suas formas dolorosas de nos diminuir. Porém, mais do que palavras, exigimos ações. Dizemos a eles: iremos adquirir poderes iguais aos de vocês e daqueles que nos humilharam. [...] A luta da mestiza é, acima de tudo, uma luta feminista. Enquanto *los hombres* pensarem que têm que *chingar mujeres* e uns aos outros para serem homens, enquanto forem ensinados que são superiores e, portanto, culturalmente favorecidos em relação a *la mujer*, enquanto ser uma *vieja* for motivo de escárnio, não poderá haver uma cura real de nossas psiques. Estamos no meio do caminho, temos tanto amor à Mãe, à boa mãe. O primeiro passo é desaprender a dicotomia puta/virgen e enxergar Coatlapoeh-Coatlicue na Mãe, Guadalupe. (ANZALDÚA, 1987, p. 84)

Esse é um dos sentidos onde a consciência *mestiza* pode ser aplicada e performada por outros grupos além da própria mulher plurirracial. Ver para além dos binarismos e caminhar para uma compreensão do feminino mais complexa do que a proposta pela tradição cristã são alguns exemplos dos horizontes abertos pela consciência *mestiza*. O outro exemplo, o das pessoas brancas ou “gringos”, é mencionado na seção “Somos una gente”. Anzaldúa afirma que a não aceitação dos brancos das partes amputadas dentro de suas próprias psiques, como partes integrantes do seu Eu, faz com que eles criem o Outro onde podem projetar as suas sombras e ignorâncias. Tal proposta se alinha às tentativas de psicologização do racismo operada por Grada Kilomba. Da mesma forma, Anzaldúa aposta no conhecimento como saída para essa situação: um conhecimento da própria história e um percurso de autoconhecimento daquilo que está sendo recalcado dentro de cada um e que só pode ser manifestado por meio do racismo. Anzaldúa explica:

Individualmente, mas também enquanto uma entidade racial, precisamos verbalizar nossas necessidades. Precisamos dizer à sociedade branca: precisamos que vocês aceitem o fato de que os/as chicanos/as são diferentes, que reconheçam a forma como nos negam e rejeitam. Precisamos que vocês admitam o fato de que nos viam como seres inferiores, que nos roubaram nossas terras, nossa humanidade, nosso amor-próprio. Precisamos que vocês nos compensem publicamente: que digam que, para compensar seus próprios defeitos, vocês lutam para ter poder sobre nós, vocês apagam nossa história e nossa experiência, porque lhes fazem sentir culpados preferem esquecer seus atos de brutalidade. Que digam que se separam das minorias, que nos desconhecem, que suas consciências duplas separam partes de vocês, transferindo o lado 'negativo' para nós. (Onde há perseguição das minorias, há projeção de sombras. Onde há violência e guerra, há repressão da sombra.) Que digam que têm medo de nós, que, para se distanciarem de nós, usam máscaras de desprezo. Que admitam que a México é seu outro, que ela existe na sombra desse país, que somos irrevogavelmente ligados a ela. Gringos, aceitem o duplo das suas psiques. Ao aceitarem de volta suas sombras coletivas, a divisão intracultural será cicatrizada. E finalmente, digam-nos o que precisam de nós. (ANZALDÚA, 1987, p. 86)

Anzaldúa é uma mediadora – constrói pontes sobre as suas costas⁸. A autora acredita que se os brancos procurarem conhecer a outra versão da história – a narrada pelos vencidos –, se buscarem conhecimento sobre sua história pessoal, história da sua família, se buscarem conhecimento e, sobretudo, autoconhecimento (investigarem padrões, preconceitos, projeções) eles poderão verbalizar suas necessidades e buscar resolver seus problemas sem depositar suas frustrações em grupos racializados. O mesmo poderia acontecer entre homens e mulheres. Dessa forma, a língua e a linguagem ganham um lugar central no avanço de lutas micro ou

⁸ Referência ao livro “This Bridge Called My Back” (1981) organizado por Anzaldúa em parceria com Cherríe Moraga.

macropolíticas, uma vez que nada acontece no mundo exterior sem que antes aconteça dentro de nossas psiques. Ela entende que nem todos terão a paciência para ser essa ponte, mas que ela, enquanto *mestiza*, sempre foi uma mediadora de culturas e se propõe a se sustentar no lugar de mediadora dessas lutas também. Seu texto é um chamado à ação, à continuação da invenção dessa forma *mestiza* de ser e projetar o mundo e que precisa ser disseminada.

O subtítulo do livro “the new *mestiza*”, chama atenção para o fato de que a *mestiza* proposta por Anzaldúa não é como a *mestiza* preexistente a seu chamamento. A nova *mestiza* possui consciência de classe: de sua classe enquanto mulher, queer e (pluri)racializada. Ela não precisa convocar outras mulheres de cor ou pessoas queers a verbalizarem o que esperam do Outro ou assumiram responsabilidades por sua parcela na opressão alheia. Essa é a diferença da forma como Anzaldúa se refere às pessoas brancas e aos homens, em relação aos outros grupos. A nova *mestiza* é uma mulher de cor que conhece todas as implicações de ser uma mulher de cor, atravessa esses traumas e cria uma nova consciência a partir disso. Essa figura é frequentemente associada às pessoas da comunidade LGBTQIA+ porque da mesma forma que Anzaldúa aponta a *mestiza* como uma raça cósmica presente em todas as comunidades do mundo, assim também são as pessoas da comunidade LGBTQIA+, espalhadas por todo o globo e unidas para além de uma monocultura específica (associada à família).

A consciência *mestiza* é a visão de um novo mundo, uma nova forma de se autoperceber e maquirar categorias. Anzaldúa aposta que é somente através do compartilhamento dessa consciência que uma nova cultura pode emergir, não mais pautada no modo binário e racionalizante da subjetividade atual. A consciência *mestiza* é como uma ideia-semente a ser dispersada, polinizada, cross-polinizada, cruzada ainda com outras sementes porvir, se nutrindo dessas hibridizações e encontros, sempre mantendo em vista a necessidade de separar aquilo que permite o seu avanço daquilo que lhe amputa o movimento. Uma comentadora do trabalho de Anzaldúa, Danielle Lamb, resume:

Anzaldúa procura extrair da memória coletiva e traumas uma nova consciência para olhar para trás e descobrir as raízes psíquicas, sociais e culturais da ancestralidade da identidade Chicano/a. Além disso, ela reconhece a complexidade da identidade Chicano/a e procura negociar entre a antiga pátria e o lugar de onde eles residem. Anzaldúa termina a seção de prosa de *Borderlands/La Frontera* com uma breve reflexão sobre o cultivo de melancias com sua família no sudoeste dos Estados Unidos. Ela descreve como, em família, eles saíam e plantavam as sementes no solo fértil. O solo se torna uma metáfora para o nascimento da consciência *mestiza*. Da mesma forma que as

sementes precisam ser cultivadas para produzir, assim também a nova consciência *mestiza* deve ser estimulada para criar mudanças. Paul Gilroy usa a metáfora da semente para descrever a diáspora: “As sementes se enraízam em lugares diferentes. Plantas da mesma espécie raramente são absolutamente indistinguíveis. Solos, nutrientes, predadores, pragas e polinização variam juntamente com o clima imprevisível. As estações do ano mudam. Os climas também”. (LAMB, 2010, p. 291)

“As estações do ano mudam. Os climas também.” Mas a nova *mestiza* sobrevive e prolifera. Ela restará mesmo quando só restar as ruínas desse mundo. E sua consciência irá povoar o mundo porvir.

3.4 Interlúdio VI

Por uma mestizagem das formas

Tem chegado o dia, minhas amigas e amigos. O dia em que toda espoliação, precarização, desgraça e opressão cairão por terra. Armas de fogo não alcançarão nossos corpos, facas e lanças se quebrarão sem nos tocar, cordas e correntes se arrebentarão sem nossos corpos amarrar e nem em pensamentos poderão nos fazer mal. *Nada irá nos ferir, nada se colocará em nosso caminho. Nada nos impedirá, nada nos prejudicará.* Pois passado o juízo final, não restará pedra sobre pedra. Todo mal será lavado e em nossa comunidade por vir haverá lugar apenas para quem compartilhar da nova consciência.

Não vamos esperar mais 100 anos jogadas pelos cantos, vivendo pelas sombras. Basta! Não nos enganemos mais. Nossos desejos são inegociáveis. Chega dessa democracia pactuada, dessas reformas, dessas concessões: migalhas desse pão bolorento. É preciso estarmos atentas aos batimentos do desejo e às correntes que buscam contê-lo. Estamos atravessando um ponto de inflexão: é hora de partirmos rumo a um estágio de não retorno.

O que se contrapõe a nós é fraco e desesperado. Tem medo do nosso poder. Ele cairá. É hora de fazê-lo cair. (C.C.) O homem de hoje já não encontra lugar para performar sua ficção de invulnerabilidade e onipotência, outrora garantida por sua raça e classe. Somente a custo do embrutecimento de sua sensibilidade é possível sustentar seu autoengano. Tal ficção o mantém preso num sarcófago, inerte. “Seu machismo é uma adaptação à opressão, à pobreza e à baixa

autoestima.” (G.A) Não pagaremos mais seu salário psicológico às custas de nosso rebaixamento.

Dos homens precisamos que digam que vão começar a eliminar suas formas dolorosas de nos diminuir. Que admitam que, para compensar seus próprios defeitos, nos espezinham. Vocês apagam nossa história e nossa experiência, porque alimentam sua ilusão de poder, preferem esquecer seus atos de brutalidade, pois os fazem se sentir culpados. Precisamos que assumam que tornam degradante a vida das minorias, que nos desprezam e que projetam suas sombras sobre nós. Porém, mais do que palavras, exigimos ações. (G.A.)

A consciência de classe, de raça ou de gênero é uma conquista que nos foi imposta pela terrível experiência de superar os resquícios deste pós-apocalipse colonial e das atuais realidades sociais contraditórias produzidas pelo capitalismo e o patriarcado. (D.H.) Disso surge a vontade de falar de igual para igual. Cabeça erguida, olhar firme e horizontal e o desejo de que tal postura se prolifere para todas as relações; que dessas relações se criem círculos e que desses elos se faça comunidade: uma comunidade que se funda não a partir de identificações, mas a partir da outridade, da diferença, e da composição de elementos disparatados; que o que nos una seja apenas o vislumbre de um horizonte comum para onde caminhar.

Mas afinal, quem é esse “nós” que é enunciado em minha própria retórica? Quais são as categorias políticas que fundamentam esse mito tão potente chamado “nós” e o que pode motivar o nosso envolvimento nessa comunidade? A existência de uma dolorosa fragmentação não só entre homens e mulheres, negras e brancas, e as mais diferentes expressões de cores e sexualidades, ao longo de cada fissura possível, tem feito com que o conceito de “nós enquanto unidade” se torne escorregadio. (D.H) Podendo até mesmo se voltar contra aquelas mais vulneráveis na cadeia de opressões, à medida que uma voz se sobreponha a outras e as abafe. O desafio que se coloca, sobretudo entre as próprias feministas, é: como fazer emergir essas vozes? Como construir esse nós impossível? É justamente seu caráter impossível que me convida, agora, a ensaiá-lo.

Inconscientemente ou não, como prêmio de consolação pela posição subalternizada dentro dessa cadeia de opressões, homens de cor aceitam tomar sua parte dentro da falida estrutura patriarcal enquanto mulheres brancas, por sua vez, concordam em cooperar com o sistema racializante. Não sentem o cheiro pútrefo do cadáver que carregam? Não enxergam o alto custo psíquico que é se manter funcionando nessas coordenadas? A mulher de cor, na

encruzilhada dessas relações, é sujeitada a uma tríplice degradação, se levarmos em consideração seu frequente pertencimento às classes mais precarizadas.

Falar de opressão à mulher latino-americana sob o véu “nós, mulheres” é falar de uma generalidade que esconde a dura realidade vivida por milhões de mulheres que pagam caro por não serem brancas. À medida em que a interseção de opressões de gênero, raça, classe e o estigma contra sexualidades dissidentes se conecta, torna-se inaceitável ignorar que o antirracismo, uma perspectiva radical de abolição das classes e um horizonte de liberdade performativa para as mais diversas expressões de gêneros e sexualidades deveriam ser intrínsecos aos melhores princípios feministas.

Pensar nesse “nós” implica levar em consideração todos esses nós. “Existe um reconhecimento crescente que se dá por meio da coalizão – a afinidade em vez da identidade” (D.H.) e disto deriva-se uma forma alternativa de ser e estar no mundo. “A uma determinada altura, no nosso caminho rumo a uma nova consciência, teremos que deixar a margem oposta, com o corte entre os dois combatentes mortais cicatrizado de alguma forma, a fim de que estejamos nas duas margens ao mesmo tempo” (G.A) Não se trata de fingir que não há fissuras, a questão é: como operar uma máquina de guerra com engrenagens desarranjadas? Como construir comunidade a partir de vozes dissonantes?

Foi uma sacerdotisa chicana quem professou o nascimento da consciência mestiza. Uma perspectiva da terceira margem do rio “que opera sob um modo pluralístico onde nada é posto de lado, o bom, o ruim e o feio, nada é rejeitado, nada abandonado. A mestiza não apenas sustenta contradições como também transforma a ambivalência em uma outra coisa” (G.A), desenvolve um instinto aguçado para perceber as metamorfoses de opressões que a espreitam e transmuta a si mesma antes que estas a alcancem. Trata-se de uma nova categoria de saber, ser e viver.

É chegada a hora: o arcano da estrela, signo da esperança, sorri para nós. Constelemos, conspiremos. Não temamos as trevas. A mestiza caminha para além dessas paisagens inóspitas, enclausuradoras. “Ela subverte as definições de luz e de escuro, atribuindo-lhes novos significados.” (G.A.) A alvorada da mestiza põe em marcha o fim da servidão silenciosa. Apenas através da mistura, da combinação, dos sincretismos e dos atravessamentos é que pode haver a esperança de libertação. Longe de querer propor um apagamento das diferenças que nos constituem, o desafio é localizar onde incidiram os cortes operados pela mutilação colonial e que hoje configuram as fronteiras e coordenadas com as quais nos situamos.

As antigas formas de navegar não podem nos guiar rumo à consciência mestiza. Deixemos essas mortalhas para trás. Há uma nova linguagem em vias de ser gestada a fim de construirmos um campo fértil para o mundo por vir. A partir de agora, recusemo-nos a falar a linguagem que reproduz e atualiza os traumas herdados pela colonização, recusemo-nos a murmurar as palavras de falta: falta de falo, falta de dinheiro, falta de signo, falta de nome (M.W.). Raios e trovões caíam sobre aqueles que querem nos imobilizar, que buscam nos intimidar. Que se incendeie o edifício dos que nos querem de volta aos sarcófagos das ficções de mulher, de macho, de racializada, de subalternizada, de dissidente, marginal, triste, envergonhada, desguarnecida e humilhada, onde nos colocaram. “Não deixemos dormir quem não nos deixa sonhar.”

Se essa comunidade lhes parece impossível, utópica ou distante da realidade é apenas porque o brilho de seus grilhões ofusca sua visão. Ouro de tolo.... Deixe ir. Fique com a crise do entre lugar, atravesse o vale do desconhecido que se estende sobre o seu horizonte. O primeiro passo rumo à nova consciência é que possamos imaginá-la. Ousemos delirar nosso mundo por vir.

Vozes de:

(L.G.): GONZALEZ, Lélia. “Por um feminismo afro-latino-americano (1988)”. In: *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios e diálogos*; organização: Flavia Rios e Márcia Lima. - 1º ed - Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

(G.A.): ANZALDÚA, Gloria. “La conciencia de la mestiza/ Rumo a uma nova consciência”. In: *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*; organização: Heloisa Buarque de Hollanda. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019.

(J.P.): PAREDES, Julieta. *Despatriarcalización: Una respuesta categórica del feminismo comunitario (descolonizando la vida)*. Bolivian Studies Journal /Revista de Estudios Bolivianos. Bolívia, vol. 21, 2015.

(D.H.): HARAWAY, Donna. “Manifesto Cyborg: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX”. In: *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*; organização: Heloisa Buarque de Hollanda. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019.

(M.W.): WITTIG, Monique. *As guerrilheiras*. São Paulo: Ubu Editora, 2019.

(C.C.): COLETIVO CENTELHA. *Ruptura*. São Paulo: n-1 edições, 2019.

Ecos de:

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia I*. São Paulo: Editora 34, 2011 (2ª Edição).

3.5 A história de uma língua selvagem: emitindo ~~ruidos~~, produzindo episistemologias

Eu te pareço louca?
Eu te pareço pura?
Eu te pareço moça?
Ou é mesmo verdade
Que nunca me soubeste?
Hilda Hilst

Como o português, ou melhor, o *pretuguês* começou a me falar? Essa é a história de como a língua se inscreveu na minha língua. Nem sempre eu soube pronunciar, dizer. A língua selvagem insistia em outros fonemas. Por exemplo, a minha língua produzia um som indistinto entre o V e o F, o C e o T e o X e o J. Havia essa espécie de vibração que o vvvvvvvi e o jjjjjjjjji pedem para sair que ela simplesmente não fazia. Não sabia vibrar. Quanto ao C e o T, basta uma ponta de língua posicionada diferente e o som já é outro. A língua selvagem não sabia produzir essas sutilezas.

Quando criança, eu tinha um amiguinho para cada letra que eu não sabia pronunciar: Era o Nitolas, a Xanaína, o Fitor... Lembro de ter tido duas fonoaudiólogas na infância. Ambas mulheres. A primeira tinha um consultório escuro num prédio comercial igualmente escuro. Pedras marrons rudemente dispostas compunham a parede da entrada, eu e minha mãe passávamos por um hall de lojas fechadas com luzes apagadas – minha consulta era depois das 18h –, passávamos por esse chafariz desligado no centro do hall, subíamos um elevador, (provavelmente esperávamos em uma saleta ao entrar no consultório, mas eu não me lembro de como ela era) e eu entrava na sala sozinha. Essa sala iluminada apenas por essa luz amarela indireta sobre a mesa dessa mulher permanentemente cansada, com suas olheiras fundas, me

oferecendo paletas de plástico coloridas, artificialmente saborizadas, que eu deveria colocar na boca para sentir o trajeto que a minha língua fazia ao pronunciar as palavras. Através dessas paletas, eu me tornava consciente desses movimentos, sentia a língua esbarrando nessa peça de plástico, depois a removia para reproduzir o movimento sem ela, agora consciente de como ele deve ser. Às vezes não dava conta. Precisava da intervenção da fonoaudióloga: ela usava esses plásticos para coordenar a língua ou indicar onde ela deveria encostar. Eu sempre ia embora com eles, como se fossem uma espécie de brinde. Brrrrinde (como vim a falar, mostrando meus RRR bem colocados entre consoantes).

Por algum motivo, eu troquei de fonoaudióloga. A Mônica, essa segunda profissional a me atender, dividia o consultório com uma outra mulher. Uma psicóloga. Lembro da sala de espera: movimentada, muitas revistas dispostas (essas revistas dos anos 2000 com muitas fofocas e testes de personalidade), as paredes amarelas, iluminadas por essa luz branca que, com as paredes amarelas, fazia uma boa composição. Lembro de ter café nessa sala. Lembro de provar e gostar ali mesmo, por volta dos 6 anos. Ir para a Mônica era sinônimo de beber café.

Lembro do consultório, diferentemente da sala de espera, ser branco do chão ao teto. Piso frio e branco, paredes brancas, luz branca, a Mônica branca com esse jaleco branco escrito o nome dela em vermelho. Não sei por que a Mônica usava jaleco. Lembro que a gente conversava muito. Era preciso prestar atenção: ela na minha língua e eu na dela. Também fazíamos esses exercícios como vibrar a língua muito rápido enquanto pronunciava as vogais, de me esforçar para pronunciar as consoantes que vibravam com muita ênfase, de me divertir com isso: a nova forma que as palavras soavam quando você prestava muita atenção em como pronuncia cada fonema. Sobretudo quando se demorava em ca-da um de-lesssh.

Mônica caprichou. Levei alta pronunciando tudo muito bonitinho, muito perfeitinho. Mas foi somente quando saí do Rio de Janeiro – onde eu nasci –, por volta dos 9 anos, que eu descobri que eu falava “chiando”. Me mudei para Londrina, no Paraná, e todas as crianças me perguntavam por que eu falava com esse chiado. Eu não sei explicar sotaques hoje, imagina nessa época. O que era apontado como um motivo para bullying era motivo de orgulho para mim. Não me incomodava com os meninos imitando com escárnio. Havia um certo goshto em

falar diferente, em chamar atenção por isso. Achava mais bonito do que o “s” sequinho, como vim a definir sinestesticamente a diferença do meu “shh” chiado para o “s” deles.

Durante a pandemia, todas as aulas eram online. Nesse período me mantive participando de grupos de estudos e disciplinas onde havia esse momento de ler em voz alta um texto. Eu não tenho nenhum equipamento específico para captação de som, mas o meu notebook possui um microfone que eu julgava ser bom o suficiente até a precariedade dessas chamadas online combadas com esse aparelho pouco refinado mostrarem um ruído que acompanhava a minha leitura: era a minha voz. Os chiados que a língua produz, que, com algum atraso, só se sobrepunham durante a leitura fazendo com que as leituras mais aceleradas soassem muito confusas. Pensei que era hora de voltar para a fonoaudióloga. Pensei, por um breve período, que era preciso “limpar” esse ruído da dicção. “Não precisava ser tão forte assim.” A ideia logo se dissipou e deu origem à uma crise-constatação: quem sou eu sem esse sotaque? Esse sotaque que sobreviveu a 5 anos solitários no Paraná, sem nenhum par para chiar com ele a não ser minha mãe, esse chiado que sobreviveu à alta da fono e que é tão definidor do local onde nasci e cresci. Não. Ele fica. Eu falo essa língua: a língua do ruído, a língua do chiado. E é com ela que produzo esse ruído-saber, esse chiado-epistemologia.

Sssssshhhhhhhhhhh shhhhhhhhhhhhh shhhhhhhhhhhhhhhhh shhhhhhhhhhhhhhhhhhhhh

Aristóteles inicia o capítulo I da Política voltando a uma possível origem da cidade. Para o filósofo, no princípio haveria apenas a relação entre o homem e a mulher, e a relação entre senhor e escravo. Ambas as relações seriam naturais e essenciais para a sobrevivência: a união entre o homem e a mulher, assim como nos outros animais, é considerada pelo autor instintiva e visa à manutenção da espécie, enquanto a relação entre o senhor e o escravo seria necessária à vida dos dois, visto que o senhor é propenso a prever trabalho e o escravo a prover trabalho, juntos ambos seriam capazes de garantir a sobrevivência mútua. Essas duas relações são o fundamento da *oikonomia* (tudo que se refere às regras da casa e da família).

A partir dessas relações econômicas (relações referentes à *oikonomia*), teria surgido o primeiro povoado visando a garantir as necessidades básicas dessa família. Esse povoado se une a outros povoados e torna-se uma comunidade, que atingirá um ponto de autossuficiência (autarquia) e não precisará de um rei. Sua estrutura será grande demais para seguir reproduzindo a organização do lar. Os homens que habitam essa comunidade serão capazes de administrá-la em conjunto e ela alcançará seu telos – porque para Aristóteles todas as coisas caminham para seu fim/ sua finalidade –, o que no caso dessa comunidade é se tornar uma pólis.

Na teoria política aristotélica, o homem enquanto habitante natural da pólis é, ele mesmo, um animal político. No entanto, ser um animal político vai além de ser simplesmente um habitante de um espaço geográfico. Do contrário, animais domésticos também poderiam ser considerados políticos – e esse não é o caso. O que lhe confere esse estatuto é o fato de o homem estar inserido na linguagem (*logos*). Os animais possuem voz (*phoné*) e são até capazes de exprimir prazer ou dor, mas – de acordo com Aristóteles – somente o homem é capaz de ir além da experiência corpórea e expressar sentimentos e pensamentos complexos. Como demonstra a seguinte passagem:

O homem é por natureza um animal político [...]. Como costumamos dizer, a natureza nada faz sem um propósito, e o homem é o único entre os animais que tem o dom da fala. Na verdade, a simples voz pode indicar a dor e o prazer, e outros animais a possuem (sua natureza foi desenvolvida somente até o ponto de ter Sensações do que é doloroso ou agradável e externá-las entre si), mas a fala tem a finalidade de indicar o conveniente e o nocivo, e portanto também o justo e o injusto. A característica específica do homem em comparação com os outros animais é que somente ele tem um sentimento do bem e do mal, do justo, do injusto e de outras qualidades. Morais e é a comunidade de seres com tal sentimento que constitui a família e a cidade. (ARISTÓTELES, 1985, p.15)

A mulher e o escravo, apesar de comungarem com a linguagem e habitarem a pólis, não possuíam função política dentro da cidade. Suas palavras não se configuravam em um discurso da ordem do *logos* e suas funções se restringiam ao lar. Elas eram, dentro da cidade, uma espécie de presente ausente. A distinção binária proposta por Aristóteles entre animais políticos e animais ruidosos não dá conta de encontrar um lugar para a mulher e o escravo. Ambos são excluídos da experiência do discurso político, do *logos* e da razão. Há ainda, na lista de humanos excluídos do *logos*, os estrangeiros. Devido à inteligibilidade da sua língua por parte dos homens

atenienses, seu discurso era reduzido a um blá-blá-blá (no grego antigo bar-bar-bar) – onomatopéia que deu origem ao substantivo “bárbaro”. Sua voz não era registrada como um discurso lógico. Como conclusão, vemos que apesar de Aristóteles utilizar o termo *ánthropos* (ser humano) para se referir ao animal político, o sentido de humanidade é restrito apenas ao homem ateniense. Não surpreende que sua recepção para o Brasil sempre tenha traduzido *ánthropos* como homem, estreitando ainda mais a relação entre o *logos* e um discurso masculino.

Juliana de Moraes Monteiro busca em seu artigo *Línguas selvagens não podem ser domadas: do problema filosófico para pensar uma linguagem feminina* – ainda não publicado – investigar de que forma se apresentaria um modo feminino de articular a linguagem. Ciente dessa cisão já marcada por Aristóteles, na qual a mulher está excluída do *logos*, a qual discurso pertenceria a sua palavra? Moraes Monteiro responde:

[Tamara] Kamenszain aposta que uma experiência masculina com a língua resvala na tentativa falida de participar de uma totalidade. [...] Para esclarecer esse aspecto, é justamente à psicanálise que a autora recorre. A experiência que postulamos nesse texto como feminina não é a invenção de uma língua nova, mas uma outra forma de lidar com a linguagem, capaz de fazer ruir a tradição metafísica ao inativar seus dispositivos do sentido, da efetividade e da totalidade do *logos* aristotélico. Essa outra língua, Lacan nomeou lalíngua, aquela que ‘fica antes, à frente de toda linguagem articulada’ (KAMENSZAIN, 2015, p. 45), mas também ‘uma não língua’ (KAMENSZAIN, 2015, p. 45), um saber fazer com a língua que nada tem a ver com os efeitos de significado ou com dizer-algo-sobre-algo, *legein ti katà tinós*, como na leitura aristotélica da formulação de Platão no Sofista. O que é possível fazer politicamente quando se exclui sujeitas falantes da faculdade do *logos*? (MORAES MONTEIRO, 2023)

A psicanálise se mostra uma aliada nessa investigação, pois – como afirma Lélia Gonzalez – encontra sua matéria-prima na lata de lixo da lógica. Mas, diferentemente do que pensa Aristóteles, para a psicanálise não há nada de natural no fato de o ser humano – inclusive o homem – falar. A experiência de entrar na linguagem acompanha a experiência humana desde o nascimento e é revivida a cada novo esforço por se comunicar. Mas ao mesmo tempo em que algo adentra [a linguagem] existe um resíduo que é deixado de fora desse jogo instaurado pelo *logos*. Enquanto a mulher e o escravo se situam em um ponto cego entre o animal ruidoso (aquele que só possui voz para expressar sensações corpóreas) e o animal eloquente (que participa do *logos* e exprime sentimentos e ideias complexas), sua voz só pode ser registrada enquanto um discurso da fratura. Moraes Monteiro pensa o discurso feminino entre a phoné e o *logos*, mas não se restringindo especificamente a nenhuma deles.

Uma fala feminina inclui o que a fala falo e logocentrada exclui. Opera através dos interstícios entre o fazer e não fazer sentido, significar e não significar. Fala, não apesar do ruído da linguagem, mas através dele e com ele. O laço entre uma fala feminina e uma consciência *mestiza* começa a se estreitar na medida em que ambas recusam a se dobrar ao princípio imperativo da não-contradição aristotélico e à lógica binarista. Moraes Monteiro explica de que forma esses princípios se articulam e se tornaram a forma hegemônica de operar na linguagem:

De acordo com a filósofa francesa Barbara Cassin, uma das narrativas possíveis acerca da metafísica ocidental diz respeito ao modo como a linguagem teria sido concebida em um eixo que conduz de Parmênides até Aristóteles. Segundo ela, Parmênides, em *Sobre a natureza*, teria fundado as bases da ontologia ao enunciar que "o ser é/ o não ser não é", postulando a diferença fundamental entre ser e não-ser que atravessou a história e a tradição do pensamento. Esse projeto teria sido consolidado quando Aristóteles, no livro *Gama da Metafísica*, formulou definitivamente sua concepção da significação: *legein ti, semainein ti*. Isto é, "dizer é significar". Segundo o filósofo, dizer é fazer com que algo assumo um único e irrevogável sentido, sendo essa a consequência lógica do que Aristóteles erige como a regra de ouro de sua teoria linguística, o princípio da não-contradição. (MORAES MONTEIRO, 2023)

Shhhhhhhhhhh shhhhhhhhhhhhhhhhhhhhhhh sh sh sh shhhhhhhhhhh ssssssssssssh

Gloria Anzaldúa relata no capítulo “Como domar uma língua selvagem” uma experiência com um dentista que, diante da incapacidade de mexer na boca de Anzaldúa enquanto ela não conseguia parar de mover a língua, exclama “Nós vamos ter que controlar a sua língua”. Essa frase opera tal como uma máquina do tempo e a leva de volta para a infância na escola, sendo punida por falar espanhol (esse bar-bar-bar) no recreio da escola – ao invés do inglês – ou sendo punida por querer corrigir a forma que a professora pronunciava seu nome. Tendo o dobro de "speech classes" [aulas de retórica], assim como outros chicanos e chicanas, para que perdessem o sotaque. Entre tantas outras situações onde quiseram controlar a sua língua, Anzaldúa também lista uma série de recriminações às mulheres que respondem de volta, não ouvem caladas ou perguntam demais. O dentista, essa figura masculina diante de Anzaldúa, encarna um patriarcado que sempre tentou controlar a língua das mulheres e, ao mesmo tempo, o colonizador que tenta privar outros povos de suas línguas próprias, “mas línguas selvagens não podem ser domadas, apenas cortadas” (ANZALDÚA, 1987, p. 54).

A resistência da língua de Anzaldúa – esse músculo inesperadamente forte – busca superar uma tradição de silêncio. Silenciamento por parte da língua do colonizador, pelos homens, pelo logocentrismo, e – no caso de Anzaldúa – soma-se a esse silenciamento o imperialismo. Esse senso de mutismo imposto encontra na boca de Gloria Anzaldúa o sentido de interseccionalidade: ela resiste enquanto mulher de cor, enquanto queer, enquanto chicana. A linguagem, nessa imagem, se apresenta como território de disputa numa encruzilhada de opressões. Ao longo do desenvolvimento do capítulo, Anzaldúa mapeia em que ponto essas opressões incidem começando pela dimensão masculina da linguagem:

A primeira vez que ouvi duas mulheres, uma porto-riquenha e uma cubana, dizerem a palavra “*nosostras*”, eu fiquei em choque. Eu não sabia que essa palavra existia. Chicanas usam *nosostras* independente se estamos entre homens ou mulheres. Nós temos nosso ser mulher roubado pelo plural masculino. Linguagem é um discurso masculino. (ANZALDÚA, 1987, p. 54)

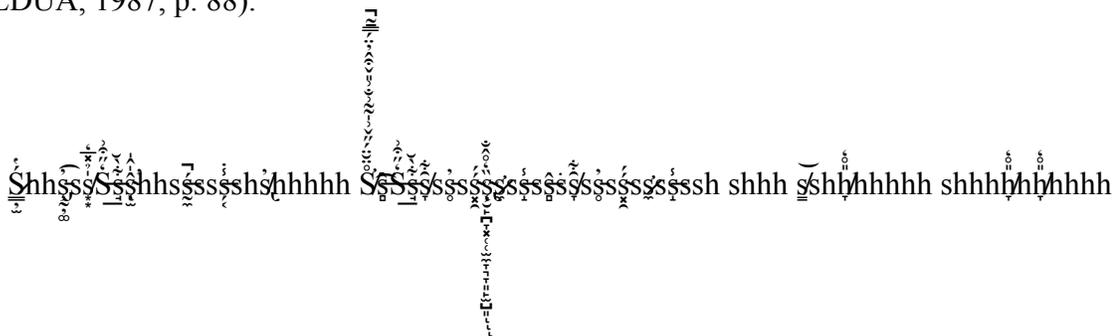
Assim como no exemplo de Anzaldúa, tanto no português quanto no pretuguês, somos obrigadas/os a escrever elegendo um gênero e na grande maioria das vezes esse gênero é o masculino. Quando fazemos uso do plural ou quando queremos assumir um tom de neutralidade na linguagem, é o gênero masculino que toma a cena. E pouco importa se o sujeito da frase são mil mulheres somadas a um único homem, o plural vai para o masculino. Para tentar burlar essa insuficiência da linguagem, algumas pessoas – como eu mesma utilizei agora – usam o recurso da barra a fim de contemplar todos os artigos de designação de gênero. O que essa barra não deixa de denunciar, no entanto, é quem são os sujeitos barrados da linguagem. E ainda que se altere a ordem – deixando o feminino antes e o masculino depois da barra –, trata-se apenas de uma medida paliativa que dá conta da palavra escrita, mas ainda se mostra insuficiente no domínio da palavra falada.

Lembro da experiência de ler o livro de Grada Kilomba em voz alta, durante meus grupos de estudos, e sofrer com todas as passagens em que essas barras apareciam, oferecendo um verdadeiro entrave na cadência da leitura. Trechos como [se puder, leia em voz alta]: “Além disso, escrever é um ato de descolonização no qual quem escreve se opõe a posições coloniais tornando-se a/o escritora/escritor ‘validada/o’ e ‘legitimada/o’ e, ao reinventar a si mesma/o, nomeia uma realidade que fora nomeada erroneamente ou sequer fora nomeada” (KILOMBA, 2020, p.28), dão o tom da dificuldade. Apesar de ser uma medida louvável, seus limites são

muito claros. E embora tenha eu nutrido um profundo incômodo com esse procedimento, na falta de alternativas melhores, ainda me vejo obrigada a negociar com ele.

A mesma barra está presente no título do livro de Anzaldúa. Penso que mais do que uma tradução da mesma palavra em duas línguas, *Borderlands/ La frontera* é a representação gráfica da ferida entre os E.U.A. e o México. No geral, os termos em espanhol ao longo do livro não têm a função de traduzir os termos em inglês. O espanhol, livre de quaisquer barras, flui pelo texto, de forma não padronizada, seja porque não existem os termos em inglês, seja porque soam melhor em espanhol ou mesmo sem nenhum motivo específico. Anzaldúa escreve como ela fala e fala como vive: “*Un lenguaje que corresponde a un modo de vivir*” (ANZALDÚA, 1987, p. 55).

Anzaldúa inscreve a *phoné* no *logos*. Cria um regime de indistinção entre um regime e outro. A linguagem de seu texto é feminina (na medida em que se livra do delírio totalizante do falo e opera a partir das lacunas no texto), *mestiza* (desafiando o princípio da não contradição aristotélico) e *chicana*. Como a frase de encerramento do subcapítulo “El día de la chicana” promete: “Aqui estamos, sem armas e de braços abertos, trazendo apenas nossa magia. Vamos tentar da nossa maneira, da maneira *mestiza*, da maneira *chicana*, da maneira da mulher” (ANZALDÚA, 1987, p. 88).



Jota Mombaça – artista interdisciplinar e pensadora apesar do Brasil –, em seu texto *Pode um cu mestiço falar?* (2015), parte da problemática de Grada Kilomba e concorda com ela ao afirmar que a questão sobre o lugar de fala não é se a/o subalterna/o pode ou não falar, como formulou Gayatri Spivak em seu célebre livro *Can the subaltern speak?*. Para as autoras, o problema é que a/o subalterna/o não poder ser ouvida/o ou lida/o. Da mesma forma que em Spivak, nesse “não poder” não se trata de um impedimento físico, mas de uma impossibilidade

de ordem política. Kilomba e Mombaça sublinham a revolução epistemológica e política que provocaria o deslocamento da atenção dos saberes dominantes para os saberes marginalizados.

Mombaça lembra de como o corpo trans, desde a escola, é excluído do local de aprendizado e isso prejudica sua inserção nos demais espaços verificados de produção de saber, como a universidade. Kilomba, por sua vez, observa a partir da própria experiência de que forma a exclusão da produção e participação negra nas universidades é sistematicamente boicotada através de atos de racismo estrutural que obstruem o acesso ao ensino, dificultam a permanência e provocam o apagamento da produção de negros e negras nesse espaço. Ambas as autoras chegam à conclusão de que, mesmo que uma pessoa negra e/ou trans consiga furar sua bolha-destino e chegue a formular sua obra nos termos do saber dominante, frequentemente este é ignorado e mantido fora das prateleiras das bibliotecas ou das ementas de disciplinas de todo modo.

Anzaldúa também relata ter tido dificuldades de se manter na vida acadêmica, dado o seu estilo elíptico e o conteúdo muito pessoal e subjetivo de seus escritos. A autora chicana teve seu doutorado interrompido duas vezes: a primeira por questões financeiras e pessoais, a segunda por complicações de saúde que encurtaram sua vida. Em nenhuma das duas, Anzaldúa abriu mão de escrever com o corpo dentro. Em *Borderlands/ La Frontera*, Anzaldúa convida as pessoas de cor a inscreverem suas histórias, se expressarem através da literatura e da arte, assim as pessoas brancas poderiam tomar conhecimento e reverem seus medos e ignorâncias. Nas palavras de Anzaldúa:

Muitas mulheres e homens de cor não querem ter nenhuma relação com pessoas brancas. Leva muito tempo e energia para explicar às mulheres brancas de classe média que não há problema em nós quereremos ter 'bens', nunca tendo tido móveis bons nos nossos chãos batidos, nem 'luxos' como máquinas de lavar. Muitas acreditam que os/as brancos/as devem ajudar seu povo a se livrar, primeiro, do ódio e do medo raciais. Eu, por mim, escolho usar minhas energias como mediadora. Acredito que precisamos permitir que os/as brancos/as sejam nossos aliados/as. Através de nossa literatura, arte, *corridos* e contos populares temos que compartilhar nossa história com elas/eles, para que, quando organizarem comitês para ajudar os *navajos* ou os agricultores chicanos ou *los nicaragüenses*, não rejeitem algumas pessoas por causa de seus medos e ignorância raciais. Elas/eles entenderão que não estão nos ajudando, mas seguindo a nossa liderança. Individualmente, mas também enquanto uma entidade racial, precisamos verbalizar nossas necessidades. (ANZALDÚA, 1987, p. 85)

No entanto, nesse ponto, é preciso fazer eco com as questões mobilizadas por Kilomba e se perguntar: Qual o conhecimento é reconhecido como conhecimento e qual não é? Quem estipula essas definições? Qual o conhecimento é considerado neutro, objetivo e universal? Qual é considerado subjetivo e particular? Quem é reconhecida/o como alguém que possui conhecimento e quem não é? E quem não sabe, não sabe por quê? Quem está no centro dessas produções acadêmicas e nos espaços de verificação de saber? E quem permanece fora, nas margens? É preciso fazer essas perguntas. Por que os estadunidenses não conhecem a história das populações de cor do seu país? Por que esse conhecimento tem tanta dificuldade de se inscrever academicamente? Por que não aprendemos em nossas escolas, aqui no Brasil, que falamos pretuguês? Por que filósofas como Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro não constam como um conhecimento obrigatório na formação do filósofo e filósofa brasileira?

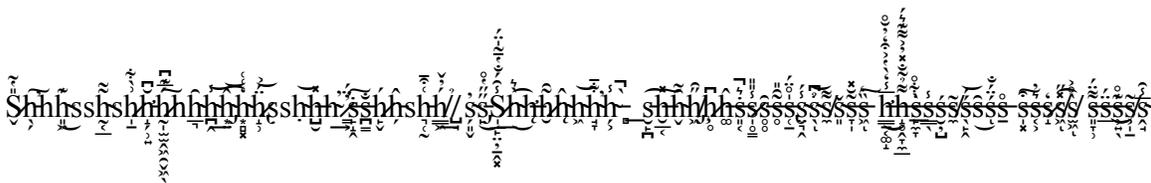
O que Mombaça e Kilomba observam é que não é como se essas vozes e produções (de pessoas de cor e/ou dissidentes de gênero) não existissem de fato. Elas estão reverberando fora desses espaços, mas não são ouvidas ou verificadas como saberes a serem registrados e divulgados. São meros ruídos epistemológicos a serem silenciados em prol da manutenção das vozes hegemônicas. Mombaça explica esse fenômeno o comparando com a concepção e dificuldade de assimilação do gênero *noise* na música:

A percepção auditiva que materializa nossa escuta é, portanto, o resultado do investimento de uma série de constructos tonais, a partir dos quais podemos acessar uma certa organização sonora socialmente instaurada, que, ao projetar um certo regime de audibilidade, des-realiza uma série de ruídos, representando-os como inaudíveis. A harmonia sobreposta silencia os sons sem inscrição, bem como as epistemologias dominantes operam em relação aos saberes subalternos. Em ambos os casos, trata-se de controlar o ruído e produzir uma escuta politicamente regulada. O ruído, apesar da harmonia arbitrária, manifesta-se, e ao fazê-lo, pode infectar o regime de audibilidade, desorganizando o “espectro sonoro” que conforma a escuta. “O *noise* não é música”, como escrevem Fabiane Borges e Hilan Bensusan (2008), mas “um deslocamento para fora das margens da história da música canônica; uma requebrada, uma saída do eixo”. Quiçá os saberes-ruído, subalternizados por regimes de verdade instaurados pelo cânone acadêmico-científico, não sejam legíveis como saberes, contudo os deslocamentos de que resultam atravessam infecciosamente as tonalidades do conhecimento, perturbando com estridências sem inscrição a escuta canônica. (MOMBAÇA, 2015)

Se no início o apagamento do ruído era consciente, agora esse gesto é automático e pode seguir operando de forma não-intencional. Assim como com o *noise*, temos que o silenciamento das epistemologias-ruídos se deu, pelo menos nas primeiras inscrições, como um ato intencional. Depois se naturaliza. Nos acostumamos a abafar, ignorar, não ouvir. Como um liquidificador

distante ou o rádio permanentemente ligado na casa do vizinho. Ou ainda: como o blá-blá-blá de uma língua estrangeira. Trata-se de uma mudança no regime de atenção. Como podemos estranhá-lo e produzir um novo regime que capte os espectros dissidentes? Quais são os efeitos que tal ruído produziria caso ouvido e como podemos ativar essa escuta?

Uma das veredas principais abertas pelo texto de Anzaldúa é se autorizar a falar mulher, enquanto mulher, e falar *mestizo*, enquanto mestiça, mas também autorizar que esses posicionamentos sejam compartilhados por sujeitos que não necessariamente sejam de fato mulheres ou mestiças. Contra todas as lógicas e assumindo todos os riscos de acolher a precariedade de um local de fala em eterno processo de (des)construção, Anzaldúa explora os liames da linguagem, ocupa fraturas, finca um pé em cada borda e produz os vislumbres para um novo mundo à luz de uma consciência das fronteiras que nos compõem, consciência da barra que sempre deixa algo para fora, consciência do resto que acompanha nossa fala, consciência da não-exclusão de nenhum desses elementos e processos, consciência *mestiza*.



Agora o ruído vai falar, e numa boa.

Eu me lembro de nomes. Lembro de isso ter acontecido pouco tempo após minha chegada no Paraná: eu estava no refeitório servindo meu almoço na minha bandeja quando a deixei acidentalmente correr na esteira até encostar na mão de um colega, Luís Felipe, que também estava se servindo. Minha mão esbarrou na dele e antes que eu pudesse me desculpar ele tirou a mão dele como se tivesse levado um choque e exclamou “não encosta em mim com essa pele suja!”. Foi a primeira vez que ouvi qualquer coisa parecida. Não tive reação. Veja bem, até meus nove anos – quando deixei o Rio – eu tinha passado todos esses anos da minha vida alheia à cor da minha pele, mas no Paraná descobri que tinha “cor de pele suja”. Minha mãe também fez as descobertas dela, mas diferentemente dela, eu não falava sobre isso.

Lembro do Whallyd passando materiais escolares no meu cabelo como quem limpa louça com bombril. Lembro dos meninos jogando minhas coisas na lixeira só pela graça de me ver revirando o lixo. Lembro da Isabelle e da Bruna falando coisas terríveis – bem racistas – e se divertindo com isso na sala da casa da Bruna (o que elas diziam? Eu não consigo me lembrar) e só pararam quando a avó da Bruna saiu da cozinha agredindo a Bruna com um pano de prato por estar sendo racista (lembro de ela dizer que não acreditava no que ouvia. Nem eu. Esqueci tudo). Lembro de estar na piscina do prédio e essa mulher mais velha, loira e bronzeada, me dizer que minha beleza era exótica e depois minha amiga perguntar “por que essa monga te achou exótica?”. O que haveria de exótico, aos olhos dela, em uma menina com traços tão ordinariamente desprestigiados como os meus? (Hoje em dia tenho dificuldade de dizer quem teve o comentário mais infeliz). Lembro dessa mesma amiga fazendo um desenho para mim, em uma conversa no falecido MSN, me chamando de Anne Carvão e exagerando meus traços. Lembro de um menino na escola fechar a minha canela conectando seu dedo indicador com seu polegar e depois dizer “meu pai falou que quem tem a canela fina é porque o avô andava preso em corrente.”

Lembro de todos esses dedos em riste apontando e dizendo “negra, negra, negra, negra” até que um dia, já de volta ao Rio de Janeiro aos 14 anos, eu vou à praia com a família de uma amiga, estávamos sob o sol de 12h, e a mãe dela me diz: “Vem para a sombra, Anne, você é muito branquinha para pegar esse sol.”. Eu? Branquinha? Assim como a mãe de um ex-namorado constatou: “Por foto você não parecia tão branquinha!”. Desde então foram sempre dedos me jogando para um lado ou para o outro nessa escala binária de cor na qual ou se é negro ou se é branco. “Sua gengiva é rosa. Negro tem gengiva roxa”. “Eu sei dizer se uma mulher é negra ou não pela cor do mamilo”. “Você tem sorte de não puxar o nariz de orelha à orelha da sua avó”. “Se você alisasse o cabelo, ninguém saberia que tu tem pé na África”. “Diastema é coisa de negro”. “Amiga, se essa mulher é negra, a gente também é!”. “Tá. Você não se considera branca. Mas você já sofreu racismo?”. “You’re brown”. “Não me interessa se a sua avó era negra, você não é”. “Se você me disser que é negra, eu acredito”. “Só negros de pé. Brancos sentados. Anne, senta”. “Estamos procurando para esse *casting* uma patinadora jovem, negra e acreditamos que você se encaixa no perfil”. “Olha, conversamos com o diretor e ele não te achou negra o suficiente para participar. Estamos procurando um perfil mais retinto”. “Você é

ambígua”. “Você tem inveja do meu nariz europeu”. “Transição capilar não é transição racial”. “Você é marronzinha”. “Para mim, você é branca”.

Me perco nessas memórias. Toda uma vida marcada por esse não-lugar racial, por esperar que alguém venha de fora e me diga o que está vendo. Incapazes de fazer uma leitura total, sempre observo as pessoas apegadas a objetos muito parciais do meu corpo. Biologismos rasos que só me provam como os dispositivos de racialidade operam de forma arbitrária, dependendo da vivência e do olhar de cada um. Me dissecam ao vivo, elegendo partes para sublinhar, partes para deixar de lado... Desde muito cedo, entendi que mesmo raça – supostamente um fato objetivo – carregava consigo uma leitura muito subjetiva no meu caso. Houve épocas da minha vida em que torcia para ser lida como branca. Mesmo com todas essas experiências no Paraná, me declarava branca até os 23 anos. Uma vez, um amigo me disse: “No Brasil, se é branco *by default*. Tá na dúvida? Fala que é branca e não complica”. Mas era preciso ignorar memórias e experiências muito sensíveis para poder sustentar essa declaração. Houve outras épocas em que testava a recepção do meu interlocutor me apresentando como parda, caso perguntado. Mas pardo virou nome de papel e depois sinônimo de negro. Eu nunca me identifiquei como negra, também seria preciso ignorar uma série de privilégios e experiências muito sensíveis para sustentar essa declaração. Houve épocas do “não-branca”, mas se afirmar através de uma negação parecia tão ruim... Até que entrei em contato com o texto de Anzaldúa e não pude conter o êxtase em me identificar com suas palavras, me identificar como “mestiza”, mas não sem lembrar também dos problemas de se identificar como “mestiça”. E o que restou, depois de tantas tentativas de me apegar a uma identidade racial, foi a pergunta: qual o lugar do cu mestiço nos debates raciais no Brasil?

Uma vez que o conceito de “lugar de fala” parece ter sido cunhado em território nacional, o psicanalista Pedro Ambra busca entender, em seu artigo *O lugar e a fala: A psicanálise contra o racismo em Lélia Gonzalez*, de que forma ocorreu a articulação entre “lugar” e “fala” no contexto brasileiro. Ambra rastreia a primeira ocorrência do termo em textos acadêmicos – infelizmente um falso cognato –, para em seguida localizar sua articuladora de maior fôlego e, então, finalizar sua exposição propondo uma nova articulação entre “lugar” e “fala” a partir de um diálogo com Lélia Gonzalez. Lendo Djamila Ribeiro, uma das maiores referências no assunto

atualmente, Ambra entende que o sentido do conceito de lugar de fala tem caminhado para o seguinte uso:

O lugar social predetermina não só a fala, mas também o sistema de reconhecimento do que é falado. Daí a importância de pessoas de grupos minorizados assumirem lugares nos quais suas falas e vivências possam ser reconhecidas e, assim, ampliar o espectro epistêmico do que pode e do que não pode ser falado e ouvido. A fala seria, nesse caso, positiva e inclusiva, na medida em que teria em seu horizonte dar visibilidade a experiências expulsas do pacto social patriarcal e racista. Ela atuaria aqui como forma de romper o silêncio e mostrar as verdades dos sujeitos encobertas pela dominação. Trata-se de uma fala cujo motor é a explicitação de uma identidade positiva e na qual o agente (politizado) tem consciência de seu lugar (racializado e generificado) e usa a fala para dar testemunho das opressões e sofrimentos que seriam invisibilizados pela fala da cultura dominante – branca e machista. Sua aposta transformativa parece apontar para uma coincidência entre lugar, identidade e fala, que, política e conceitualmente, deveriam, portanto, convergir. (AMBRA, 2019, p. 88)

Nessa concepção de lugar de fala, grupos minoritários redistribuem o regime de violências e calam as vozes hegemônicas a fim de produzir um espaço para denunciarem suas opressões, produzir espaços dentro dos locais de produção de saber, espaços na mídia, no protagonismo de suas lutas, etc. Seus discursos são lógicos e oferecem um retrato fiel de sua realidade. Mas o que Ambra parece colocar sob suspeita é se necessariamente o sujeito possui um senso de identidade tão bem acabado – e é tão autoconsciente assim dele – a ponto de ser capaz de produzir um retrato fiel desse lugar de onde se fala.

Antes de avançar para a segunda parte de seu artigo, na qual Ambra propõe sua nova articulação, penso que seria interessante trazer ainda uma outra referência nesse debate e nos deter um pouquinho mais no conceito de lugar de fala. Jota Mombaça, em seu texto *Notas estratégicas quanto aos usos políticos do conceito de lugar de fala*, propõe 6 tópicos que refletem sobre as implicações do lugar de fala enquanto uma ferramenta de estratégia política. Destaco aqui um ponto importante:

No limite, o que vem sendo desautorizado pelos ativismos do lugar de fala é um certo modo privilegiado de enunciar verdade, uma forma particularizada pelos privilégios epistêmicos da branquitude e da cisgeneridade de se comunicar e de estabelecer regimes de inteligibilidade, falabilidade e escuta política. Não é que brancos não possam falar de racismo, ou as pessoas cis não possam falar de transfobia, é que elas não poderão falar como pessoas cis brancas: isto é, como sujeitos construídos conforme uma matriz de produção de subjetividade que sanciona a ignorância, sacraliza o direito à fala, secundariza o trabalho da escuta e naturaliza a própria autoridade. Isso significa também o fato paradoxal de que eles não poderão falar como se não fossem cis e brancos, isto é: apagando as marcas da própria racialidade e conformidade de gênero,

a fim de agir como se os privilégios da branquitude e da cisgeneridade não fossem coextensivos aos sistemas de opressão das vidas e vozes não brancas e trans. (MOMBAÇA, 2017)

Além da já mencionada redistribuição da palavra, calando alguns sujeitos para que se possam ouvir vozes dissidentes, o lugar de fala também busca redistribuir as marcações. Não são só as pessoas de cor que possuem cor, branco também é cor. Hétero também é sexualidade, masculino também é um gênero, etc. O lugar de fala se situa numa linha tênue entre uma marcação que vem de fora e um lugar identificado pelo próprio sujeito que fala. Não basta, apenas, a autoconsciência do sujeito. É preciso que haja um reconhecimento mútuo entre esse lugar apresentado pelo sujeito e a verificação do Outro.

Por exemplo, no meu caso, por mais supostamente autoconsciente que eu seja, não basta eu me identificar com determinado grupo racial para garantir que esse seja o meu lugar de fala. É preciso que a comunidade com a qual eu dialogo respeite e verifique meus marcadores para que eu possa estabelecer minha fala dentro desse lugar. O que é possível observar, em muitos casos, é que existe uma defasagem entre o marcador e a autopercepção do indivíduo. Nesse sentido, o indivíduo ou se apoia nessa identidade e nesse lugar precário de fala, ambos facilmente questionáveis, ou se fecha em cripta e se blinda contra qualquer ameaça ao seu delírio de totalidade. O primeiro remetendo à figura que se mantém à espreita no limite entre o estranho e o familiar, descrita por Rolnik, e o segundo como a figura micropoliticamente reativa. De qualquer forma, ambas encontram a raiz de seu desconforto no problema deflagrado pelo texto de Anzaldúa: as categorias são estreitas, binárias, e não dão conta de contemplar a complexidade de agenciamentos e narrativas que compõem o Eu. Para afirmar uma identidade, é preciso fazer um recorte – consciente ou não – a fim de performar uma completude. É justamente a partir dessa problemática do “resto” que Ambra retoma os textos de Gonzalez e propõe uma nova articulação entre os termos “lugar” e “fala”, resumida nos dois parágrafos a seguir:

Fala essa que não é a afirmação positiva de um eu consciente de si e de seu lugar. Ao contrário, para a autora, na verdadeira fala quem fala é o lixo que nos habita, as contradições que a lógica quer jogar para baixo do tapete. Falar, aqui, não é denunciar a existência de lugares, mas dissolver qualquer cartografia preexistente e esvaziar as certezas de seu cartógrafo. A consequência de falar é criar lugares novos e imprevistos e não dar visibilidade às hipóteses que se tinha de partida. E é exatamente a isso que Gonzalez se propõe e, a meu ver, realiza. (AMBRA, 2019, p. 90)

Mas esse ato subversivo de fala funda-se na premissa de que o sujeito não precede a fala, mas tem suas contradições denunciadas por ela. Falar, para Gonzalez e Miller, é “Dizer mais do que sabe, não saber o que diz, dizer outra coisa que não o que se diz, falar para não dizer nada” (MILLER apud GONZALEZ, 1984, p. 225). Eis a única positividade possível da fala, que é anti-identitária por definição. E é a partir daí que temos que interpretar a tomada de palavra de Gonzalez, pois, caso contrário, o falar seria compreendido como sinônimo de comunicação, troca, empoderamento e toda uma série de noções extremamente alheias à subversão aqui posta em jogo. (AMBRA, 2019, p. 97)

O falar, para Ambra, é o que possibilita escutar aquilo que não se diz. Justamente o que falhou em se comunicar e/ou restou do delírio de totalidade. Na formulação do psicanalista, é esse resto que produz o sujeito. Não o contrário. A questão que surge a partir desse giro copernicano – e encerra o artigo de Ambra – é: como fazer o lixo falar mais alto que a lógica dominante? Não esse lixo enquanto metáfora para uma identidade marcada como subalterna, mas esse lixo lógico discursivo.

De onde vem esse desejo de produzir para si um Eu-total fantasia que seria capaz de dar conta de amarrar todas essas experiências disparatadas que chamamos de sujeito? O que temos notado é que há um impulso de produzir uma identidade para si para que se possa entrar na arena política e reivindicar seu espaço de fala. Foi o desejo de amarrar a minha que desencadeou toda essa pesquisa em primeiro lugar. É certo que, como Mombaça observa,

O modo como essa categoria [de lugar de fala] entrou na nossa vida acadêmica e política acabou por refazer os mecanismos de hipervisibilização da experiência subalterna, criando um lastro para que a posição de politicamente oprimido fosse, enfim, narrável como uma forma de conhecimento. O problema fundamental disso é que, por meio dos saberes situados, aprendemos a falar de como o mundo nos fode, de como as relações de poder nos precarizam, mas não abrimos a possibilidade de situar-nos também em nossos privilégios, em nossos modos de estender a duração da ruína que é este mundo. (MOMBAÇA, 2017)

Mas ainda que se produzisse essa autocrítica e assumisse os privilégios deixados de fora desse discurso, esse ainda não seria o “resto” ao qual Ambra se refere. Enquanto o privilégio ainda está no meu campo de vista – possível de ser alcançado com a língua – o aqui resto é uma fronteira que se estende ao largo vale do desconhecido, para além de qualquer história ou experiência que eu possa rastrear a priori.

CONCLUSÃO

I-

O que torna um projeto/ uma obra/ uma proposta decolonial?

Não é o suficiente ter autoras e autores racializados na bibliografia

Não é o suficiente ser feita no sul global

Não é o suficiente reivindicar a decolonização

Não é o suficiente que o autor ou a autora seja uma pessoa de cor

Não é o suficiente criticar a Europa ou o ocidente

Não é o suficiente ter como conteúdo críticas à colonização

Decolonização é método.

Estrutura.

É forma.

É meio.

É fuga.

Como caminho.

II-

Como pensar e produzir um mundo que comporte muitos mundos?

Como vimos a partir do diagnóstico de Rolnik, o regime capitalista se sustenta através da captura de subjetividades, sendo, inclusive, capaz de se apropriar de gestos de insurreição contra ele e fazer com que esses gestos operem segundo seus desígnios. O capitalismo se estrutura como um regime homogeneizante que suplanta qualquer emergência de mundos que desafiem sua hegemonia. É responsável por definir identidades, disputas político-ideológicas, trânsitos econômicos e conferir status a determinados agentes que se veem diretamente interessados na manutenção dessa organização de mundo. Rolnik também avalia como mesmo os agentes prejudicados por essa estrutura lutam por sua perpetuação, pois compartilham de um regime inconsciente colonial-capitalístico que não lhes permite ver outros mundos que se acenam como possíveis e, dessa forma, seguem reproduzindo os padrões da estrutura falida.

Parte dessa dissertação tem como objetivo ativar a imaginação política a fim de conspirar com outras organizações possíveis além da atual forma colonial-capitalística. O tom de manifesto parecia se adequar perfeitamente à proposta de chamamento. Se entendermos um manifesto

como um texto de caráter convocatório que busca, por meio da persuasão, evidenciar uma questão e/ ou denunciar um problema político, para a partir de sua declaração pública incitar um grupo ou comunidade a agir em determinada direção, então podemos afirmar que tanto o texto *Despatriarcalización: Una respuesta categórica del feminismo comunitario (descolonizando la vida)*, de Julieta Paredes, como o texto *Por um feminismo afro-latino-americano* (1988), de Lélia Gonzalez, e o livro *Borderlands/ La Frontera*, de Gloria Anzaldúa, se caracterizam como manifestos. Tal afirmação se verifica pois são nesses textos que Gonzalez, assim como Paredes e Anzaldúa, irão respectivamente expor a situação das mulheres, sobretudo as racializadas, de seus respectivos países apostando que tal condição não se restringe aos seus cenários em particular, mas compartilham elementos em comum e, uma vez apresentados tais elementos, as três autoras trazem propostas de intervenções a partir do feminismo.

É justamente devido à complexidade e composição heterogênea do feminismo interseccional, proposto pelas autoras, que se tem muito a avançar. Enquanto movimento macro e micropolítico, um feminismo interseccional – ou ainda mestizo – tem muito a contribuir com as demais lutas quando se permite o exercício de autocrítica e de compor com as arestas inerentes aos diferentes grupos de dentro do movimento. Nesse sentido, ambas as autoras nos oferecem ferramentas suficientes para seguirmos alargando nosso repertório de palavras, denunciando todo e qualquer tipo de opressão até mesmo dentro de nossos coletivos militantes e revendo nossos posicionamentos dentro das dinâmicas relacionais. Dessa forma, em seus projetos, a dimensão criadora do feminismo é potencializada no sentido de construir as pontes para um outro mundo possível.

Em uma entrevista, Paredes afirma: “Para nós [feministas comunitárias], o relacionamento com o povo é essencial, mesmo que ele seja sexista [...]. Nós não dizemos que eles não são responsáveis pelo que fazem. Não, não, não. Nós também somos fruto de uma sociedade racista e machista, mas não queremos ser machistas e racistas. Trabalhamos todos os dias para não ser. Então eles também podem trabalhar.”⁹ Esse comentário de Paredes dá o tom da comunidade porvir que sua proposta de feminismo comunitário prospecta. Uma comunidade que busca criar pontes para além dos nichos de opressões compartilhadas que unem grupos em torno de uma identidade específica.

⁹ PAREDES, Julieta. *Temos que construir a utopia no dia-a-dia*. Disponível em: apublica.org/2020/05/temos-que-construir-a-utopia-no-dia-a-dia-diz-a-boliviana-julieta-paredes/. 2020.

Como criar comunidades que não se formem a partir de ciclos de opressão? O que resta quando essa opressão que nos organiza inicialmente é dissolvida? Como criar alianças para além dessas identidades “oprimidos x opressores”? O que os chamamentos das três autoras buscam é revitalizar o movimento feminista, apontando para outro feminismo possível: um feminismo que tenha em seu horizonte a construção de uma comunidade livre da exploração dos corpos marcados como subalternos pela subjetividade dominante, não a partir da exclusão de opressores e compactadores do projeto colonial-capitalístico, mas a partir de um diálogo e conversão desses para que também com eles seja possível criar um comum. Lendo Rancière, a crítica de arte Marisa Flório Cesar explica o comum da seguinte forma:

Uma comunidade política é, para Rancière, sempre reconfiguração, deslocamento no interior de um comum para colocar ali o que não era comum. É diferença reivindicada no interior de uma “figura de comunidade”, subjetivação imprópria que a redesenha, desfazendo-a, porque tal experiência nova e incomum não poderia ser incluída nas partilhas existentes sem estilhaçar os códigos de inclusão e os modos de visibilidade que as regulavam. O comum não aparece nas representações substanciais, mas nas fraturas, nas aberturas de novos mundos que surgem de desregramentos e das redistribuições dos lugares e das temporalidades, dos corpos que reivindicam ocupar outros lugares e ritmos diferentes daqueles que lhes eram demarcados. O comum surge nos interstícios de um tecido de dissensos, quando novas figuras do sentir, do fazer e do pensar, novas relações entre elas e novas formas de visibilidade dessa rearticulação são demandadas e engendram novas formas de subjetivação. A política é assim o estabelecimento de relações inéditas entre as significações, as significações e os corpos, os corpos e seus modos de enunciação, lugares e destinações. (CESAR, 2007, p. 21)

Para que essas articulações inéditas entre lugares de enunciação e abertura de fraturas possam ocorrer, acredito que seja preciso atravessar fronteiras que nos separam macro, mas sobretudo, micropoliticamente. Esse trabalho micropolítico é realizado por Paredes ao se lançar no exercício pedagógico que é dialogar e conscientizar sua comunidade, ou por Kilomba através de suas palestras performances, por exemplo. Em última instância, trata-se de perseguir uma forma de encontrar um acesso privilegiado ao inconsciente, matriz da insurreição micropolítica. O que envolve, portanto, um exercício constante que se deflagra entre pequenos grupos ou coletivos, mas que não deve se restringir à esfera micropolítica, uma vez que é no nível macropolítico que a cultura que permite nossa exploração se assenta.

É por isso que, apesar de ter adentrado a produção de Anzaldúa com muito entusiasmo e me encantado profundamente por sua proposta de consciência *mestiza*, tenho me interessado mais por uma re colocação de seu conceito em termos de inconsciente. Um inconsciente *mestizo*

que, ao conquistar espaço para se expressar em seus próprios termos – com seus atributos da não exclusão não-contradição –, poderia nos oferecer um vislumbre para uma outra forma de nos entendermos enquanto sujeitos, sujeitos-restos, sujeitos-*mestizos*, sujeito-contraditórios, sujeitos sempre em vias de se construírem e se surpreenderem com o que há por vir. Não sujeitos engessados nas ficções que nos organizam e nos engessam socialmente em torno de identidades-opressões.

A abertura para que esse inconsciente *mestizo* se expresse em toda a sua potência passaria por um acolhimento das partes rejeitadas, recalçadas e/ou projetadas para fora de si. No caso do Brasil, como vimos com Gonzalez, essa dimensão é amefricana. É evidente, para a escuta psicanalista de Gonzalez, como essa dimensão se expressa através daquilo que não se diz intencionalmente, aquilo que não se quer escutar. Mas está aí e é tão fundador desse inconsciente coletivo brasileiro quanto a dimensão colonial. É esse inconsciente *mestizo* que me interessa desenvolver e aprofundar em uma futura pesquisa de doutorado.

III-

Para além do material aqui reunido, esses últimos dois anos de pesquisa também resultaram na produção da tradução do texto *Despatriarcalización: Una respuesta categórica del feminismo comunitario (descolonizando la vida)* de Julieta Paredes, publicada na coluna “Novo Mundo” no site da editora Sobinfluencia¹⁰. Os trechos presentes nesta dissertação retirados dos textos *La modernidad de lo barroco*, de Bolívar Echeverría, *Hijos de la madre chingada or New Mestiza: Paz and Anzaldúa*, de Danielle Lamb e todos os trechos dos textos de Anzaldúa presente no livro *Borderlands/ La Frontera*, com exceção do capítulo 7 (*La conciencia de la mestiza/ Towards a new consciousness*) foram traduzidos por mim. A exceção do capítulo 7 se deve ao fato de este ter sido traduzido na edição do livro *Pensamento Feminista*.

Para além das traduções, me envolvi na criação de um grupo de estudos em *Epistemologias Feministas*, o primeiro grupo de estudos dedicado à leitura de pensadoras dentro do departamento de filosofia da UFF. Eventualmente o grupo se desenvolveu no desejo de criar um coletivo, um grupo que pudesse atuar para além do campus universitário. E quem melhor do

¹⁰ Dividido em duas partes e disponível através dos links:

I: <https://www.sobinfluencia.com/post/despatriarcaliza%C3%A7%C3%A3o-uma-resposta-categ%C3%B3rica-do-feminismo-comunit%C3%A1rio-1>

II: <https://www.sobinfluencia.com/post/despatriarcaliza%C3%A7%C3%A3o-uma-resposta-categ%C3%B3rica-do-feminismo-comunit%C3%A1rio>

que Gloria Anzaldúa para batizar nosso coletivo? Me reuni com as colegas Bruna Testi e Larissa Monteiro, ambas atravessadas pela questão do não-lugar racial e pelo desejo de se debruçar sobre o pensamento feminista, e fundamos o COGA.lab (Coletivo Gloria Anzaldúa - Laboratório de Práticas Mestizas) junto a uma quarta integrante, Isabelle Nunes, que se juntou ao grupo em um segundo momento.

O grupo se reuniu em torno de ciclos mensais nos quais elegemos textos de autoras feministas para nortear nossos debates acerca de algum tema. O que começou como uma espécie de grupo identitário – nós, mulheres sem lugar racial definido – foi dando lugar a práticas de invenções de comunidades heterogêneas. Por conta da pandemia, o grupo se reunia online durante o ano de 2021 e recebia pessoas de dentro e de fora do Estado do RJ, pessoas com e sem formação acadêmica, oriundas das mais diversas raças, gêneros e classes. Não éramos apenas mulheres sudestinas estudando feminismo. Nos tornamos pontes cada uma respectivamente para o mundo da outra. A *mestiza* deixou de ser apenas uma identidade a ser perseguida e se tornou uma forma de fazer epistemologia. Tenho me interessado mais por uma epistemologia *mestiza* do que pensar em termos de consciência. A *mestiza* enquanto uma forma aberta de agenciar categorias e marcadores.

O pensamento feminista é uma abordagem transdisciplinar e um modo de pensar toda e qualquer questão levando em consideração um recorte de gênero. Filosofia, economia, psicologia, sociologia, são só alguns exemplos de áreas que podem servir de campo de atuação para o pensamento feminista. Penso que uma epistemologia *mestiza* é uma forma de análise que leva todos esses marcadores em consideração ao enquadrar uma matéria, sempre escrevendo com o corpo dentro sem esquecer de que forma esses marcadores nos conformam para, em um segundo momento, apostar que esse conhecimento se sustenta para além das categorias que este contempla. Um saber que parte de uma situação, muitas vezes pessoal (auto-histórica, uma escrevivência), mas que encontra reverberação e diálogo com diferentes grupos e disciplinas dado seu caráter aberto e a capacidade para questionar todos esses marcadores sem, no entanto, dissolver sua contribuição.

O COGA.lab contribuiu significativamente com as leituras e pensamentos expostos ao longo desta dissertação. Atualmente o grupo enfrenta um período de inatividade, mas torço para seu retorno e a perpetuação de seus encontros. Agradeço a todas e todos que partilharam desse percurso comigo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMBRA, Pedro. *O lugar e a fala: A psicanálise contra o racismo em Lélia Gonzalez*. Sig: revista de psicanálise / Sigmund Freud Associação Psicanalítica. - Vol. 8, n. 14 (jan./jun.2019). - Porto Alegre: Sigmund Freud Associação Psicanalítica.

ANZALDÚA, Gloria. “Bearing Witness: Their Eyes Anticipate the Healing” In.: *The Gloria Anzaldua Reader*; organização: Ana Louise Keating. Durham and London: DUKE UNIVERSITY PRESS, 2009.

_____. *Borderlands/ La frontera – the new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Book Company, 1987.

_____. *Interviews*. Ed. Ana Louise Keating. New York: Routledge, 2000.

_____. “La conciencia de la mestiza/ Rumor a uma nova consciência”. In: *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*; organização: Heloisa Buarque de Hollanda. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019.

_____. “Falando em línguas: carta para a mulher escritora do terceiro mundo”. In: *A vulva é uma ferida aberta e outros ensaios*. Rio de Janeiro: A Bolha Editora, 2021.

_____. “Sobre o processo de escrever *Borderlands/ La frontera*”. In: *A vulva é uma ferida aberta e outros ensaios*. Rio de Janeiro: A Bolha Editora, 2021.

ARISTÓTELES. *A política*. Tradução: Mário da Gama Kury. 2º ed. Brasília: Editora Fundação Universidade de Brasília, 1985.

CESAR, Marisa Flório. *Como se existisse a humanidade*. Arte & Ensaio (UFRJ), Rio de Janeiro, v. 1, p. 16-25, 2007.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. Tradução: Heci Regina Candiani. - 1º ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

ECHEVERRÍA, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. Cidade do México: Ediciones Era, 1998.

EVARISTO, Conceição. *A escrevivência serve também para as pessoas pensarem*. 9 de novembro de 2015. Disponível em:

<https://www.itausocial.org.br/noticias/conceicao-evaristo-a-escrevivencia-serve-tambem-para-as- pessoas-pensarem/>

FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FREIRE, Máira Samara de Lima. *Do silenciamento ao (re)conhecimento: quando a fala se transborda na escrita*. Cadernos de Campo (São Paulo, online) – vol. 29, n.1 – p.268-277 – USP, 2020.

FREUD, Sigmund. *OBRAS COMPLETAS VOLUME 12 – INTRODUÇÃO AO NARCISISMO, ENSAIOS DE METAPSICOLOGIA E OUTROS TEXTOS (1914-1916)*; tradução e notas Paulo César de Souza - São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. *A negação*; Tradução: Marilene Carone. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

GONZALEZ, Lélia. “Por um feminismo afro-latino-americano (1988)”. In: *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios e diálogos*; organização: Flavia Rios e Márcia Lima. - 1º ed - Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

_____. “A categoria político cultural de amefricanidade (1988)”. In: *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios e diálogos*; organização: Flavia Rios e Márcia Lima. - 1º ed - Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

_____. “Racismo e sexismo na cultura brasileira (1984)”. In: *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios e diálogos*; organização: Flavia Rios e Márcia Lima. - 1º ed - Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolíticas: cartografias do desejo*. Petrópolis: Editora Vozes, 1986.

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

_____. “Prefácio” in *Pele Negra, Máscaras Brancas*. FANON, Frantz. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

LAMB, Danielle. “*Hijos de la madre chingada*” or *New Mestiza: Paz and Anzaldúa*. Rupkatha Journal on Interdisciplinary Studies in Humanities (ISSN 0975-2935), Vol 2, No 3, 2010.

LIMA COSTA, Claudia de; ÁVILA, Eliana. *Gloria Anzaldúa, a consciência mestiça e o "feminismo da diferença"*. Revista Estudos Feministas – REF. Brasil, v. 13 n. 3 (2005)

MOMBAÇA, Jota. *Pode um cu mestiço falar?*. Janeiro de 2015. Disponível em: <https://medium.com/@jotamombaca/pode-um-cu-mestico-falar-e915ed9c61ee>.

_____. *Notas estratégicas quanto aos usos políticos do conceito de lugar de fala*. Julho de 2017. Disponível em:

<https://www.buala.org/pt/corpo/notas-estrategicas-quanto-aos-usos-politicos-do-conceito-de-lugar-de-fala>

MORAES MONTEIRO, Juliana; GRUMAN, Paula. “Entre o pretuguês e o falar mulheres: diálogos sobre o inconsciente como materno em Lélia Gonzalez e Luce Irigaray” in *A revolução do pensamento feminino: marcas da esperança*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2022.

_____. *Línguas selvagens não podem ser domadas: do problema filosófico para pensar uma linguagem feminina* (2023). No prelo.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. *Textos e narração de Ori*. Transcrição (mimeo), 1989.

PAREDES, Julieta. *Despatriarcalización: Una respuesta categórica del feminismo comunitario (descolonizando la vida)*. Bolivian Studies Journal /Revista de Estudios Bolivianos. Bolívia, vol. 21, 2015.

PAZ, Octavio. *The Labyrinth of Solitude*. New York: Grove Press, 1961.

PRECIADO, Paul B. “La izquierda bajo la piel” prefácio in *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

_____. *Testo Junkie: Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

ROLNIK, Suely. *Cartografia Sentimental - Transformações contemporâneas do desejo - 2º Edição*, Porto Alegre: Sulina; Editora da UFRGS, 2016.

_____. *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

ROSA, João Guimarães. “A terceira margem do rio”. In: _____. *Ficção completa: volume II*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994, p. 409-413.

SANTOS, Maria do Carmo Rebouças da Cruz Ferreira. *Lélia Gonzalez: a amefricanidade como contributo para a construção de uma nova epistemologia*. Revista Espaço Acadêmico – n. 225 – ISSN: 1519.6186 – nov./ dez. 2020.

TRUTH, Sojourner. “Eu não sou uma mulher?” In: *Eu não sou uma mulher? E outros discursos*; organização: Jaqueline Gomes de Jesus. Belo Horizonte: Nandyala, 2019.