

A interpelação do indivíduo em sujeito ou a gramática do sujeito: identidades, desejo e racismo em Judith Butler, Lélia Gonzalez e Grada Kilomba

THE INTERPELLATION OF THE INDIVIDUAL INTO A SUBJECT OR THE GRAMMAR OF THE SUBJECT: IDENTITIES, DESIRE, AND RACISM IN JUDITH BUTLER, LÉLIA GONZALEZ AND GRADA KILOMBA

Ana Caroline Amorim Oliveira*

Amanda Gomes Pereira**

Marcelo Henrique Gonçalves de Miranda***

RESUMO

Este ensaio tem como objetivo refletir a interpelação do indivíduo em sujeito (identidades ou identificações). Esse processo se materializa estruturalmente por meio de inteligibilidade em pares dicotômicos excludentes e hierarquizados. Nesse caminho, inicialmente, o foco recaiu em uma releitura da teoria da interpelação de Althusser por Judith Butler. Após abordar a constituição dos processos identitários de forma ampla, assumindo a perspectiva pós-estruturalista em que há a desconstrução da ontologia das identidades como essencialistas e naturais, a atenção se deteve na relação entre desejo e racismo presente no pensamento de autoras feministas negras. Nesse caminho, teve-se como eixo central a resposta de que forma o desejo e o racismo se entrelaçam na construção da subjetividade feminina negra. Lélia Gonzalez possui como tese que o racismo é a neurose cultural brasileira que é uma consequência da negação do racismo no país. O desejo negado pelos corpos *negras/os***** compõe tal negação, bem como, a culpa da branquitude. O próximo ponto destacou Grada Kilomba, que por sua vez, destaca a linguagem como crucial no processo de produção de discursos da branquitude, acerca da negritude – principalmente no que tange a língua portuguesa –, destacando, assim, as violências reproduzidas nas experiências cotidianas de mulheres inseridas em contextos afrodiáspóricos.

PALAVRAS-CHAVE: Interpelação; Identidade; Desejo; Racismo.

ABSTRACT

This essay aims to reflect the individual's interpellation in subject (identities or identifications). This process materializes structurally through intelligibility in exclusive and hierarchical dichotomous pairs. In this way, initially, the focus was on a reinterpretation of Althusser's theory of interpellation by Judith Butler. After approaching the constitution of identity processes in a broad way, assuming the post-structuralist perspective in which there is a deconstruction of the ontology of identities as essential and natural, attention was focused on the relationship between desire and racism present in the thinking of black feminist authors. Along this path, the answer was how the desire and racism intertwine in the construction of black female subjectivity. Lélia Gonzalez has as a thesis that racism is the Brazilian cultural neurosis that is a consequence of the denial of racism in the country. The desire denied by black bodies makes up such a denial, as well as the guilt of whiteness. The next point highlighted Grada Kilomba, who, in turn, highlighted language as crucial in the process of producing discourses on whiteness, about blackness - especially with regard to the Portuguese language -, thus highlighting the violence reproduced in the daily experiences of women inserted in afrodiásporic contexts.

KEYWORDS: Cinema; Aesthetics of Movement; Imagination-Imaginary; Imagination-Imaginary; Awareness; Anthropological experience.

* Professora Adjunta do Curso de Licenciatura em Ciências Humanas/Sociologia. Docente do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade-PGCULT. Universidade Federal do Maranhão-UFMA. Líder do Grupo de Pesquisa Epistemologia da Antropologia, Etnologia e Política/ Cnpq. E-mail: oliveira.ana@ufma.br

** Professora Adjunta do Curso de Licenciatura em Ciências Humanas/Sociologia. Universidade Federal do Maranhão-UFMA. Coordenadora do Grupo de Estudos de Gênero e Educação Chita/ Gitã. E-mail: ag.pereira@ufma.br

*** Professor Adjunto da Universidade Federal de Pernambuco-UFPE, no Núcleo de Formação Docente (NFD), Campus do Agreste (CAA/UFPE). Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Educação Contemporânea (PPGEDUC/UFPE) e do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos (PPGDH/UFPE). Líder do Grupo de Pesquisa CNPq: Processos de Subjetivação, Educação, Gênero e Sexualidade /UFPE.

**** O termo negro aqui é utilizado em itálico devido ao fato de, como bem destaca Grada Kilomba, ele traz em si as marcas da colonização e a romantização do processo colonial imposta marcadamente pela linguagem – e não apenas por ela – entre os falantes da língua portuguesa. Conscientes dessa violência linguística, a palavra será escrita com a primeira letra minúscula e em itálico, diferente de Black que na língua inglesa está atrelada aos movimentos de ruptura como o discurso colonial (KILOMBA, 2019).

Introdução

O indivíduo no mundo ocidental foi socializado sob um processo estrutural de inteligibilidade em pares dicotômicos excludentes e hierarquizados. Nesse cenário, tanto no cotidiano como nas produções acadêmicas, prevaleceu uma compreensão sobre a realidade baseada em pares categorias dicotômicos tais como: rico-pobre, homem-mulher, branco-negro, heterossexual-homossexual etc., que materializam identidades e ou identificações viabilizando desejos, reconhecimentos, rejeições, hierarquias e subalternidades.

Nessa perspectiva, o texto abordará, primeiramente, a interpelação como processo de assujeitamento do sujeito, ou seja, o processo de identidades-identificações ultrapassando uma perspectiva essencialista e natural sobre o sujeito via a releitura de Althusser por Judith Butler. Em seguida, debruçar-se-á na relação entre desejo e racismo no pensamento da Lélia Gonzalez; no próximo ponto, será destacado como essa relação é articulada pela Grada Kilomba e, por fim, serão apresentadas as considerações finais.

Pensadores da Teoria Social, com algumas características ou vinculados ao Paradigma Pós-Estruturalista: (GONZALEZ, 1984, 1988; BUTLER, 2003, 2008, 2017; BHABHA, 2005; DERRIDA, 2006; SPIVAK, 2012; KILOMBA, 2019) denunciam, desestabilizam e desconstróem essa inteligibilidade que condensa sentidos por meio de categorias dicotômicos excludentes e hierarquizadas.

Nessa desconstrução das categorizações-classificações dicotômicas, há pressupostos epistemológicos do Estruturalismo que são mantidos no Pós-estruturalismo no que diz respeito à produção de conhecimento contrário às concepções do humanismo e ao empirismo. Para os pós-estruturalistas esses pressupostos são:

Anti-humanista no sentido de que as ações conscientes e deliberadas de indivíduos e grupos sociais são amplamente excluídas da análise e suas próprias proposições de “causalidade estrutural”; (...) antiempiricista, (...) em virtude de sua insistência na eficácia causal de uma estrutura profunda subjacente à aparência superficial, imediatamente dada, dos eventos. (...) [se o pesquisador] confundir estrutura social com relações sociais externas (...), está condenado a permanecer prisioneiro das aparências dentro do sistema social estudado, não havendo possibilidade alguma de se revelar uma lógica sob a superfície (OUTHWAITE; BOTTOMORE, 1996, p. 275-276).

Em decorrência desses pressupostos, os pós-estruturalistas problematizam o status ontológico atribuído às identidades. Eles “são contrários a todas as formas de essencialismo, determinismo e naturalismo” (WILLIAMS, 2012, p. 27). A desconstrução da ontologia das identidades, sustenta que elas são ficcionais e performativas (BUTLER, 2003; 2008; 2017).

A partir dessa desconstrução, são desestabilizados os sentidos essencializados em que reiteradamente reforçam o caráter “natural”. Os pós-estruturalistas, dessa maneira, denunciam as relações de poder que ganham materialidades via essa inteligibilidade dicotômica e antagônica em que concebe o primeiro termo desse par (rico/pobre, homem/mulher,

branco/negro, corpo cis/corpo trans, heterossexual/homossexual) como hierarquicamente superior em relação ao segundo.

Nesses processos de subjetivação, alguns indivíduos são categorizados-classificados como corpos humanos e outros como corpos abjetos, isto é, entre vidas que importam e as vidas que não importam (pobres, mulheres, negros/as e população LGBTQI+¹).

Para Butler (2003; 2008), por um lado, esses corpos abjetos confirmariam os corpos “sadios”, “perfeitos”, tidos como “normais”, e por outro lado, abrem fissuras nessas estruturas opressivas, possibilitando a desestruturação e a denúncia da ficcionalidade essencializada das identidades. Assim, os sentidos de “normalidade” e de “natureza” necessitam serem suplementados pelos sentidos de “anormalidade” a partir das identidades categorizadas-classificadas como “doentes”, “pecaminosas”, “selvagens”, “não civilizadas”, não merecedoras de continuarem vivas.

Levando em consideração a assunção pelos indivíduos dessa estrutura de inteligibilidade via categorizações dicotômicas excludentes e hierarquizadas que materializa corpos humanos e corpos abjetos, questiona-se: o que levaria os indivíduos a esses processos de assujeitamento? Como acontece esse processo de assujeitamento?

Para Althusser (2007), os indivíduos são interpelados como sujeitos. Consequentemente, há assunção de identidades por meio da ideologia

¹ LGBTQI+ significa lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais, transgênero, queer = “pessoas que não se consideram parte dos padrões de gênero impostos pela sociedade e intersexuais. [o quantitativo de eltras foi aumentado porque] chegou o momento em que não encaixava mais na ampla diversidade do movimento”. Disponível em <https://www.terra.com.br/vida-e-estilo/horoscopo/orgulho-lgbtqi-conheca-o-significado-da-sigla-e-a-origem-de-sua-bandeira>. Acessado em: 10 nov 2020.

que materializa o processo de “reconhecimento”. Nesse processo de subjetivação e de assunção, os indivíduos, agora já sujeitos identitários se assumem e são reconhecidos como ricos (burgueses) e pobres (proletários) e/ou em outras identidades ou identificações (WOODWARD, 2013) como de sexo, gênero, raça, sexualidade etc.

Nesse caminho, Butler (2003; 2017) aborda a teoria da interpelação de Althusser que sublinharemos alguns pontos em relação ao processo de subjetivação e de assunção das identidades e identificações. A autora afirma que a teoria da interpelação constrói uma representação em que:

O sujeito é chamado, depois se vira, e por fim aceita os termos pelos quais é chamado”. Trata-se, sem dúvida, de uma cena tanto punitiva quanto reduzida, pois o chamado é feito por um oficial da “Lei”, um oficial projetado como singular falante. [mas] se aceitarmos que a cena é exemplar e alegórica, ela não precisa acontecer para presumirmos sua efetividade. A interpelação (...) não é um evento, mas uma forma de *encenar o chamado*, na medida em que o chamado quando encenado deslateraliza-se ao longo de sua exposição (...). O próprio chamado também é representado como uma exigência para se alinhar à lei, uma volta e uma entrada na linguagem da autoatribuição – “Eis-me aqui” (...) (BUTLER, 2017, p. 113-114).

Para Butler (2003, 2017), a teoria da interpelação de Althusser parte do princípio de que há um movimento unilateral sobre o indivíduo tornando-o sujeito com a assunção de identidades (de classe, raça, sexo, gênero, sexualidade). No entanto, a autora aponta que Althusser acaba integrando a interpelação social ao performativo divino por meio de uma metáfora religiosa:

A autoridade da ‘voz’ da interpelação, é figurada como uma voz quase impossível de ser ignorada. (...) o poder divino de nomear é o que

estrutura a teoria da interpelação que explica a constituição ideológica do sujeito (2017, p. 118).

Butler (2017) explicita que nesse processo de interpelação, o indivíduo também necessita se voltar para a interpelação:

O interpelado é obrigado a se virar para a lei antes de qualquer possibilidade de fazer uma série de perguntas críticas: Quem está falando? Por que eu deveria me virar? Por que eu deveria aceitar os termos pelos quais sou chamado? (...) Antes de qualquer possibilidade de uma compreensão crítica da lei existe uma abertura ou vulnerabilidade à lei, exemplificada na virada para a lei, na antecipação da escolha de uma identidade através da identificação com quem infringiu a lei (BUTLER, 2017, p. 115).

Para a autora, há uma limitação da compreensão crítica sobre a interpelação da inteligibilidade dicotômica excludente e hierarquizada, pois existe um desejo prévio por essa inteligibilidade, “uma cumplicidade apaixonada pela lei, sem a qual nenhum sujeito pode existir” (BUTLER, 2017, p. 115).

Butler (2017, p. 118-119) alega que para Althusser, essa nomeação não pode se realizar sem uma certa disposição ou desejo antecipatório por parte do interpelado. (...) a interpelação é um nome que cria o que ele nomeia, parece não haver “mulher”, “negro/a”, “homossexual” sem o nome “mulher”, “negro/a”, “homossexual”.

Nesse caminho, a formação dos sujeitos: “mulher”, “negro/a”, “homossexual” etc., necessita de uma condição anterior e essencial em que exista uma disposição por parte do ser em que é constrangido pela interpelação autoritária:

Uma disposição que sugere que, antes da resposta, o sujeito (as identidades) já mantém de certo modo uma relação com a voz, e que sugere que ele já está envolvido nos termos do desconhecimento instaurador por parte de uma autoridade à qual posteriormente ele se rende (BUTLER, 2017, p. 119).

Para a autora, a interpelação do indivíduo em sujeito necessita de busca pelo reconhecimento que, “dentro dos termos do exemplo religioso, é inseparável de uma condenação (2017, p. 121).

Nesse processo de interpelação dos indivíduos em sujeitos, as identidades podem compartilhar certos elementos e ideias, entretanto, esse compartilhamento ou, melhor dito, essa interpelação não é total, pois elas não são homogêneas. Há sempre algo que escapa a interpelação.

Por isso, Hall (2000), Silva (2013), Woodward (2013), entre outros, afirmam que melhor do que chamar identidades - como sendo uma questão “essencialista”, “natural” e acabada - melhor denominar de identificações, ou seja, de processos em andamentos em que há resíduos que as interpelações não conseguem alcançar ou há clivagens que materializam jogos de interpelações.

Hall (2000) afirma que há “jogo de identidades” a partir dos seguintes pontos:

As identidades eram [são] contraditórias. Elas se cruzavam [se cruzam] ou se ‘deslocavam’ [deslocam] mutuamente; as contradições atuavam [atuam] tanto fora, na sociedade (...) quanto ‘dentro’ da cabeça de cada indivíduo; Nenhuma identidade singular (...) podia [pode] alinhar todas as diferentes identidades com uma ‘identidade mestra’ única (...); (...) a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática [essencialista, “natural”], mas pode ser ganhada ou perdida (HALL, 2000, p. 20-21).

Esses processos de identificações são cotidianamente (re)produzidos), reforçados em atos performativos na tentativa de constranger que novos sentidos sejam materializados. Mesmo assim, há sempre a possibilidade de novas condensações de sentidos acontecem (BUTLER, 2003; 2017) na promoção da equidade de gênero, no combate do racismo, da misoginia, da lgbtphobia. Nesse aspecto, as identidades (de classe, sexo, gênero, sexualidade, raça etc.) estão “sempre em processo, nunca acabada, pronta, ou fixa, isto é, congelada (LOURO, 1997, p. 19) o que possibilita que as relações de poder atuais sejam desestabilizadas.

Desejo e racismo em Lélia Gonzalez

A relação entre desejo e racismo está presente na reflexão de várias intelectuais negras. Neste tópico iremos nos debruçar sobre como Lélia Gonzalez pensa o desejo, o racismo e a relação desses elementos com as experiências vivenciadas por mulheres negras (incluindo ela mesma) pensadas a partir das marcas do colonialismo nos corpos femininos. Nesse contexto, a linguagem adquire um importante papel no reforço da objetivação das mulheres negras. Entretanto, é através da linguagem e de seus “não-ditos” que é possível inverter e subverter as opressões vivenciadas e silenciadas por essas mulheres.

Por que ocorre a identificação do dominado com o dominador como já identificado por Franz Fanon? Esta é a pergunta que guia o pensamento da Lélia Gonzalez no artigo “Racismo e Sexismo na cultura brasileira” (1984). No caso do Brasil essa identificação se articula com o mito

da democracia racial no país. Este mito, entendido enquanto uma matriz de pensamento da sociedade brasileira, é definido enquanto um sintoma da neurose cultural brasileira (GONZALEZ, 1984, 1988). E, o racismo à brasileira, identificado como racismo por denegação.

A grande negação da sociedade brasileira que, no nível da consciência, não quer se reconhecer como racista, entretanto, no cotidiano, ocorre a manutenção constante da hierarquia “racial” e a desigualdade social. Essa negação é definida por Gonzalez (1988) como racismo por denegação² (ou racismo disfarçado). Em contraposição, ao racismo norte-americano caracterizado como “racismo aberto”.

Gonzalez (1984) realiza uma crítica epistemológica ao pensamento colonial dominante articulando o pensamento Franz Fanon e a psicanálise (em particular a lacaniana) para entender a subjetividade da mulher negra brasileira. Ela vai além de Fanon, pois ele não considera em sua análise a mulher negra. Esta é compreendida através da categoria homem negro (KILOMBA, 2019) que possui um sentido de humanidade negra que abarca também as mulheres negras. Gonzalez (1984) compreende que a mulher negra é alvo de duas grandes violências materializadas em seu corpo e na linguagem: o racismo e o sexismo³.

2 Termo da psicanálise que se refere ao processo de negação por parte do sujeito que embora formulando seus desejos, pensamentos ou sentimentos recalçados, continua em negação (GONZALEZ, 1988).

3 Gonzalez realiza uma abordagem interseccional em seu pensamento feminista considerando as diversas opressões, raça, classe e gênero apontando as limitações do feminismo branco e propondo um feminismo afro-latino-americano. Para uma continuidade dessa análise ver Oliveira (2020).

A construção da subjetividade feminina negra no Brasil tem como pilar três imagens: a *mulata*⁴, a doméstica e mãe preta. A figura da *mulata* é desejada, aplaudida e venerada no momento do carnaval, do desfile das escolas de samba. “Ali, ela perde seu anonimato e se transfigura na Cinderela do asfalto, adorada, desejada, devorada pelo olhar dos príncipes altos e loiros, vindos de terras distantes só para vê-la” (1984, p. 228).

A outra face desse endeusamento dessa mesma mulher, ocorre na transfiguração dessa mulher em empregada doméstica, a *mucama*⁵. Esse mesmo sujeito, mulher negra, dependendo da situação na qual está inserida será a *mulata* desejada, hiperssexualizada ou a empregada doméstica também sexualizada, mas não endeusada, a *mucama*. “É por aí que a culpabilidade engendrada pelo seu endeusamento se exerce com fortes cargas de agressividade” (1984, p. 228).

Qual seria o lugar em que se encaixaria a imagem domesticada da mulher negra: a *mucama*? No engendramento desta figura com as figuras da *mulata* e da doméstica. A *mucama* que realizava os serviços domésticos, dentre eles, os sexuais do “patrão” ou “senhor”. É nessa relação sexual violenta, vista por intelectuais brancos como quase animalesca e sem desejo, que o desejo realizou a neurose brasileira segundo Gonza-

4 Colocaremos em itálico para tensionar esse termo colonial que possui um sentido depreciativo para as mulheres negras no Brasil. *Mulata* tem como etimologia a origem latina de mulus. A mula é o cruzamento do cavalo com a jumenta ou do jumento com a égua caracterizando um híbrido infértil. Tal postura epistemológica segue a proposição da Kilomba (2019) em desnaturalizar e, principalmente, descolonizar, a linguagem e o pensamento.

5 Termo colonial que se refere as mulheres negras escravizadas que serviam aos seus “senhores” na casa-grande, espaço dos “brancos”, na geografia da sociedade escravocrata brasileira. Os serviços prestados por essas mulheres incluíam o estupro por porte dos senhores e seus filhos.

lez. Tanto que a autora identifica que o objeto parcial⁶ por excelência da cultura brasileira é, a bunda. Palavra de língua africana, quimbunda, que se tornou vazia de significado, um esvaziamento do sentido original. Um silenciamento e ocultamento do que não pode ser mostrado, no entanto, está marcado na língua. Como pontua Pedro Ambra em sua análise do pensamento da Gonzalez a partir da psicanálise:

Ao invés de simplesmente criticar a objetificação e redução de um sujeito à sua bunda, Gonzalez vai buscar no mecanismo mesmo de ocultação desse desejo a marca de sua verdade. Mas essa análise, que continua sendo racial, não é epidérmica ou econômica, mas *linguagreira* (2019, p. 90).

Nessa relação entre desejo e racismo a culpabilidade da branquitude se estabelece em razão da mulher negra enquanto doméstica-mucama que sustenta a casa dos senhores e sua casa na qual está com seus filhos e sem a presença de um homem *negro*. Este corpo *negro* que é o alvo das perseguições do Estado, novos capatazes, que ou matam-no ou prendem-no⁷.

O racismo por denegação é tanto pelo desejo do negro/a quanto pela amefricanidade ladina, pelas mulheres dos povos originários que foram também escravizadas, caçadas para serem “amansadas” (“pegas no

6 Objeto parcial termo da psicanálise que identifica o objeto de desejo que pode ser deslocado, descorporificado. A bunda enquanto objeto parcial da sociedade brasileira é a própria encarnação do desejo que se materializa na linguagem como identifica Gonzalez (1988).

7 Para ver uma análise mais aprofundada sobre a relação entre o Estado e uma ação política de aprisionamento e extermínio dos homens negros (adultos e jovens) como manutenção da sociedade escravocrata ver Angela Davis (2018). No contexto específico da sociedade brasileira, essa relação entre um sistema de justiça criminal punitivo que atinge diretamente os homens afrobrasileiros ver Juliana Borges (2019).

mato à cachorro”⁸) e transformadas em servas e escravas sexuais dos invasores. A ocultação desse desejo é identificada por Gonzalez (1984) através da linguagem, o pretuguês. A nossa língua *materna* que é ensinada pela mãe, a mãe preta. A mãe “de verdade”. Já que é ela quem cria, quem amamenta, alimenta, cuida, quem ensina a falar. A branca, segundo a autora, seria “a outra”. Pois, apenas pari os filhos.

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 pra 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 (Gonzalez, 1979). Ela passa pra 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, 1984, p. 235-236). Grifo nosso.

Assim, Gonzalez provoca uma inversão e uma subversão nas posições familiares e simbólicas da então família tradicional brasileira da casa-grande (AMBRA, 2019). O imaginário da família nuclear branca é desvelado: a mãe é a mãe preta, o ser desejado seja publicamente (*mulata no carnaval*), seja no desejo recalcado (*mucama/doméstica*), é a mulher negra e suas várias personagens. A mulher branca é outra (a amante não desejada) e o senhor, tampouco, é o pai. É o tio ou o “corno”⁹ já que quem nomeia o pai é a mãe, preta.

8 Expressão presente em diversas narrativas de famílias nas regiões do estado do Maranhão ao se referir a uma ascendência indígena, não caracterizada, unicamente em relação às mulheres indígenas que foram capturadas, presas, até que não quisessem mais fugir e por fim constituam família com seus violadores. Essa relação carece de mais pesquisas.

9 Pai, senhor e lugar aqui são termos da psicanálise que a autora utilizar como chave de interpretação para compreender o racismo no Brasil (AMBRA, 2019).

Nessa batalha discursiva identificada por Gonzalez quem ganhou foi o/a negro/a já que a língua falada no país é o pretuguês. A entrada na ordem da cultura se dá pelo pretuguês ensinada pela mãe preta. Eis, a subversão identificada no simbólico e realizada epistemologicamente por Lélia Gonzalez.

Como aponta Ambra (2019, p. 98) acerca da importância da psicanálise no pensamento da autora sobre o lugar do negro/a em virtude de ser uma teoria que pensa a verdade ocultada nas exclusões, apagamentos e dominação por intermédio da valorização dos lugares das descontinuidades da fala em sua concretude e ato.

Ao afirmar que o “lixo vai falar, e numa boa” a autora identifica os negros/as como o objeto *a* na psicanálise que seria o abjeto/dejeto pois é “expulso do domínio da inteligibilidade, do partilhável, do compreensível e do humano, mas, por outro, seria também nomeado como objeto causa do desejo. (...) Ele quem está por trás de toda empresa que move o sujeito, seja ele histórico ou do inconsciente” (AMBRA, 2019, p. 98).

É justamente nos silenciamentos, nos não-ditos, nas ausências que Gonzalez encontra o racismo por denegação e as possibilidades de subversão e resistência das mulheres negras.

Grada Kilomba e as vivências de mulheres negras em contextos afrodiaspóricos de desejos e silenciamentos

Em seu livro “Memórias de Plantação- episódios de racismo cotidiano”, Grada Kilomba, autora portuguesa, inicia com um prefácio para

a edição brasileira, inexistente na versão inglesa, destacando o fato de que tal livro, publicado em 1999, apenas em 2019 ganhava uma tradução e publicação neste país que, como em Portugal, romantiza a colonização comemorando, até os dias atuais, o “descobrimento”. Segundo autora, tal livro chega em um momento em que há uma abertura para o questionamento das consequências nefastas do período colonial que persiste, até os dias atuais, na própria língua portuguesa – como destacado anteriormente.

Ao narrar sua experiência de sair de seu país de origem e ter contato com outras linguagens, pode experimentar as múltiplas faces do racismo, mas também o quanto o período colonial é percebido de maneiras distintas em Portugal – onde na escola estudava sobre as maravilhas do descobrimento e era silenciada a cada vez que questionava sobre os heróis *negros* – e na Alemanha, cujo período colonial é motivo de vergonha, provocando certo sentimento de culpa. Assim, ao transitar entre esses dois países, Kilomba (2019, p. 11) tomou consciência de um “percurso de conscientização coletiva, que começa com negação – culpa – vergonha – reconhecimento – reparação”, descrito pela autora como um “percurso de responsabilização de criar novas configurações de poder e conhecimento”.

Nesse sentido, Portugal, e também no contexto brasileiro, sociedades que permanecem na negação ou até mesmo glorificando o passado colonial, a linguagem serve aos processos de dominação, impedindo que a resistência irrompa no interior da própria língua. Assim, para a versão brasileira, ela dedica um glossário em que pontua como determinadas palavras seriam citadas no decorrer do livro, realizando um exercício de

distanciamento de decolonização da língua e de inclusão de atores silenciadas/os/xs por se situarem à margem com relação ao centro, ou seja, separados em espaços que o tempo todo fazem questão de demarcar parcelas da população, impedindo-lhes o acesso – principalmente nos espaços acadêmicos. Afinal, como a Grada Kilomba (2019, p. 13) destaca: “só quando se reconfiguram as estruturas de poder é que as muitas identidades marginalizadas podem também, finalmente, reconfigurar a noção de conhecimento”.

Segundo a autora, na língua portuguesa, é quase impossível encontrar um termo que não esteja relacionado à “terminologia colonial nem a linguagem racista comum” (KILOMBA, 2019, p. 18). Como demonstração faz referência a termos que se relacionam ao imaginário criado pelo branco com relação ao *negro* e que buscam destacar a distinção da condição humana e animalésca de brancos e negros e reforçada na linguagem. Dos seus exemplos, salta aos olhos palavras presentes no cotidiano e reproduzidas em músicas, livros e falas jocosas e que destacam essa dúbia relação do branco/a com o negro/a – medo e desejo, repulsa e atração.

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 de poder e abuso sexual, muitas vezes praticadas contra a mulher “negra”, em gloriosas conquistas sexuais, que resultam num corpo exótico, e ainda mais desejável (KILOMBA, 2019, p. 19).

Desse modo, palavras como *mestiço/a*, *mulata/o*, *cabrita/o*, como destaca Grada Kilomba são utilizadas no cotidiano para demarcar a hierarquia entre a *branquitude*, e no interior da própria branquitude, relacio-

nando a *negritude* a aspetos animalescos – fora da humanidade. O termo *mestiço/a e mestiçagem*, corriqueiramente utilizada no cotidiano brasileiro – inclusive como argumento contrário a existência do racismo estrutural –, como ressalta a autora, tem relação direta com o cruzamento de raças diferentes de cachorros, dando origem a uma cadela ou cachorro considerado *impuro* e, desse modo, inferior (KILOMBA, 2019).

A palavra *mulata/o*, símbolo do Carnaval carioca e do turismo sexual – tão presente nas imagens que retratam as mulheres brasileiras no exterior durante esse período – tem sua origem no cruzamento de um cavalo com uma mula, referência a reprodução animal e a ao termo *impuro*, como apontado anteriormente. Já a palavra *cabrita/o*, bastante utilizada em determinadas regiões no Brasil como referência a mulheres (principalmente às jovens mulheres), Grada sublinha que o termo diz respeito a pessoas de pele mais clara, bem próximas da pureza considerada particular a *branquitude*, contudo, destacando a permanência dos traços da *negritude*, “definindo-as como animais” (KILOMBA, 2019, p. 20).

Sob esse prisma, como uma autora portuguesa, conhecedora da língua e que vive inserida nos debates afrodiaspóricos, Grada Kilomba inicia a interlocução com o público de língua portuguesa destacando a dimensão política e violenta da língua e seu poder de definir o “lugar de uma identidade” (KILOMBA, 2019, p. 14).

Outro ponto destacado pela autora é a relação de *Outridade* estabelecida pela *branquitude* com relação a *negritude*. Em uma perspectiva psicanalítica, Kilomba (2019) destaca que o *sujeito branco* reconhece em

si apenas características positivas e transfere para o *sujeito negro* toda parcela negativa do seu ego. Dessa forma, (KILOMBA, 2019, p. 37):

No mundo conceitual *branco*, o sujeito negro é identificado como o objeto “ruim”, incorporando os aspectos que a sociedade branca tem reprimido e transformado em tabu, isto é, agressividade e sexualidade. Por conseguinte, acabamos por coincidir com a ameaça, o perigo, o violento, o excitante e também o sujo, mas desejável – permitindo a *branquitude* olhar para si com moralmente ideal, decente, civilizada e majestosamente generosa, em controle total e livre da inquietude que sua história causa.

A palavra *objeto/a/x Object*¹⁰, na língua inglesa, como destaca a autora não possui gênero. Contudo, assim como sujeito, em português, a palavra é precedida pelo artigo masculino, generificando as relações humanas a partir de um sujeito universal, o único capaz de existir. O sexo universal, como destacaria Simone de Beauvoir (2014).

É nesse espectro que a autora destaca que nos Jardins de Infância, na Alemanha, existe uma brincadeira denominada “*Wer hat Angst vor dem schwarzen Mann?*” que significa: “Quem tem medo do homem negro?” Após essa frase ser pronunciada, as crianças saem correndo daquele que personifica o homem negro – representação do mal. Segundo a autora, essa brincadeira relaciona-se ao Complexo de Édipo Ocidental, uma vez que para o *branco/a* impossibilitado de vingar da castração imposta pelo pai e devido a impossibilidade de objetivar a mãe como fruto de seu desejo, transfere o ódio reprimido para o *negro/a*, inferior em humanidade, a quem pode subjugar.

10 Por considerarmos, assim como Kilomba (2019), que a linguagem perpetua processos colonizadores e de dominação, não sendo imparcial, as palavras *sujeito/a/x* e *objeto/a/x* serão empregadas de modo a abarcar a multiplicidade de gêneros (KILOMBA, 2019).

Além disso, segundo o relato de uma estadunidense que vivia na Alemanha, presente no livro, os olhares das mulheres brancas para ela demonstravam o medo que essas possuíam de que seus homens fossem roubados e que suas crianças, negras, fossem retiradas. Tal percepção se vincula a vários aspectos. O primeiro deles deve-se ao fato de que as crianças, sendo negras, são originalmente filhas de mulheres negras e, desse modo, pertencentes a elas. Outro ponto deve-se as imagens difundidas desde o período colonial que vinculam mulheres negras a reprodutora. Esse fato, historicamente, relaciona-se às mulheres negras que, durante anos, seriam responsáveis pela criação e reprodução da mão-de-obra trabalhadora. Nesse sentido, possuem a dupla função de amantes e mães. “Durante a escravização, as mulheres *negras* foram sexualmente exploradas para criar filhas/os” (KILOMBA, 2019, p. 141).

Nesse cenário, junto com o medo da mãe *negra*, cuidadora e afetiva, segundo Grada Kilomba (2019), as mulheres *brancas* possuem o medo da sexualidade das mulheres negras, desejadas pelos homens brancos.

Essas imagens da mulheridade *negra* são “um reservatório” para os medos da cultura ocidental, onde a “mãe negra” e a “prostituta negra sexualmente agressiva” vem representar essas funções femininas que uma “sociedade puritana” não pode enfrentar: o corpo, a fertilidade e a sexualidade. O racismo, portanto, constrói a *mulheridade* negra como um duplo – a “doméstica assexual obediente” e a “prostituta primitiva sexualizada” (Hall, 1992). É um processo de duplicação, pelo qual o medo e o desejo pela/o “*Outro/a*” são representações um do outro (KILOMBA, 2019, p.142-143).

Há uma convergência entre as análises de Grada Kilomba (2019) e Lélia Gonzalez (1984) sobre o imaginário da branquitude em relação a

negritude, principalmente no que tange as representações dos corpos da *mulheridade* negra, objetivados nos discursos de medo e desejo. Assim, silenciadas, subalternizadas em espaços de poder, a branquitude busca, através da linguagem e da violência simbólica, ocultar os tabus constitutivos de suas subjetividades heteronormativa, falocêntrica e agressiva.

Considerações finais

Percorrer o caminho da desconstrução da ontologia das identidades como naturais e essencializadas é uma perspectiva importante para se poder subverter processos hierárquicos de inteligibilidades baseada em pares dicotômicos, excludentes nas materializadas das identidades ou das identificações.

Assim, destacou que os processos de identificações são cotidianamente (re)produzidos, reforçados em atos performativos na tentativa de constringer que novos sentidos sejam materializados. Mesmo assim, há sempre a possibilidade de novas condensações de sentidos (identidades de sexo, gênero, sexualidade, raça etc.) acontecerem, pois, as identidades nunca são acabadas, estáticas, congeladas. Nesse caminho, não há relações poder sem a possibilidade de resistências – na promoção de equidade, de luta contra o racismo, a misoginia, o sexismo, a lgbtfobia - dentro dessas próprias relações hegemonicamente estabelecidas.

Nesse caminho, o pensamento de Lélia Gonzalez e de Grada Kilomba possuem algumas décadas de distância e espaços geopolíticos diferenciados. No entanto, as experiências das intelectuais negras se apro-

ximam em suas reflexões, identificações e proposições epistemológicas revolucionárias. Assim como faz Fanon, a psicanálise, é utilizada pelas duas autoras como ferramenta para compreender as subjetividades racializadas pelo racismo, pelo colonialismo e pelo capitalismo.

Gonzalez e Kilomba nos convocam a desnaturalizar e descolonizar nossos conhecimentos, epistemes e imaginário.

Referências Bibliográficas

ALTHUSSER, Louis. Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado (notas para uma investigação), p.105-142. In: ZIZEK, Slavoj (Org.). Um Mapa da Ideologia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007.

AMBRA, Pedro. O lugar e a fala: a psicanálise contra o racismo em Lélia Gonzalez. In: Sig-Revista de Psicanálise. Ano 8, número 1, jan./jul.2019,p. 85-101. Disponível em: <http://sig.org.br/wp-content/uploads/2020/05/Edicao14-Convidado.pdf> Acessado em: 10. Out. 2020.

BORGES, Juliana. Encarceramento em massa. São Paulo: Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.

BEAUVOIR, Simone de. O segundo sexo. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2014.

Ana Caroline Amorim Oliveira
Amanda Gomes Pereira
Marcelo Henrique Gonçalves de Miranda

BHABHA, Homi. O local da cultura. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

BUTLER, Judith. Problemas de gêneros: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos Del “sexo”. Buenos Aires, Barcelona, México: Paidós, 2008.

_____. A vida psíquica do poder: teorias da sujeição. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

CARDOSO, Cláudia Pons. Amefricanizando o feminismo: o pesamento de Lélia Gonzalez. In: Estudos Feministas, Florianópolis, 22(3):320, setembro/dezembro, 2014. p.965-986. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2014000300015 Acessado em: 10.out.2020.

DAVIS, Angela. Estariam as prisões obsoletas? 1ª ed. Rio de Janeiro: Difel, 2018.

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

A interpelação do indivíduo em sujeito ou a gramática do sujeito: identidades, desejo e racismo em Judith Butler, Lélia Gonzalez e Grada Kilomba

em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4584956/mod_resource/content/1/06%20-%20GONZALES%2C%20L%20C3%A9lia%20-%20Racismo_e_Sexismo_na_Cultura_Brasileira%20%281%29.pdf
Acessado em: 10.out.2020.

_____. A categoria político-cultural da amefricanidade. In: Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, n.º 92/93 (jan.jul), p. 69-82, 1988. Disponível em: <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-categoria-polc3adtico-cultural-de-amefricanidade-lelia-gonzales1.pdf> Acessado: 10.out.2020.

DERRIDA, Jacques. Gramatologia. São Paulo: Perspectiva, 2006.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

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

LOURO, Guacira L. Gênero, Sexualidade e Educação: Uma perspectiva pós-estruturalista. Petrópoles: Vozes, 1997.

OLIVEIRA, Ana Caroline Amorim. Lélia Gonzalez e o pensamento interseccional. In: Revista Interterritórios. V. 06, n. 10, p. 89-104, 2020.

Ana Caroline Amorim Oliveira
Amanda Gomes Pereira
Marcelo Henrique Gonçalves de Miranda

Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/interritorios/article/viewFile/244895/34866>. Acessado em: 10 outubro 2020.

OUTHWAITE, William; BOTTOMORE, Tom (Ed.). Dicionário do pensamento social do século XX. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

WILLIAMS, James. Pós-estruturalismo. Petrópolis: Vozes, 2012.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual, p. 7-72, In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.) Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2013.