

MESTRADO EM ESTUDOS LITERÁRIOS, CULTURAIS E INTERARTES

ESPECIALIZAÇÃO EM ESTUDOS COMPARATISTAS E RELAÇÕES INTERCULTURAIS

O projeto decolonial de Grada Kilomba

Patricia Azevedo Costinhas da Silva

M

2022



Patricia Azevedo Costinhas da Silva

O projeto decolonial de Grada Kilomba

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Estudos Literários, Culturais e Interartes, orientada pela Professora Doutora Marinela Carvalho Freitas e pela Professora Doutora Livia Apa

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

2022

Sumário

Declaração de honra	4
Agradecimentos	5
Resumo.....	6
Abstract	7
Índice de Figuras	8
Introdução.....	9
1.O que se pode querer dizer quando se fala em descolonizar	14
2.A desobediência de Grada Kilomba	43
2.1. Linguagem	57
2.2. Conhecimento	62
2.3. Trauma.....	69
2.4. Memória	74
3.Problemáticas para à descolonização	80
3.1. Performatividade.....	81
3.2. Teoria vs praxis	87
3.3. Essencialização / Apropriação	90
3.4. Reparação	93
Considerações Finais	97
Referências Bibliográficas	100

Declaração de honra

Declaro que a presente dissertação é de minha autoria e não foi utilizado previamente noutro curso ou unidade curricular, desta ou de outra instituição. As referências a outros autores (afirmações, ideias, pensamentos) respeitam escrupulosamente as regras da atribuição, e encontram-se devidamente indicadas no texto e nas referências bibliográficas, de acordo com as normas de referência. Tenho consciência de que a prática de plágio e auto-plágio constitui um ilícito académico.

Porto, 30 de setembro de 2022

Patricia Azevedo Costinhas da Silva

Agradecimentos

Aos familiares e amigos que carreguei comigo para o outro lado do oceano.

À minha companheira de vida e de sonhos.

Às professoras que me conduziram ao longo de minha formação.

Sem seu apoio este trabalho não seria possível.

Resumo

Com um conjunto de obras que frequentemente desafia delimitações disciplinares, Grada Kilomba autointitula-se uma artista interdisciplinar. Seu trabalho inerentemente híbrido e experimental é construído para além das tradicionais fronteiras, em uma folga deliberadamente intermedial. A partir de diferentes mídias, a artista aborda temas relacionados ao legado colonial e à subjugação racial e de gênero, a fim de expor e desconstruir presunções hegemônicas e convencionais acerca da linguagem, do conhecimento, do trauma e da memória, entre outros. O propósito desta dissertação é de localizar a *descolonização* em termos de sua utilização em Kilomba e, com isso, traçar o escopo do projeto decolonial da artista. Para tal, explorar-se-á em um primeiro momento a aplicação do conceito por diferentes vertentes teóricas engajadas com a crítica anti-colonial, e a seguir, como ele se apresenta em algumas das obras visuais da artista e de seu livro *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano* (2008). Por fim, elencar-se-á problematizações para a concretização deste projeto.

Palavras-chave: Grada Kilomba, descolonização, decolonial, colonialidade

Abstract

With a body of work that frequently challenges disciplinary boundaries, Grada Kilomba self-identifies as an interdisciplinary artist. Her inherently hybrid and experimental work is built beyond the traditional confines of academia and the arts, in a deliberately intermedial space. Through different mediums, the artist deals with themes related to the colonial legacy, as well as racial and gender subjugation, with the intention of exposing and deconstructing conventional hegemonic assumptions regarding language, knowledge, trauma, and memory, among others. This dissertation aims at localizing *decolonization* in terms of its usage in Kilomba, and thus trace the scope of the artist's decolonial project. In order to do so, we will explore at first the term's presence in theoretical fields engaged in anti-colonial critique, and afterwards, go over how it is presented in the artist's body of work and in her book *Plantation Memories: episodes of everyday racism* (2008). At the end, we will list a set of issues to the implementation of this project.

Key-words: Grada Kilomba, decolonization, decolonial, coloniality

Índice de Figuras

FIGURA 1 - ILLUSIONS VOL. II (2017), ÉDIPO	49
FIGURA 2 - GRADA KILOMBA EM ILLUSIONS VOL. I (2017), NARCISO E ECO.....	51
FIGURA 3 - THE SIMPLE ACT OF LISTENING (2017)	60
FIGURA 4 - THE DICTIONARY (2017)	62
FIGURA 5 - ILLUSIONS VOL. I (2017), NARCISO E ECO	66
FIGURA 6 - MEMORIAL – HARVARD LAW SCHOOL.....	76
FIGURA 7 - TABLE OF GOODS (2017).....	77

Introdução

Chamadas à descolonização vêm gradativamente conquistando espaço nas mais diversas esferas sociais. Para além das discussões que já há algum tempo são tidas no âmbito acadêmico, há uma crescente inserção deste debate no cotidiano, não sendo mais tão incomum encontrar menções corriqueiras à descolonização em jornais, revistas, programas de televisão e mídias sociais. A problematização de certos termos, a revisão de materiais didáticos, as proposições para a restituição de bens e patrimônios de ex-colônias, são algumas, dentre outras, temáticas que suscitam a aparição do termo. Sua utilização, portanto, é ampla, variada e por vezes contraditória, o que inevitavelmente acaba por gerar certa estranheza.

A artista portuguesa Grada Kilomba refere-se à descolonização enquanto uma tarefa urgente e representativa de um necessário desvencilhar com o passado. Psicanalista por formação, a artista que nasceu em Lisboa e que possui raízes em Angola e São Tomé e Príncipe iniciou sua trajetória acadêmica na capital portuguesa e afirma ter sido profundamente marcada pela rememoração colonial e consequentes injúrias raciais que experienciou enquanto viveu no país. Ao lermos seus relatos, onde afirmou ter sido a única estudante negra no departamento de universidade em que frequentava, frequentemente confundida com uma auxiliar de limpeza nos hospitais onde trabalhou, ou mesmo ter pacientes recusarem ser atendidos por si por conta da cor da sua pele, recebemos com pouca surpresa a descrição de sua mudança para a Alemanha, fruto de uma bolsa de doutoramento em filosofia: “[U]m imenso alívio”, diz-nos, “Não havia nada mais urgente para mim do que sair, para poder aprender uma nova linguagem. Um novo vocabulário, no qual eu pudesse finalmente encontrar-me. No qual eu pudesse ser eu.” (Kilomba, 2019a: 11).

Na cidade que acabou por se fixar, Berlim, Kilomba menciona que notou uma distinta marca de intelectuais negros no pensamento e vocabulário no espaço, e cita como exemplo autores como W. E. B. Du Bois, bell hooks ou Audre Lorde, que em vida

estiveram no país e que acabariam por ser grande influências em seu trabalho. O contato da artista com suas escritas a impulsionou ao encontro da questão descolonial e à elaboração de sua tese de doutoramento, publicada posteriormente sob o título *Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism* (2008), e que recebeu a distinção acadêmica *summa cum laude*. A autora assinala a elaboração do livro em questão como o meio através do qual encontrou a nova linguagem da qual estava à procura, “minha primeira e nova linguagem” (Kilomba 2020a: 13)¹. Nele, Kilomba explora o processo de *tornar-se sujeito*, como abordado por hooks, e o destaca como movimento chave para a reparação da ferida colonial. Ao longo do livro, discute, respectivamente: os instrumentos coloniais de repressão do indivíduo negro enquanto sujeito de sua história, a colonização do imaginário e do conhecimento, o déficit teórico acerca do racismo e de metodologias para estudar-se a realidade do racismo cotidiano, o enquadramento do racismo enquanto uma experiência traumática, a intersecção entre raça e gênero, e por fim a análise de episódios extraídos de entrevistas realizadas pela autora com duas mulheres afro-germânicas.

De maneira orgânica, ao longo de sua carreira e de sua transição para às artes visuais e à performance, os temas tratados ao longo de sua tese se transmutaram para outras mídias, que hoje já foram apresentadas em diversas exposições e galerias ao redor do mundo, em cidades como Lisboa, Berlim, São Paulo, Toronto, Paris, Bruxelas, Joanesburgo, Nova Iorque, entre outras. Tal transição revela o caráter interdisciplinar intrínseco do trabalho de Kilomba, onde as questões que mais lhe inquietam são amplificadas pela sua presença justaposta em linguagens distintas. Sua produção desobediente, que, como a artista, é de complicada categorização, transita confortavelmente pelos gêneros. Em seu livro, e nas obras fruto dele, Kilomba se utiliza de um caráter confessional para explorar o que chama de “histórias psicanalíticas”. Seu foco repousa-se justamente sobre sua inquietação original, a experiência do racismo, e na forma como as circunstâncias que levam ao seu acontecimento aludem a estruturas de um tempo para muitos longínquo, mas que torna a se fazer presente para o sujeito

¹ Voltaremos a esta questão no 2.º capítulo.

negro. As experiências da autora se juntam às das entrevistadas a fim de analisar os *episódios de racismo cotidiano* que experienciam e explicitar a lógica colonial comum a estes relatos e ao fenômeno da subjugação racial. A única saída, a reparação do legado colonial, deve transcorrer, segundo a artista, através da exposição e do questionamento dos pressupostos ideológicos que o sustentam e que reafirmam uma segregação entre diferentes humanidades. A exigência de uma descolonização é, portanto, indiscutível.

Outros trabalhos já lidaram com a obra de Kilomba e com algumas das reflexões que sua produção suscita. Em relação à potência transformativa da autoinserção da artista em sua produção, o processo de *tornar-se sujeito* que menciona, podemos destacar dissertações como *Espinhos escravistas e insurgências contemporâneas: apontamentos de leitura em “Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano” e “Vazante”* (2020), de Bárbara Danielle Morais Vieira (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Brasil), e *SUBTERRÂNEA - Trilhando caminhos de escrevivência e regeneração por meio da performance da escrita* (2021), de Caroline Dias de Oliveira Silva (Universidade Federal da Bahia, Brasil), além da tese *Estrela do Sul Corpo abjetado e empoderamento racial Pensamento e prática experimental em arte contemporânea socialmente comprometida* (2021), de Jorge Rafael Cabrera Gómez (Universidade de Coimbra, Portugal). Relativamente à persistência de uma rememoração colonial e ao conceito de colonialidade, destaca-se a dissertação *Repensar a nostalgia colonial portuguesa e os seus silêncios: um contributo da arte contemporânea para a descolonização do pensamento* (2019), de Sara Filipa Oliveira Duarte (Universidade Nova de Lisboa, Portugal), e a dissertação *Estética decolonial e identidade fronteiriça na produção de artistas migrantes* (2020), de Danilo Lins Galvão (Universidade de Évora, Portugal).

Há também diversos artigos que exploram algumas das performances ou obras visuais de Kilomba, como “Arte e Pós-memória—fragmentos, fantasmas, fantasias” (2020), de Margarida Calafate Ribeiro, e alguns artigos de Ana Balona de Oliveira, como “Decolonial Imagination and the Unmaking of (Post)Colonial Cities and Tongues: History, Memory, and Futurity in the Work of Angolan, Mozambican, São Tomean, Cabo Verdean, and Portuguese Contemporary Artists” (2022), “Plantation Memories”,

Anastácia, Dandara, and Zumbi, the Slave Ship São José, and the Farms of São Tomé, Or Slavery, Colonialism, and Racism in the Work of Women Artists” (2020) e “Breaking Canons: Intersectional Feminism and Anti-Racism in the Work of Black Women Artists” (2020).

Além disso, outros trabalhos utilizam-se da produção de Kilomba como parte do aporte teórico de suas investigações, como é o caso das teses *“O colonialismo era meu pai”: memórias da infância e da adolescência em romances portugueses contemporâneos* (2021), de Cristina Arena Tutikian (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil) e *Etnicidade e Literatura: a Presença do Negro na Literatura Marginal Periférica* (2019), de Luciana Marquesini Mongim (Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil).

Esta dissertação propõe-se a adicionar ao conjunto de obras já existentes sobre Kilomba um melhor posicionamento do conceito *descolonização* tal qual referido em seu trabalho. Como a artista apresenta sua proposta decolonial? Quais tradições teóricas fundamentam esta utilização? Como que Kilomba confere forma ao conceito em suas obras visuais? E quais problemáticas surgem ao engajarmos a descolonização enquanto projeto? Estas serão algumas das perguntas-chave que guiarão a reflexão a ser traçada ao longo dos próximos três capítulos. Para o enquadramento teórico, foram escolhidos autores que reiteram a necessidade de *reposicionamento* epistemológico e da centralização de uma metodologia interseccional, na qual reconhece-se que raça, gênero, classe, colonialidade, sexualidade, entre outros eixos, articulam-se para a estruturação de diferentes modos de dominação e subordinação, e, portanto, seu encadeamento também deve ser considerado por propostas que almejam sua superação.

Partindo da contribuição teórica de John McLeod, Peter Childs, Patrick Williams, Aimé Césaire e Ngũgĩ wa Thiong’o, exploraremos no primeiro capítulo, “O que se pode querer dizer quando se fala em descolonizar”, a emergência do movimento anti-colonial e dos estudos póscoloniais e suas contribuições para a concepção atual de *descolonização* e para a efetiva inserção de um debate alargado acerca do legado colonial na academia. A seguir, localizaremos suas influências para a formação dos

estudos decoloniais na América Latina, para o qual se utilizará as contribuições de Aníbal Quijano e Luciana Ballestrin. Tenciona-se o esclarecimento da emergência do termo e das diferentes conotações que já foram ou ainda são atribuídas a ele. Embora esteja longe de ser uma abordagem exaustiva, pretende-se explicitar os principais aportes teóricos que corroboram a dimensão do conceito e suas utilizações atuais. Visto que o termo por si só refere-se à outro, a colonização, também irá ser traçado um breve glossário de conceitos relacionados e algumas diferenciações chave. Por fim, destacaremos as particularidades do contexto português através de Boaventura de Sousa Santos, Paulo de Medeiros e Joana Gorjão Henriques.

No segundo capítulo, “A desobediência de Grada Kilomba”, abordaremos a forma como o projeto decolonial da artista toma forma, em particular em seu trabalho visual, e como ele dialoga com sua contribuição teórica. Primeiramente explicitaremos o caráter interseccional da metodologia de Kilomba, para o qual utilizar-se-á as contribuições de Sara Ahmed, Patricia Hill Collins, Chandra Mohanty e Yuderkys Espinosa Miñoso, e, a seguir, localizaremos suas obras em função de quatro eixos temáticos: *linguagem, conhecimento, trauma e memória*.

Por fim, o terceiro capítulo, “Problemáticas para à descolonização”, contará com uma discussão breve de três problemáticas à descolonização e possíveis limitações para sua concretização. São elas: *performatividade, teoria vs praxis e essencialização / apropriação*. Para tal, utilizaremos os contributos de Leon Moosavi e Achille Mbembe. Após, repousaremos sobre a *reparação*, problemática final do capítulo, e, em consideração do que terá sido abordado até esta altura, descreveremos condições para a sua realização e mencionaremos como o projeto tencionado por Kilomba pode ser qualificado como uma forma de reparação.

Procura-se deste modo vislumbrar o escopo do projeto decolonial de Kilomba, esclarecendo como os principais posicionamentos da artista se apresentam em suas obras e localizando-a relativamente às já estabelecidas tradições teóricas críticas dos legados coloniais.

1. O que se pode querer dizer quando se fala em descolonizar

Não é incomum notar que obras como as de Grada Kilomba ou de outros que, como ela, também afirmam a pertinência de projetos em prol da descolonização, apresentam caminhos, significados e aplicações distintas para o termo, por vezes até incompatíveis umas com as outras. Este fato, acrescido da amplitude interdisciplinar intrínseca à utilização do conceito em questão, comprova quão multifacetado é o universo dentro do qual ele atualmente transita. Dada à maior projeção que discussões em torno da descolonização ganham dentro e fora dos espaços acadêmico e artístico, além da hesitação já presente no imaginário comum dos antigos impérios com problematizações dos legados coloniais, projetos de descolonização situam-se em uma difícil encruzilhada. Isto posto, faz-se necessário o panorama que traçaremos neste capítulo a fim de esclarecer os alicerces teórico-históricos que influenciaram o surgimento da descolonização enquanto parte indispensável de vertentes envolvidas com (re)leituras críticas de heranças coloniais. Iremos ao longo das próximas páginas localizar o conceito em relação às tradições teóricas que influenciaram sua emergência, tornando possível um melhor entendimento de sua dimensão e aplicação no que se refere à obra de Kilomba.

Projetos e autores comprometidos com à descolonização, ou autointitulados decoloniais, compartilham de certas premissas e preocupações comuns acerca do legado colonial, não obstante a heterogeneidade dos processos de colonização. Devem

grande parte de seu embasamento teórico às linhas de estudo que articularam críticas a ideais modernos essencialistas e ao eurocentrismo subjacente a eles, com especial destaque para a crítica póscolonial, sem dúvida a maior de suas influências. Aquilo que hoje é entendido por Estudos Póscoloniais deve sua emergência, em termos de seu surgimento assim como da urgência epistêmica ainda hoje atribuída às reflexões promovidas nesta área, às discussões continuadas em torno da formulação e implicação de discursos coloniais, que conquistaram maior espaço nos âmbitos social e acadêmico em meio à agitação pró-independência que ocorreu nas antigas colônias a partir da segunda metade do século XX. Foi observado um gradual aumento da visibilidade destas questões em diversos campos das humanidades desde então e, embora não seja possível traçar com precisão uma linearidade para seu surgimento, elencaremos aqueles que são comumente considerados os principais acontecimentos que levaram à sua ebulição, com destaque especial ao impacto que os estudos literários e culturais tiveram para este feito.

O primeiro ponto de parada nesta trajetória diz respeito à atuação de críticos literários ingleses que, partir de 1950, fixaram suas atenções sobre produções em língua inglesa advindas de países com uma história de colonização e impulsionaram a constituição de um novo campo de estudo, na altura chamado de literatura da *Commonwealth* (*Commonwealth Literature*). A natureza reveladora da denominação *Commonwealth*, já em desuso, e sua conseqüente transição para a terminologia mais atual, póscolonial, espelham a mudança de paradigma ocorrida nos estudos literários e culturais e são abordadas por John McLeod em seu livro *Beginning Postcolonialism* (2000). Segundo McLeod, o termo em questão referia-se originalmente à condição especial que um conjunto de nações possuía em relação ao império britânico, nomeadamente um grupo seletivo de colônias que o compunha antes de seu declínio. Evidenciando a exceção de certos territórios, como os EUA e a Irlanda, a utilização do termo aspirava dar conta da produção literária de um grupo díspar de nações, sob pretexto de uma suposta herança em comum: “It distinctly promoted unity in diversity – revealingly, the plural term ‘Commonwealth literatures’ was rarely used.” (McLeod 2000: 12). Paradoxalmente, a herança tal qual abordada no estudo da literatura da

Commonwealth não dizia respeito à face exploratória do legado colonial ou às suas consequências para os territórios em questão e seus indivíduos. A orientação colonial do termo é, entretanto, incontornável, não obstante o distanciamento pretendido por justificações mais altruístas para o agrupamento destas nações, mesmo pós-independências.

Por via de regra, a literatura da *Commonwealth* reunia obras escritas em língua inglesa advindas deste agrupamento de nações com histórias de colonização comuns e seu recebimento pela crítica da época ocorria de maneira análoga ao de outras obras, sob a égide da métrica canônica convencionalmente empregada para a avaliação de seu ‘valor’ literário. Ou seja, era esperado que o caráter ‘genuinamente literário’ das obras fosse averiguado em relação aos chamados ‘clássicos’ e à luz de valores comumente adotados como ‘transcendência’ e ‘universalidade’ (McLeod 2000: 14). Subjaz a esta afirmação está a distinção mais basilar entre o que se tornou a crítica póscolonial e as leituras realizadas por críticos literários da *Commonwealth*: a consideração de especificidades históricas, geográficas e culturais enquanto partes relevantes para a escrita e leitura de um texto. Para os críticos da literatura da *Commonwealth*, particularidades sócio-histórico-culturais não eram tidas sequer como oposicionistas ou desafiadoras do *status quo*, e sim dadas como meros adornos ou ambientações exotificadas das nações que representavam, detalhes essencialmente dispensáveis. Leituras que admitissem a heterogeneidade dos territórios em questão e abordassem outros olhares presentes nos textos, por muitas vezes questionadores da ordem colonial, eram preteridas em favor de uma ênfase na suposta universalidade que se esperava encontrar em toda grande obra literária (McLeod 2000: 15). Reitera-se assim o império enquanto provedor e detentor da métrica à qual o texto deveria ser subjugado, ao mesmo passo em que opera-se uma esterilização da herança em comum *de fato* que existe entre as nações agrupadas sob esta denominação, tendo em vista o desvalor de suas histórias coloniais.

Este paradoxo situa-se no cerne da *Commonwealth*, como nos lembra McLeod, e sua problematização marca a passagem do estudo feito à época, guiado por um altruísmo essencialmente humanista, e o proposto em oposição pela crítica póscolonial,

cujo interesse principal dirigiu-se ao que estava a ser ocultado, atrevendo-se a dar cabo de investigar os efeitos da exploração e dependência colonial² (McLeod 2000: 16). Kilomba ampara seu pensamento nesta instigação primordial. Ela assenta-o na urgência de revelar perspectivas, verdades e histórias encobertas para a quebra de um paradigma uno, universal e eurocentrado; faz-se necessário apontar para as coxias e tornar visível o que/quem ali se esconde. Para Kilomba, há a todo o momento um local de enunciação a ser considerado. Este enfoque inerentemente póscolonial é, sem dúvida, aspecto transversal às suas obras. Tendo em vista esta e outras limitações da crítica à literatura da *Commonwealth* mencionadas, McLeod salienta, porém, a inegável contribuição dos críticos da área para aquilo que viria a se tornar póscolonial. Mesmo que despropositadamente, a tradição criada a partir do estudo das literaturas da *Commonwealth* influenciou positivamente no respaldo de sua crítica. Esta, por sua vez, encontrou na sistematização que o estudo já havia alcançado no espaço acadêmico a legitimação dos textos e autores abordados, e de certa forma dos *locus*³ que eles representavam, construindo uma base indispensável sobre a qual os argumentos póscoloniais puderam posteriormente sustentar-se (McLeod 2000: 13).

A partir de meados de 1970, alguns críticos literários empenharam-se em realizar novas leituras que questionassem interpretações humanistas do legado colonial presentes no estudo das literaturas da *Commonwealth*, ao passo que promoviam visões opostas ao enaltecimento dos feitos dos impérios e a favor da problematização de essencialismos. Estas intervenções localizam-se em meio à ebulição de perspectivas questionadoras da ordem colonial que já vinham estruturando-se nas demais áreas das humanidades. Impõe-se aqui, portanto, uma segunda parada em nosso caminho para a

² Uma das problemáticas que surgirão em seguimento à proposta póscolonial diz respeito justamente a seu (pretendido) distanciamento das divisões impostas pelo estudo da literatura da *Commonwealth*. Até que ponto a crítica póscolonial utiliza-se das mesmas divisões e agrupamentos e mantém o império, neste caso britânico, como orientação 'norteadora' de suas análises? Até que ponto sua proposta abarca a heterogeneidade de diferentes processos de colonização? Respostas mais detalhadas para estas e outras das principais críticas podem ser encontradas no capítulo 8 de *Beginning Postcolonialism* (2000) e também irão aparecer mais à frente neste capítulo quando abordarmos a contribuição latino-americana para a crítica póscolonial.

³ Aqui refiro-me a *locus* enquanto território, assim como local de enunciação. Neste caso, territórios colonizados e locais de enunciação de indivíduos colonizados ou de nações com histórico de colonização.

descolonização. Com o fim da Segunda Guerra Mundial, observou-se uma mudança da ordem internacional dos estados-império para a dos estados-nação, visto a erosão gradual dos princípios de justificação das pretensões colonialistas das antigas potências europeias a partir do fim da guerra. Embora seja difícil falarmos em um movimento anti-colonial uno, é possível identificar uma escalada da posição anti-colonial no pós-guerra, seja por conta da expansão de ideias como a autodeterminação dos povos e a descredibilização do racismo científico, ou mesmo por conta de interesses econômicos das potências que dominavam o novo paradigma internacional, como a busca por novos mercados e por territórios provedores de matérias-primas. De todo modo, ambos os sistemas vigentes após a ascensão dos EUA e da URSS apresentavam-se em oposição ao colonialismo europeu. Acrescido a isto, houve uma progressiva internacionalização do problema colonial e uma institucionalização normativa da condenação do colonialismo através da criação de órgãos tal qual a Organização das Nações Unidas (ONU) e de agências como a Organização Internacional do Trabalho (OIT), o que resultou em maior pressão por parte da comunidade internacional para o fim do colonialismo como conhecido na época.

Os antigos impérios europeus, entretanto, não mostraram-se tão facilmente convencidos em abrir mão dos territórios que tinham em seu domínio e apresentaram grande resistência às tentativas de supervisão ou fiscalização internacional. Operava neste momento uma renovação dos argumentos de legitimação do colonialismo, mesmo a despeito de sua semelhança com as atrocidades transcorridas tão recentemente no continente e sua forte presença na memória coletiva da Europa. Como apontado por um dos mais conhecidos nomes da crítica anti-colonial, Aimé Césaire – poeta, dramaturgo, ensaísta, professor, político e ativista social natural da Martinica – o que a Europa colonialista falhava em enxergar era sua tão antagônica posição pós-guerra. Havia, segundo Césaire, uma incapacidade em reconhecer em si o elemento gerador de ambos, o incessante motor colonial. O autor argumenta em *Discurso sobre o colonialismo* (1955) que durante a Segunda Guerra operou um redirecionamento do

aparato ideológico do colonialismo, uma vez que a *coisificação*⁴ imbricada nos discursos⁵ coloniais e responsável por codificar o indivíduo colonizado como sub-humano foi também parte fundacional da ideologia nazista. Inegável neste panorama traçado por Césaire foi a distinção racial:

As pessoas espantam-se, indignam-se. Dizem: «Como é curioso! Ora! É o nazismo, isso passa!» E aguardam, e esperam; e calam em si próprias a verdade – que é uma barbárie, mas a barbárie suprema, a que coroa, a que resume a quotidianidade⁶ das barbáries; que é o nazismo, sim, mas que antes de serem as suas vítimas, foram os cúmplices; que o toleraram, esse mesmo nazismo, antes de o sofrer, absolveram-no, fecharam-lhe os olhos, legitimaram-no, porque até aí só se tinha aplicado a povos não europeus; que o cultivaram, são responsáveis por ele, e que ele brota, rompe, goteja, antes de submergir nas suas águas avermelhadas de todas as fissuras da civilização ocidental e cristã. (...) no fundo, o que não perdoa a Hitler não é o *crime* em si, o *crime contra o homem*, não é a *humilhação do homem em si*, é o crime contra o homem branco, a humilhação do homem branco e o ter aplicado à Europa processos colonialistas a que até aqui só os árabes da Argélia, os «coolies» da Índia e os negros da África estavam subordinados. (Césaire 1978: 18)

Tal era a incongruência das defesas do colonialismo da época. Contudo, a intensificação do movimento anti-colonial do período pós-guerra acabou resultando na gradual independência⁷, ou *descolonização*, de territórios colonizados pelos impérios britânico, francês, holandês, belga, entre outros. E em meio à agitação político-crítica que se

⁴ *chosification*, em sua versão original francesa.

⁵ Para a crítica Póscolonial, *discurso* refere-se ao uso do termo tal qual utilizado por Michael Foucault, com importante destaque para sua presença na composição de *Orientalismo* de Edward Said (1978). Em síntese, o *discurso* foucaultiano entende que o poder, que é socialmente hierarquizado, atua de maneira transversal através da (re)produção de uma coletividade reguladora, que por sua vez dita através da linguagem o que é tido por verdade, conhecimento, racionalidade, etc. Através do encontro que Foucault estabelece entre as palavras e as coisas, ele sugere ser possível avistar os mecanismos que operam para viabilizar certas práticas discursivas. Utilizarei esta definição ao longo deste trabalho, a não ser que assinalado diferentemente. Para mais sobre a interpretação de Said acerca do discurso foucaultiano, ver a entrada *discurso* no glossário presente em *An Introduction to Post-Colonial Theory* (1997) de Peter Childs e Patrick Williams.

⁶ É interessante aproximar a *quotidianidade* a que Césaire aqui se refere ao caráter *cotidiano* evidenciado nos episódios de racismo descritos por Kilomba. De fato, a barbárie colonial não encontra seu fim junto às descolonizações. Visto isto, através de quais mecanismos ela ainda se faz presente? Algumas possíveis respostas serão abordadas ao longo do próximo capítulo.

⁷ Algumas ocorridas mesmo antes de 1945, como é o caso do Iraque.

alastrou, proveu-se espaço para a repercussão de autoras e autores⁸ como Césaire envolvidos em uma ofensiva em prol da criação de novas metodologias, da aceitação de novos olhares e da imposição de novos problemas de crescente relevância interdisciplinar.

Um dos problemas apresentados diz respeito às maneiras através das quais os processos de colonização estimularam um modo específico de percepção – os chamados *discursos coloniais* – e como estes articularam-se para a justificação da sujeição de povos colonizados e para a afirmação da ‘superioridade’ de colonizadores. De modo geral, as teorias acerca destes discursos descrevem a relação de interdependência entre representações e modos de percepção e como estes são instrumentalizados em práticas materiais de manutenção do poder colonial (McLeod 2000: 17-18; 38). Em outras palavras, admite-se que para o sucesso da colonização e sua perpetuação foi necessário um domínio mais abrangente e totalizante do que aquele atingido através da força bélica e da ocupação territorial – houve, sobretudo, uma colonização do imaginário. Dado seu alcance, permitiu a conservação do poder colonial através da transformação que operou no universo mental dos colonizados e em sua forma de olhar o mundo. Para tal, destaca-se a atuação em conjunto entre repressão/imposição: ao mesmo passo em que os aspectos formadores da cosmovisão dos colonizados eram inferiorizados, promovia-se uma exaltação dos valores dos colonizadores, seus modos de percepção, suas representações e suas línguas. Césaire destaca esta imensa perda à vista da (ainda) tão comum justificação do ‘progresso’ trazido pelo colonialismo:

Ouçõ a tempestade. Falam-me de progresso, de «realizações», de doenças curadas, de níveis de vida elevados acima de si próprios.

⁸ Refiro-me aqui a nomes conhecidos da crítica anti-colonial de meados do século XX, como os francófonos Frantz Fanon, Albert Memmi e Édouard Glissant, além do lusófono Amílcar Cabral, mas também autores que tiveram grande impacto para o desenvolvimento do argumento anti-colonial na trajetória do Póscolonialismo enquanto área de estudo, como Edward Said, Gayatri Chakravorty Spivak e Homi Kharshedji Bhabha.

Eu, eu falo de sociedades esvaziadas de si próprias, de culturas espezinhadas, de instituições minadas de terras confiscadas, de religiões assassinadas, de magnificências artísticas aniquiladas, de extraordinárias *possibilidades* suprimidas. (Césaire 1978: 25)

Em questão está uma destruição material e epistêmica, resultado da interiorização do olhar colonizador, um que opera de fora para dentro, em proveito da elevação de visões-mundo de nações colonizadoras à ordem única, natural e verdadeira. Isto deu-se muito devido à forma com que projetos colonialistas concretizaram-se, através da articulação dos discursos coloniais em importantes esferas sociais, como a ciência, a história e a religião, aspectos também destacados por Césaire. A descrição e investigação destes processos e suas implicações foram, por sua vez, de grande importância para as teorias acerca dos discursos coloniais, e consequentemente para a crítica póscolonial que originar-se-ia.

Pode-se dizer que, embora a extensão da dominação colonial emane a partir do desejo pelo controle das riquezas presentes na colônia, como mencionado, em nível imaterial há a possibilidade para sua preservação, mesmo já finda a apropriação do território em si. Sobre este fato, destaca-se a contribuição do romancista queniano Ngũgĩ wa Thiong'o e suas reflexões acerca da colonização do imaginário, como abordado em seu livro *Decolonising the mind: the politics of language in African literature*, originalmente publicado em 1986. Relativamente ao alcance da dominação colonial, o autor afirma o papel indissociável do controle do universo mental do colonizado. Seu posicionamento é orientado em termos da fundamentação essencial que a imposição das línguas europeias teve neste processo. Ngũgĩ compartilha de um entendimento alargado da língua e a trabalha, por um lado, relativamente à sua função comunicativa e, por outro, à sua integração à cultura. Para ele, no que diz respeito ao nível comunicativo, a imposição de línguas europeias quebrou a possibilidade de articulações harmônicas entre língua, cultura e educação pelo indivíduo colonizado. Ao mencionar o processo de educação formal de crianças africanas, ocorrido em língua inglesa, o autor destaca a estranheza provocada no universo mental destas crianças, principalmente quanto à utilização da escrita, visto que na oralidade suas línguas originárias ainda podiam integrar seus universos sociais, diferentemente do que ocorria com a

formalização do aprendizado nas escolas. Em meio a disciplinas de ensino pautadas unilateralmente pelo eurocentrismo, o autor identifica um estranhamento representativo do que denomina *alienação colonial*, uma dissociação entre o universo social e mental do colonizado: “The language of his conceptualisation was foreign. Thought, in him, took the visible form of a foreign language” (wa Thiong’o 1994: 17).

Porém, Ngũgĩ concentra a maior parte de seu argumento na língua como condutora de cultura e seu papel enquanto formadora e perpetuadora de visões de mundo. Este enfoque foi de especial interesse para análises de discursos coloniais, e posteriormente para a crítica póscolonial, pois assume a língua tanto como produto quanto como reflexo da história de um povo (wa Thiong’o 1994: 17) e admite que é através dela que atrelamos sentido ao mundo ao nosso redor. A língua não é, portanto, mero reflexo passivo da realidade, mas está ativamente envolvida na compreensão que criamos acerca de nós mesmos, de outros e do nosso mundo (McLeod 2000: 19): “To control a people's culture is to control their tools of self-definition in relationship to others.” (wa Thiong’o 1994: 16). Como Kilomba explica em sua carta às versões em língua portuguesa de *Memórias da Plantação* (2019): “(...) a língua, por mais poética que possa ser, tem também uma dimensão política de criar, fixar e perpetuar relações de poder e de violência, pois cada palavra que usamos define o lugar de uma identidade” (Kilomba 2020a: 8-9). Admite-se, portanto, que a língua também legitima discursos hegemônicos através da presença contínua de certos laços em nosso vocabulário; vestígios coloniais que reencenam o passado no presente. Tal cuidado demonstrado por Kilomba espelha o impacto das considerações de Ngũgĩ e outros autores atentos ao papel da língua em sua capacidade de abrigar os valores que, por vontade própria ou por imposição, guiam nossas vidas (McLeod 2000: 19). Afinal, a imposição de línguas europeias durante os processos de colonização possibilitou tal abrangência da lógica colonial, redesignando as linhas pelas quais os indivíduos colonizados configuravam suas visões-mundo, ao ponto de ainda hoje reconhecermos a ancoragem colonial que continua transportando um certo imaginário para a realidade.

É importante notar, entretanto, que as reflexões trazidas por Ngũgĩ referem-se às implicações do caráter construtivo de línguas europeias não somente para

identidade, como também para a história e cultura de povos colonizados, o que o autor formula a partir de seu local específico de enunciação enquanto romancista africano. É de seu interesse, portanto, o preterimento de línguas africanas nas literaturas nacionais em favor da utilização de línguas europeias como o inglês, o francês ou o português; o questionamento do pertencimento de línguas estrangeiras na escrita de literaturas nacionais africanas; a aptidão em línguas europeias como passe ou empecilho ao acesso à educação ou à aceitação social, entre outras questões já debatidas na altura. Logo, pode-se dizer que suas observações acerca da língua enquanto condutora de cultura certamente possuem natureza identitária, mas não somente. Para Ngũgĩ:

Language carries, and culture carries, particularly through orature and literature, the entire body of values by which we come to perceive ourselves and our place in our world. How people perceive themselves affects how they look at their culture, at their politics and at the social production of wealth, at their relationship to nature and to other beings. Language is thus inseparable from ourselves as a community of human beings with a specific form and character, a specific history, a specific relationship to the world. (wa Thiong'o 1994: 16)

Logo, embora o emprego desta articulação traçada por Ngũgĩ entre a língua e a materialidade do processo de colonização tenha ganhado grande relevância para a crítica póscolonial anos após sua formulação, este fato não esgota a dimensão do conceito tal qual abordado pelo autor em sua obra. Dada à atenção especial da vertente póscolonial aos modos de manutenção e perpetuação do poder colonial, visto que os discursos coloniais encontram-se justamente na interseção entre língua e poder (McLeod 2000: 18), compreender a língua tal qual trabalhada por Ngũgĩ, e a subsequente proposta de descolonização do autor, nos auxilia a elucidar aspectos cruciais desta relação.

Estas considerações juntam-se as de outros autores que também propuseram-se a investigar aspectos relacionados aos processos de colonização e suas implicações na cultura e nos indivíduos e que, como Ngũgĩ, possuem produções localizadas antes do estabelecimento do póscolonialismo enquanto escola de pensamento. Entre estes pensadores destaca-se a chamada tríade francófona, composta por Aimé Césaire, assim

como Albert Memmi, escritor e ensaísta tunisiano de origem judaica, e Frantz Fanon, psiquiatra, filósofo e revolucionário, nascido, tal como Césaire, na Martinica. As obras *Retrato do colonizado precedido do retrato do colonizador* (1947), de Memmi, *Discurso sobre o colonialismo* (1950), de Césaire, *Pele negra, máscaras brancas* (1952) e *Os condenados da terra* (1961), de Fanon são consideradas fundamentais para o que se tornou posteriormente a crítica póscolonial. A maneira como elas articularam uma forte disposição anti-colonialista na literatura, sociologia, filosofia e psicologia providenciou dispositivos de análise indispensáveis para trabalhar-se a real dimensão da abolição do colonialismo em sua natureza dupla de apoderação de territórios e imaginários.

Ao pensarmos o impacto destes autores para a obra de Kilomba, percebe-se que as instigações apresentadas pela filósofa e artista portuguesa despontam essencialmente do exame do caráter antagônico por excelência entre as relações colonizador/colonizado, sujeito/objeto, branco/negro⁹, bem como o do efeito catastrófico produzido por estas dicotomias na constituição da identidade do indivíduo negro, como já apontado pela tríade francófona. Sobressai-se a particularidade atribuída por estes autores e autora à formação identitária no que diz respeito à raça. Reconhece-se que, de forma geral, a prática anti-colonial e aqueles interessados em examinar discursos coloniais assumem uma indissociabilidade entre os processos de racialização e o colonialismo. Afinal, julga-se a racialização o epítome da lógica colonial e sua difusão prolífera, o da colonização do imaginário. De fato, a dominação colonial estruturou-se através da diferenciação hierarquizada entre humano/não-humano, civilizado/selvagem, sujeito/objeto, branco/negro, diferenciações que possuem em si uma orientação fundacional de base racial, assim como de gênero. Fanon notou já que: “O que é frequentemente chamado de alma negra é uma construção do homem branco” (*apud* Kilomba 2020a: 110) – uma curta e precisa síntese da fabricação do lugar em oposição ao hegemônico que foi imposto ao indivíduo negro ocupar. Verifica-se a

⁹ Outros autores alargam esta dicotomia racial para melhor entendimento do escopo de processos de racialização, especialmente no que diz respeito às especificidades de outros grupos também racializados, como é o caso das comunidades indígenas/originárias, por exemplo. No que diz respeito à autora e artista aqui trabalhada, abordaremos contribuições como as aqui elencadas no que tocam à concepção identitária de indivíduos negros.

significância do caráter relacional deste processo. Ao associar-se o indivíduo racializado ao diferente, imoral, animalesco e libidinoso, providencia-se uma faceta negativa à qual o sujeito hegemônico opõe-se e, por consequência, positiva a si mesmo. Fabrica-se um *Outro*. Esta artificialidade é referenciada por Kilomba através do uso do termo *Otherness*, no original em inglês. Evidencia-se a distância traçada entre aquele *tornado* *Outro* e aquele hegemônico por consequência:

(...) é no contraste com esta diferença que o «eu» *branco* se mede (...) Ou seja, a negritude serve como forma primária de alteridade¹⁰ por via da qual se constrói a *branquitude*. A/o «Outra/o» não é «Outra/o» *per se*; torna-se «Outra/o» graças a um processo de negação absoluta. (Kilomba 2020a: 36)

Nas palavras de Fanon, tal processo representa uma *amputação* de si – a internalização de seu próprio *eu* enquanto *Outro* (McLeod 2000: 21), uma separação que priva o “sujeito do seu próprio elo com a sociedade” (Kilomba 2020a: 38). A chamada ‘linguagem do trauma’ a qual o autor evoca, assim “como a maioria das pessoas *negras* ao discutirem as suas experiências quotidianas de racismo” (Kilomba 2020a: 38), também atravessa Kilomba. Em algumas entrevistas acerca da concepção de *Memórias*, a autora menciona como seus questionamentos nasceram de seu interesse em teorias do trauma, uma vez que encontrava-se a realizar trabalho clínico com sobreviventes das guerras de Angola e Moçambique recém-chegados à Portugal: “Above all I was fascinated by the stories I was listening to, and by the images that were appearing to deal with them, to stage them”¹¹. Ao questionar-se o porquê de o racismo não ser compreendido enquanto uma experiência traumática, pôs-se consequentemente a pensar sobre o que significaria categorizá-lo como tal e analisá-lo a partir deste enquadramento: “no racismo é-se cirurgicamente extraída/o, violentamente separada/o de uma qualquer identidade que se possa realmente ter. Essa

¹⁰ Aqui vê-se a tradução portuguesa, enquanto a tradução brasileira apresenta o termo *Outridade* (com inicial maiúscula, como no original). Escolho manter a versão portuguesa ao longo deste trabalho, porém compreendo a definição do termo tal qual exprimido no original e na tradução brasileira como elemento chave para o entendimento do caráter relacional a qual a autora se refere. Diferentemente de *alteridade*, a *Outridade* é marcada pela dissemelhança. Aponta-nos à margem.

¹¹ Entrevista ao New York Times. Autoria de Siddhartha Mitter. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2021/10/12/arts/design/amant-kilomba-portuguese-artist.html>

separação é definida como trauma clássico (...)” (Kilomba 2020a: 38). É, entretanto, relevante a delimitação que Kilomba impõe acerca da matriz desta violência, o trauma *colonial*, como descrito na contracapa da versão brasileira de *Memórias*: “O colonialismo é uma ferida que nunca foi tratada. Uma ferida que dói sempre, por vezes infecta e outras vezes sangra”. A *ferida* aberta a qual a autora se refere, significação originária de *trauma* em sua gênese grega, auxilia-nos a vislumbrar o elo ubíquo entre racismo e legados coloniais: “Quanta desilusão esta, a de sermos forçadas/os a olhar para nós mesmas/os *como se estivéssemos no lugar delas/es*. Quanta mágoa esta, a de estarmos presas/os a esta ordem colonial.” (Kilomba 2020a: 37). E, logo, exposta a raiz, nos é conferido um mecanismo importante para melhor entendimento da repetida reencenação deste trauma através dos *episódios de racismo cotidiano* abordados em sua obra; a *quotidianidade da barbárie* de que Césaire antes nos falava.

Dentre os membros da tríade francófona, Fanon é aquele cuja presença no trabalho de Kilomba é a mais evidente. No prefácio escrito pela autora para a mais recente edição brasileira do livro fanoniano *Pele negra, máscaras brancas*, publicado pela Ubu Editora em 2020, ela propõe contar-nos a história de seu encontro com a obra do psicanalista. Graças a uma de suas professoras, Kilomba teve acesso ao primeiro texto com relevância para seus estudos que havia sido escrito por um intelectual negro. Especialmente marcante para sua trajetória, este encontro mudou o rumo e o foco de suas obras a partir de então, o que ressalta no prefácio: “Frantz Fanon tornou-se o centro de todos os meus trabalhos, tanto literários como artísticos.” (2020b: 6). Mais tarde, Kilomba seria responsável por lecionar uma disciplina na Freie Universität de Berlim acerca deste mesmo livro de Fanon. Contudo, além da significância deste encontro, ou mesmo da proximidade entre os autores por conta de suas formações, Kilomba também inspirou-se na metodologia de interpretação fenomenológica utilizada pelo psicanalista e por outros estudiosos negros para a análise dos episódios por ela elencados em seu livro. Tal escolha pode ser resumida pela junção da experiência de Kilomba com a obra de Fanon antes da escrita de *Memórias*, mas não somente, visto a atenção conferida pelo autor “à diferença racial e sexual dentro de um esquema

colonial” (Kilomba 2020a: 92), o que evidencia o elo traçado por Kilomba ao longo de suas obras entre a teoria psicanalítica e a crítica póscolonial.

Tendo em vista as contribuições da tríade francófona e de outros autores localizados em um momento pré-póscolonialismo, é possível dizer, entretanto, que a vertente póscolonial obteve sua institucionalização de fato a partir de 1980, muito devido à repercussão da emblemática obra *Orientalismo* (1978), de Edward Said. Chegamos, assim, a uma terceira parada em nossa trajetória de encontro à descolonização. Embora seja equivocado e reducionista afirmar que Said é o precursor máximo dos Estudos Póscoloniais, visto a presença de uma forte e bem articulada crítica anti-colonial anterior à sua publicação (McLeod 2000: 23), ou mesmo por conta das diversas limitações da obra que mesmo hoje continuam a ser exploradas, o grande feito de *Orientalismo* foi seu incentivo à novas leituras que examinassem o modo complexo através do qual imaginários foram colonizados. Enquanto Fanon orientou seu estudo para o indivíduo colonizado e os efeitos em sua *psiqué*, Said voltou-se para os impérios e às representações implementadas por eles para a legitimação da lógica colonial (McLeod 2000: 22). Em síntese, Said explora a maneira com que os impérios britânico e francês (a que o autor se refere como ‘Ocidente’) representaram territórios do Oriente Médio e do norte da África (a que se refere como ‘Oriente’) durante o final do século XIX e começo do século XX. Ao abordar um conjunto de imagens e relatos construídos pelo Ocidente acerca do Oriente, Said demonstrou o uso recorrente e institucionalizado de estereótipos e presunções sobre as culturas e os indivíduos advindos dos territórios selecionados para a constituição de um *discurso* (as teorias políticas de Michael Foucault e Antonio Gramsci foram influências essenciais para esta formulação). Assim sendo, o *orientalismo* compreende este conjunto de representações criado pelo Ocidente sobre o Oriente.

Ao analisar estas representações, nos é revelado muito mais sobre quem as constrói do que aqueles que são objeto desses discursos *orientalistas*. Não se trata de uma experiência neutra, visto que vamos ao encontro de uma tradição narrativa já cimentada no imaginário coletivo, constituída de concepções prévias sobre uma determinada cultura e um povo. O *discurso* em questão é sobretudo um construto, uma

fabricação de uma realidade artificial sobre estes territórios, seus povos e suas ‘raças’, cujo propósito caracteriza-se pela legitimação do olhar inferiorizante do colonizador – uma argumentação em muito semelhante à de Fanon. Porém, mesmo a despeito de seu caráter fantasioso, não descarta-se a implicação material de sua existência (McLeod 2000: 41-42). Um exemplo é o caráter institucional destas representações. Said explora como presunções essencialmente eurocentradas e racistas encontravam respaldo através de sua formulação na ciência ocidental, e desta forma eram apresentadas como verdades objetivas (McLeod 2000: 22). A *invenção* do Oriente corrompeu o desenvolvimento das mais variadas áreas do saber, da história a geografia e antropologia, entre outras. Como Said nos aponta, mas também Césaire e outros antes dele: “É o Ocidente que faz etnografia dos outros, não os outros que fazem a etnografia do Ocidente” (Césaire 1978: 61). É evidente a utilidade deste *discurso* para a manutenção da ordem colonial – afinal, o conhecimento também foi colonizado.

Percebe-se pontos de encontro entre o que é articulado por Said e o que antes destaquei a propósito de Fanon, Ngũgĩ, Césaire e outros. Juntos, eles foram responsáveis por contribuir “para uma transformação lenta e não intencionada na própria base epistemológica das ciências sociais”, como nota Luciana Ballestrin (2013: 92). Por conta da repercussão que a obra de Said obteve, o período pós-*Orientalismo* da década de 1980 é aquele comumente associado à aparição do *póscolonialismo* como hoje o entendemos, uma linha de estudos orientada para o exame de práticas e discursos colonialistas, cujo argumento condutor, embora “não linear, disciplinado e articulado (...) percebeu a diferença colonial e intercedeu pelo colonizado” (Ballestrin 2013: 91).

Influenciados pelo aporte anti-colonial já existente e à luz de ambos o pós-estruturalismo e a virada linguística que ganhava espaço na filosofia, uma profusão crítica póscolonial estabeleceu-se. Autores empenharam-se em elaborar materiais progressivamente mais ‘teóricos’ e mostraram-se comprometidos em traçar suas análises em linhas interdisciplinares, “combining the insights of feminism, philosophy, psychology, politics, anthropology and literary theory in provocative and energetic ways.” (McLeod 2000: 23). Nota-se a influência da crítica póscolonial desenvolvida neste período no trabalho de Kilomba, em especial em seu uso de Homi K. Bhabha e

Gayatri Chakravorty Spivak, dois dos principais difusores do grupo de Estudos Subalternos. Este grupo, fundado pelo historiador Ranajit Guha e originalmente formado no sul asiático por volta de 1970, visava uma revisão da historiografia da Índia, abarcando produções nacionais ou europeias. O impacto de seus participantes foi significativo para a constituição do *póscolonialismo*, com destaque para as obras *Pode a subalterna tomar a palavra?* (1985), de Spivak, e *O local da cultura* (1994), de Bhabha. Além destes autores, nomes dos estudos culturais, como Stuart Hall e Paul Gilroy, também marcaram o desenvolvimento da área e são encontrados ao longo da obra de Kilomba, uma vez que “Em um contexto de globalização, cultura, identidade (classe/etnia/gênero), migração e diáspora aparecem como categorias fundamentais para observar as lógicas coloniais modernas” (Ballestrin 2013: 94).

A esta altura, é importante destacar que o caminho ilustrado até aqui constitui uma breve tentativa de contextualização do desenvolvimento de um campo de estudo fortemente marcado por divergências internas e externas. Peter Childs e Patrick Williams identificam estas dissonâncias já no prefácio de *An introduction to post-colonial theory* (2013):

(...) the field itself is what we might call 'internally conflicted', with often fierce disagreements emerging between those who would nevertheless all wish to identify themselves with the project of post-colonial studies. The fact that these debates are very much on-going means that it is particularly difficult to indicate anything like consensus on many points, and readers new to the area will unfortunately have to accept that confusing lack of unanimity (or, better still, interpret it as the sign of genuinely productive debate!). (2013: viii)

Não somente por conta da atualidade e contínua revisão do argumento póscolonial, a complexidade de trabalharmos com a área em questão também ocorre devido à inerente interdisciplinaridade de fontes utilizadas, sejam elas emprestadas de práticas feministas, pós-estruturalistas, marxistas, psicanalíticas, linguísticas ou outras, ao ponto de não ser possível indicar categoricamente um procedimento crítico ‘tipicamente’ póscolonial (McLeod 2000: 3). Além disso, dada a importância singular concedida à língua e à linguagem pelos expoentes desta vertente e de estudos relacionados

posicionados em meio à virada linguística, a questão terminológica acaba por simbolizar algumas das grandes divergências entre aqueles que empenham-se em discutir a superação da colonização em toda a sua amplitude material e imaterial. Em virtude disto, faz-se necessário especificar algumas palavras-chave e possíveis problematizações acerca delas nesta próxima parada em nosso caminho.

A primeira questão refere-se ao *colonial* implícito a todas as práticas que discutimos até aqui. Derivada do grego antigo, *colônia* originalmente aludia a uma cidade independente cuja fundação fosse realizada por emigrantes. Somente após o desenvolvimento destas cidades durante a história romana é que *colônia* veio a ser associada ao assentamento de uma comunidade em um território *conquistado*. A *colonização*, por sua vez, caracteriza-se pela apropriação e exploração deste território através de uma interferência organizada para seu comando, ao passo que a motivação central de controle de mercados, riquezas naturais e força de trabalho exprime a orientação exploratória do *colonialismo* (Childs and Williams 2013: 227). É comum se notar, entretanto, uma associação despretensiosa entre *colonialismo* e *imperialismo*, muitas vezes utilizados enquanto sinônimos um do outro. Trabalhar para além desta associação informa aspectos relevantes para o tipo de estudo em questão. Utilizando-nos das definições propostas por McLeod, o *imperialismo* corresponde a um conceito ideológico que legitima o controle militar e econômico de uma nação por outra (2000: 7), enquanto o *colonialismo* representa apenas uma de suas possíveis formas de atuação, no que diz respeito especificamente à ocupação de um território. Embora ambos os termos aludem de modo geral a relações econômicas de exploração entre colônia/império e uma consequente imposição de instâncias de poder desiguais entre estes (McLeod 2000: 8), o *colonialismo* compreende ocorrências circunscritas a períodos históricos e locais específicos, que frequentemente remete-nos à colonização nos séculos 15 e 16, ou mesmo no século 19. Entretanto, pode-se também assumir que práticas *imperialistas* não estão necessariamente delimitadas temporal ou geograficamente. Seu uso certamente alude ao período histórico mencionado, porém, sobretudo, há no *imperial* uma maior dimensão das relações de dependência entre determinadas nações. Sobre este fato, Paulo de Medeiros aponta-nos:

(...) não só os antigos territórios e nações colonizados foram indelevelmente marcados pelo imperialismo, como todos os estados que constituem a Europa também foram marcados, embora de diferentes maneiras, pelo imperialismo, quer se tenham constituído como centros imperiais, metropolitanos ou, melhor dizendo, tenham incorporado em alguns desses centros numa certa forma de colonização europeia interna. (2020: 143)

O termo traduz-se, portanto, na lógica colonial que mantém-se presente dentro e fora dos centros dos impérios, mesmo após as independências de ex-colônias e o colapso do domínio formal. Desta forma, aproximamo-nos das elaborações de Ngũgĩ e de certas premissas trabalhadas pela crítica póscolonial.

Tendo em vista tais aplicações para o par *colonialismo / imperialismo*, encontramos a mesma limitação temporal no uso do prefixo *pós-* em *pós(-)colonialismo / pós(-)imperialismo*, ou *pós(-)colonial / pós(-)imperial*. Há, porém, utilizações simultaneamente históricas e epistemológicas para os termos. Históricas devido a uma interpretação literal do prefixo como representativo do período *seguinte* às colonizações, ou mesmo de uma *superação* do estado colonial, e epistemológicas por conta do agrupamento que é feito da crítica referida neste capítulo sob a nomenclatura Póscolonial. Ambas apresentam certas implicações a serem esclarecidas, tal como é feito por Childs e Williams na forma em que organizaram a introdução de sua obra; afinal, *a quando, a quem, aonde e ao que* se refere o *póscolonial*? Relativamente à periodicidade do termo, mesmo que se admita seu caráter enquanto *período após o colonialismo*, permanece incerto a *qual* período estamos nos referindo (Childs and Williams 2013: 1). Além disto, estaríamos inferindo a não existência do *colonialismo* no momento presente ao fazê-lo? Ou mesmo a não permanência do controle de antigos impérios em certos territórios? À luz das complexas relações que certas comunidades possuem com a colonização de seus territórios ainda hoje, como o exemplo das comunidades indígenas, assim como a existência de territórios ultramarinos, como é o caso do império britânico, torna-se cada vez mais difícil estabelecer que o *póscolonial* e o *pósimperial* devem ser compreendidos apenas em termos cronológicos. Por outro lado, o prefixo pode apontar-nos à contestação de práticas coloniais e imperiais, como nos alerta Medeiros:

Were we simply to declare Europe to be post-imperial based on the dates of independence of the various colonised nations, there would be no difficulty but also no conceptual advantage. Much as with the term 'post-colonial', the force of the term 'post-imperial' resides in the possibilities it opens to contest both colonialism and imperialism. (2014: 151)

A escolha pela inserção do hífen nos termos em questão surge muitas vezes para separar estas duas aplicações, embora não haja um consenso em relação à sua utilização. Neste trabalho, optei por não incluir o hífen em instâncias em que a área de estudos póscoloniais é referenciada e por evitar sua utilização enquanto *período após as colonizações*.

Outro aspecto que também requer cuidado é a especificação de *a quem* ou *a qual lugar* nos referimos quando falamos de territórios, literaturas ou indivíduos 'póscoloniais', sendo comum a associação automática de nações com histórico de colonização à 'condição' *póscolonial* sem maiores considerações. Como nos lembra McLeod: "the literatures of nations such as Canada, Australia, New Zealand, Nigeria, Kenya, India, Pakistan, Jamaica and Ireland have been called 'postcolonial'. Are they all 'postcolonial' in the same way?" (2000: 2). Elaboraões mais recentes já apresentam questionamentos desta natureza e exploram alargar a crítica póscolonial em um intuito de atentar-se às especificidades de territórios e grupos não comumente evidenciados pela área. Igualmente, por outro lado opera uma espécie de retorno a Said, como mencionado por Medeiros. Estudos que pretendem uma atualização da Europa com intuito de desfazer presunções homogeneizantes e simplistas acerca da experiência colonial ou imperial no continente (Medeiros 2014: 154). Em resumo, a abordagem do *póscolonialismo* em seu nível epistemológico compreende o prefixo como indicativo da área de estudos que engloba estes tipos de estudo e que comumente implica na *superação* da lógica inerente ao colonialismo e ao imperialismo, na *transcendência conceitual* de sua fundamentação (Childs and Williams 2013: 4) e do questionamento dos modos de percepção estimulados por ele.

Dentre os necessários novos deslocamentos da crítica póscolonial, situa-se na América Latina uma importante derivação e nela, o termo seguinte a ser abordado. Em função da influência do Grupo de Estudos Subalternos, foi formado em 1992 o Grupo

Latino-Americano de Estudos Subalternos, cuja constituição marcou a inserção da América Latina no debate póscolonial (Ballestrin 2013: 94). O foco de reflexão foi alocado às particularidades da experiência da colonização nesta parte do continente, tendo como importante exigência uma nova concepção de subalternidade que estivesse de acordo com as sociedades multiétnicas e multiculturais latino-americanas. Walter Mignolo, semiólogo argentino e um dos componentes mais críticos do grupo, já nos primeiros encontros denunciava o que chamou de um ‘imperialismo’ interno dos estudos culturais, póscoloniais e subalternos (Ballestrin 2013: 95). Segundo Mignolo e outros críticos, observa-se nos estudos subalternos e na abordagem póscolonial um *locus* de enunciação específico à herança colonial do império britânico e, portanto, as teses de Guha, Spivak e Bhabha “não deveriam ser simplesmente assumidas e traduzidas para uma análise do caso latino-americano” (Castro-Gómez e Mendieta *apud* Ballestrin 2013: 95). Diante disto, excluía-se as particularidades da trajetória do colonialismo na América Latina do debate póscolonial – e, se admitirmos a validade na crítica de Mignolo, as de outros territórios também. Após divergências teóricas, o grupo latino-americano acabou por ser desfeito em 1998, no mesmo ano em que alguns de seus membros, como Mignolo e o sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel, entre outros, começaram os encontros do que ao final dos anos 1990 e começo dos 2000 viria a tornar-se o programa de investigação e movimento teórico-metodológico intitulado pelo antropólogo colombiano-americano Arturo Escobar “Modernidade/Colonialidade” (M/C), e que em seguida ficou conhecido por “Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade”.

Uma das principais causas para o dissenso do grupo latino-americano deu-se por conta do que Mignolo e Grosfoguel consideraram uma ausência de ruptura real com autores ocidentais ou com o chamado Norte global enquanto base epistêmica. Grosfoguel aponta a predominância das influências pós-modernista e pós-estruturalista nos estudos subalternos, o que em sua visão traiu o objetivo de produzir estudos *de fato* subalternos (*apud* Ballestrin 2013: 96). Membros dissidentes do grupo original latino-americano defendiam um distanciamento da tradicional origem do discurso, cujo local de enunciação permanecia eurocentrado através da permanência de teóricos como

Gramsci e Foucault como referências para as formulações realizadas. Ao invés disto, o grupo M/C baseia a genealogia de seu pensamento em linhas formuladas pelos próprios membros, cuja fixação está no Sul global, “como é o caso de Dussel e a Filosofia da Libertação, Quijano e a Teoria da Dependência, e Wallerstein e a Teoria do Sistema-Mundo” (Ballestrin 2013: 98) para então articulá-las com fontes já utilizadas pelos estudos subalternos e póscoloniais e outras, como a teoria feminista chicana e a filosofia africana. A orientação do grupo estabelece-se então na “reflexão continuada sobre a realidade cultural e política latino-americana, incluindo o conhecimento subalternizado dos grupos explorados e oprimidos” (Escobar *apud* Ballestrin 2013: 98). O aprofundamento e a sistematização destas linhas teóricas acabaram por influenciar a origem da escola de pensamento conhecida hoje por Estudos Decoloniais, que, como os estudos póscoloniais, construiu-se interdisciplinarmente e expandiu-se para além das fronteiras de sua formulação.

É importante ressaltar, entretanto, que as divergências entre as três correntes aqui apresentadas, a póscolonial, a subalterna e a decolonial, não implicam necessariamente em uma impossibilidade de sua articulação. Por ser transversal às três linhas teóricas, a análise das consequências estruturais advindas do processo colonial é muitas vezes potencializada “graças à presença e integração de outros instrumentos analíticos e de tradições críticas” (Quintero, Figueira e Elizalde 2019: 4), mesmo ao serem estabelecidos os respectivos focos individuais e limitações de cada estudo. Posto isto, também é de destaque o reconhecimento da heterogeneidade dos estudos decoloniais e as particularidades presentes em diferentes alocações do *locus* enunciativo, embora a historicidade latino-americana comum ao território em questão. Tal diversidade também se dá em relação aos objetos de estudo, visto que as possibilidades de aplicação das linhas aqui referidas são vastas e diversas. Com isso, pode-se assumir, de modo geral, que estudos subalternos, póscolonias e decoloniais possuem como premissas em comum o diagnóstico do prolongamento da lógica colonial mesmo após independências de ex-colônias, a asserção da presença desta lógica para a configuração de modos de percepção que subordinaram indivíduos/territórios

colonizados, além da crítica a um essencialismo pautado pelo eurocentrismo no que diz respeito à imposição de uma universalização epistemológica.

A primeira destas premissas relaciona-se ao próximo termo a ser incluído em nosso pequeno glossário: *colonialidade*. A chamada *colonialidade do poder* é a noção central que entrelaça as dinâmicas da modernidade segundo os estudiosos dos estudos decoloniais e é sobre este conceito que muitas das reflexões da área se debruçam. Diferentemente de uma categorização de um período histórico, a *colonialidade* refere-se a um padrão de dominação que impregnou a modernidade desde a sua fundação e que foi responsável por estruturar cada uma das áreas da existência social e cultural nos territórios colonizados. Desta forma, ela aproxima-se da definição comumente conferida a *imperialismo*, porém contém algumas diferenciações, tais quais explicitadas pelo sociólogo peruano responsável pela conceituação do termo, Aníbal Quijano, em seu trabalho "Colonialidad y modernidad/razionalidad". Trata-se da estrutura de poder que perdura após a queda formal dos impérios coloniais – a matriz de poder própria da modernidade: “Ella no agota, obviamente, las condiciones, ni las formas de explotación y de dominación existentes entre las gentes. Pero no ha cesado de ser, desde hace 500 años, su marco principal.” (Quijano 1992: 14). Por sua vez, a relação traçada para com a modernidade orienta as proposições dos decoloniais, nomeadamente:

1. O reposicionamento das origens da modernidade, não fixando-as no período do Iluminismo ou da Revolução Industrial, mas sim entre o final do século 15 e início do século 16, quando ocorrida a conquista do território americano e dado início ao processo de expansão imperial das potências europeias;
2. Compreender o *colonialismo* enquanto a força geradora das dinâmicas do mundo capitalista contemporâneo e a inerente estruturação assimétrica das relações de poder nele contido, o que justifica o reposicionamento descrito anteriormente;
3. Apontar a globalidade do fenômeno da modernidade, cuja dimensão constitutiva é a assimetria de relações de poder, ao invés de compreendê-lo enquanto fenômeno simétrico produzido no continente europeu e em seguida expandido pelo mundo; e, por fim,

4. Reconhecer que a assimetria descrita necessariamente alude à subjugação dos povos colonizados com base em sua racialização, o que articulou-se através do controle da mão de obra de indivíduos escravizados, sejam aqueles com origens na África ou em comunidades originárias, e do controle de suas subjetividades sob a égide da racionalidade moderna, cujo eurocentrismo orienta o *locus* do conhecimento autêntico e verdadeiro (Quintero, Figueira e Elizalde 2019: 5).

Tendo em vista a historicidade das reflexões acerca dos legados coloniais institucionalizadas através das vertentes anti-colonial, subalterna, póscolonial e decolonial, a *descolonização* apresenta-se transversal a todas estas propostas. Trata-se do destino final para o qual caminhamos neste capítulo e para o qual, segundo a maior parte de seus expoentes, as áreas aqui apresentadas também caminham. Uma vez estabelecido que conceituações distintas para os mesmos termos é o que caracteriza o complexo lugar-comum em que nos encontramos, consideremos a aplicação original de *descolonização* em seu sentido literal, o de suspensão da presença do domínio colonial de um dado território. Como antes mencionado, embora seja possível apontarmos para uma *descolonização* política das ex-colônias na América Latina ou no continente africano, por exemplo, é inviável argumentar o mesmo acerca de outros territórios que ainda encontram-se sob domínio externo ou interno ao redor do mundo, ou mesmo aqueles que em algum momento de sua história viram-se ou ainda estejam inseridos em relações neocoloniais, como o caso da própria América Latina.

Por outro lado, o termo ganhou maior visibilidade por conta de sua correlação com o *desfazer*, com a recusa e com o distanciamento em relação à presença continuada dos impérios por meio da colonização do imaginário. Em muito parecida com a proposta de Ngũgĩ, os decoloniais latino-americanos destacam compartilhar tal intenção em sua supressão do “s” no termo – proposta de Catherine Walsh que, em defesa de acusações de anglicismo, define tal escolha em função da representatividade que a ação confere ao posicionamento epistêmico pretendido pela vertente e a diferenciação para com o significado mais literal do termo, visto que o prefixo *des-* em espanhol poderia erroneamente apontar uma simples passagem de um período colonial a um não colonial. Salienta-se, portanto, que para os decoloniais há a mesma distinção temporal

presente nos pares antes mencionados, e que neste caso apresenta-se na inclusão ou supressão do “s” em *decolonial/descolonial*. Walsh e outros pensadores latino-americanos preferem, portanto, usos como *decolonial / decolonialidade*. Não obstante, ambas as grafias são amplamente utilizadas. O verbo, por sua vez, a chamada de ação para este processo, ainda é em grande parte exprimido em português com a presença do “s” – *descolonizar* – e é desta forma que o encontramos na obra de Kilomba. Pode-se inferir que isto aconteça justamente pelo desfazer, dismantelar e desarranjar pretendido na ação em questão, já que a questão temporal não é tão explícita em português quanto em espanhol.

Mũkoma wa Ngũgĩ, autor queniano e filho de Ngũgĩ wa Thiong’o, comenta a repercussão do trabalho de seu pai e as atuais implicações da *descolonização* no artigo “What Decolonizing the Mind means today” (2018): “The concept of decolonizing the mind also applies to other areas of our lives away from immediately recognizable power relationship between the colonizer and colonized, or oppression and avenues of resistance.” (wa Ngũgĩ 2018: para. 8). Este é o diagnóstico atual da *descolonização*, que atualmente encontra aplicação nos mais diversos objetos. Da *descolonização* de universidades, a do currículo ou do conhecimento, da política ou da ciência, a chamada à *descolonização* acabou por ganhar imensa atenção atualmente, sendo até possível considerar seu uso uma espécie de moda em certos espaços. Esbarramos então em um impasse em relação ao termo. Não obstante a já vasta multitude de definições para a práxis decolonial, ou mesmo para a definição do que é encarado como forma de *descolonização* legítima, autores como Eve Tuck e K. Wayne Yang, acadêmicos dos estudos de comunidades indígenas norte-americanas, desafiam a extensão do termo tal qual trabalhado por Ngũgĩ, grupos de Estudos Subalternos, póscoloniais e decoloniais. Em seu artigo “Decolonization is not a metaphor” (2021), fortemente marcado por uma perspectiva materialista, os autores recusam qualquer pretensão de alargar o termo *descolonização* para além de sua significação enquanto repatriamento de territórios ocupados, associando a prática a uma de apropriação colonial:

When metaphor invades decolonization, it kills the very possibility of decolonization; it recenters whiteness, it resettles theory, it extends innocence to the settler, it entertains a

settler future. Decolonize (a verb) and decolonization (a noun) cannot easily be grafted onto pre-existing discourses/frameworks, even if they are critical, even if they are anti-racist, even if they are justice frameworks. (Tuck and Yang 2021: 3)

Para tal, é estabelecida uma diferenciação chave entre o colonialismo de exploração (descritos em suas práticas externas e internas¹²), forma que segundo os autores é a favorecida em formulações póscoloniais e decoloniais, e a do colonialismo de povoamento (*settler colonialism*) que operou em nações norte-americanas. Práticas colonialistas de povoamento alocam o valor no *território* em sua natureza dupla enquanto provedor de riquezas e matérias-primas, assim como provedor do novo *lar* daquele o ocupou: “a homemaking that insists on settler sovereignty over all things in their new domain.” (Tuck and Yang 2021: 5). Entretanto, Tuck e Yang admitem uma separação entre esta prática de colonialismo e outras operações imperiais de nações como os Estados Unidos, do qual o tráfico de pessoas é um exemplo – há aqui uma controversa associação entre colonizadores europeus e indivíduos escravizados, já que ambos são descritos pelos autores enquanto ocupantes do território colonizado (*settlers*): “In this set of settler colonial relations, colonial subjects who are displaced by external colonialism, as well as racialized and minoritized by internal colonialism, still occupy and settle stolen Indigenous land.” (Tuck and Yang 2021: 7). As diferentes naturezas destas ocupações complicam o escopo da *descolonização* do território em questão – o trabalho admite a presença da tríade ocupante-nativo-escravo (*settler-native-slave*) na fundamentação do colonialismo de povoamento – embora isto não influencie em um alargamento da significação do termo.

Ao contrário da crítica póscolonial e decoloniais, a descolonização em sua amplitude epistemológica é caracterizada pelos autores como parte de seis estratégias de evasão ancoradas no anseio de ocupantes por distanciamento e remoção de culpabilidade. Os chamados ‘movimentos para a inocência’ (*settler moves to*

¹² Por *externo* compreende-se as colonizações de exploração e por *interno*, a prática de domínio bio/geopolítico de grupos marginalizados dentro da fronteira da nação imperial através de modos de controle estruturais e interpessoais (segregação, aprisionamento, criação de *guettos*, policiamento, entre outros) (Tuck and Yang 2021: 5).

innocence)¹³ consistem em estratégias para a supressão de envolvimento para com sistemas de dominação (Mawhinney *apud* Tuck and Yang 2021: 9). Logo, embora a importância do cultivo de uma consciência crítica à lógica colonial em suas diferentes articulações seja reconhecida, a posição tomada pelos autores não o admite enquanto descolonização *de fato*: “Until stolen land is relinquished, critical consciousness does not translate into action that disrupts settler colonialism.” (Tuck and Yang 2021: 19). Como visto ao longo deste capítulo, grande parte de autores póscoloniais e decoloniais argumentam para uma concepção de *descolonização* em direta oposição à trabalhada por Tuck e Yang. Kilomba, por sua vez, em conformidade com a tradição póscolonial, ecoa esta incompatibilidade. Contudo, a crítica de Tuck e Yang prova-se interessante em seu alerta para um exame mais cauteloso do esvaziamento político observado em usos atuais do termo, além do necessário destaque dado às diferentes formas de aplicação de projetos colonialistas e ao *locus* de enunciação das comunidades originárias norte-americanas que, mesmo finda a ocupação formal da nação que se formou em seus territórios, ainda hoje não podem ser caracterizadas como ‘descolonizadas’ *de fato*.

Percebe-se como formulações críticas dos legados coloniais, e, portanto, também os projetos de descolonização, devem manter-se atentos às especificidades sócio-históricas dos territórios/povos a serem abordados, sejam eles previamente colonizadores ou colonizados. Em relação ao caso português, o sociólogo Boaventura de Sousa Santos nos indica o caráter ambíguo do *locus* da nação. Em rigor, configurou-se enquanto propulsora de uma forma subalterna de colonialismo em relação ao que o sociólogo caracteriza como ‘colonialismo hegemônico’, o britânico, e cuja presença pôde ser observada nas suas práticas e nos discursos coloniais:

No domínio das práticas, a subalternidade está no fato de que Portugal, como país semiperiférico, foi ele próprio, durante longo período, um país dependente — em certos momentos quase uma “colônia informal” — da Inglaterra. (...) No domínio dos discursos coloniais, a subalternidade do colonialismo português reside no fato de que desde o século

¹³ Termo utilizado primeiramente por Janet Mawhinney em sua análise da manutenção e (re)produção do privilégio branco em meio a espaços e organizações autodenominadas anti-racistas (Tuck and Yang 2021: 9)

XVII a história do colonialismo foi escrita em inglês, e não em português. Isso significa que o colonizador português tem um problema de auto-representação algo semelhante ao do colonizado pelo colonialismo britânico. (Santos 2003: 24-25)

A condição semiperiférica de Portugal, fundamentada essencialmente em caráter econômico e político, marca esta assimetria. Porém, além disso, o colonialismo português difere-se do anglo-saxão enquanto colonialismo-norma do sistema mundial, principalmente uma vez que o último “não teve de romper com um passado descoincidente de seu presente” (2003: 25). Afinal, como o título do artigo de Santos, “Entre Próspero e Caliban” (2003), nos aponta, a identidade do colonizador português “não se limita a conter em si a identidade do outro, o colonizado por ele, pois contém ela própria a identidade do colonizador enquanto colonizado por outrem.” (Santos 2003: 27)

Tais discrepâncias justificaram uma série de *movimentos (coloniais) para a inocência*, para nos utilizarmos da terminologia aplicada por Tuck e Yang, para o tratamento das antigas colônias portuguesas e o entendimento de suas colonizações. Um dos movimentos mais comumente empregados argumenta que o colonialismo português teria se configurado como mais *brando* do que outros, dada a relação colonizador/colonizado distinta do colonialismo hegemônico inglês. E outro, associado a este último, diz-nos que, devido a esta ‘cordialidade’, é inconcebível a existência de uma hierarquização e subjugação racial, e muito menos sua presença na sociedade portuguesa atual. O que este equívoco lógico não admite, porém, é o caráter fundamentalmente segregacionista de atrelar-se uma predisposição à boa convivência e à fraternidade, indutoras de uma assimilação cultural de outras ‘raças’, à auto-imagem do colono português, como comumente é feito no imaginário coletivo. Em rigor, o que está a ser reconhecido é o êxito português em suas pretensões de ‘civilizar os selvagens’ (africanos e indígenas), ao ponto de suas colônias na América e na África serem associadas a ‘paraísos raciais’ ou ‘democracias raciais’, o que na realidade qualifica mais uma das articulações da lógica colonialista e não sua renúncia. Santos salienta:

O fato de o colonizador ter a vivência de ser colonizado não significa que se identifique mais ou melhor com o seu colonizado. Tampouco significa que o colonizado por um colonizador-

colonizado seja menos colonizado que o colonizado por um colonizador-colonizador. (Santos 2003: 28).

Como Joana Gorjão Henriques destaca em seu livro *Racismo no País dos Brancos Costumes* (2018): “«O mundo que o português criou» (...), neste caso o mundo que o português criou sobre si próprio, é um mito.” (Henriques 2018: 12). E neste mito, a democracia racial concretizada pela redenção de Cam¹⁴ “pôde ser exibida como um troféu anti-racista sustentado pelas mãos brancas, pardas e negras do racismo e do sexismo.” (Santos 2003: 28).

Em relação à rememoração colonial portuguesa, há de se considerar, acima de tudo, um pacto de silêncio sobre o passado que ainda vigora. Kilomba admite existir em Portugal uma profunda “*negação*, ou até mesmo *glorificação* da história colonial” (2020a: 5), um diagnóstico que é apoiado por pesquisas atuais sobre discriminação racial no país. A pesquisa integrada entre o programa de investigação “Atitudes Sociais dos Portugueses” e o European Social Survey aferiu crenças nos chamados ‘racismo biológico’ – a pressuposição de que certos grupos teriam uma superioridade biológica em relação a outros – e ‘racismo cultural’ – concepção de mesma base, porém voltada à superioridade de certas culturas – e observou nos dados reunidos em Portugal níveis muito acima da média europeia de ambos os fenômenos (52,9% em relação a 29,2% para o primeiro; 54,1% em relação a 44% para o segundo).

A problematização do legado colonial e os questionamentos levantados por Kilomba inserem-se, portanto, no complexo paradigma da condição antagônica deste território. Embora poucas vezes refira-se à Portugal em suas obras, é interessante localizarmos seu trabalho em função do contexto específico deste território que, há apenas algumas

¹⁴ A *Redenção de Cam*, pintura a óleo produzida por Modesto Brocos em 1895, retrata as pretensões eugenistas para o embranquecimento das populações do Brasil, antiga colônia de Portugal, que eventualmente tomaram forma através de políticas públicas em prol das imigrações europeias. Nela, vê-se o que se julga ser uma família multirracial, composta por um bebê e um homem de peles claras, uma mulher de pele um pouco mais escura e uma senhora, cuja pele é a mais escura dentre as pessoas retratadas, e que se encontra com as mãos erguidas ao céu, como que em agradecimento. A matriarca apresenta-se como representativa de Cam, filho de Noé, profetizado como o último escravo e apontado na Bíblia cristã como o suposto antecessor das comunidades africanas. Seu “agradecimento”, como representado na obra, significaria o salvamento de sua raça através de seu embranquecimento.

décadas, orgulhava-se em estar só em suas pretensões colonialistas. Kilomba tenciona contestar as bases ideológicas estabelecidas pelo império no passado, com intuito de apresentar novas e necessárias historiografias que possam auxiliar-nos a concretizar um desprendimento de pressupostos segregacionistas e vislumbrar um futuro de fato descolonizado.

2. A desobediência de Grada Kilomba

Há latente nas obras de Kilomba inquietações fundamentalmente críticas e desobedientes, características de projetos denominados decoloniais. Dada a natureza intrinsecamente pluriversal de suas obras, ao invés de uma abordagem que prioriza a cronologia de suas produções ou a tipologia das mídias utilizadas, optou-se por uma de ordem temática. Ao longo do capítulo que aqui começa, serão delimitados quatro eixos: linguagem, conhecimento, trauma e memória, uma vez que seu entroncamento evidencia o escopo da proposta de descolonização colocada pela artista. Explorar-se-á a maneira através da qual as temáticas surgem em suas obras e como relacionam-se entre si, à vista do destaque que confere às vivências racializadas, genderizadas e subjugadas pela colonialidade.

Tal organização mostrou-se a mais adequada também por conta do contínuo reprocessamento dos temas aqui elencados e do posicionamento propositalmente intermedial da artista ao realizá-lo. Segundo o especialista em estudos de intermedialidade Claus Clüver, ao adentrarmos o domínio de estudos interartes estamos a lidar com “relações transmidiáticas que co-determinam as questões que nós levantamos a respeito dos objetos de pesquisa” (Clüver 2006: 17). E o que se observa ao se olhar para o conjunto de obras de Kilomba é de fato um estreitar de laços com certas temáticas, por meio da sua continuada aparição e reiteração, e um desvencilhar de limitações relativas às formas através das quais elas são trabalhadas: “I don’t want to imprison myself in a format”, avisa-nos a artista, “Each story wants to be told in a certain way”¹⁵. Tal ressalva reforça a prioridade dos *modos* de contar-se uma história em detrimento das *formas* em que ela é contada. Há nesta atitude um distanciamento de hierarquizações, principalmente no que diz respeito aos mídias que abrigam tais

¹⁵ Em entrevista ao New York Times. Autoria de Siddhartha Mitter. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2021/10/12/arts/design/amant-kilomba-portuguese-artist.html>

histórias. Não é incomum a descrição de Kilomba enquanto uma artista em constante trânsito, nunca limitada a um determinado espaço; consideremos, por exemplo, as reconfigurações de excertos de *Memórias da Plantação*, sua tese de doutoramento, em obras como videoinstalações e performances. Kilomba parece situar-se no constante, e intencional, caminhar entre zonas. A escritora e filósofa brasileira Djamila Ribeiro descreve tal característica em sua contribuição para o catálogo da exposição *Grada Kilomba: Desobediências Poéticas* (2019), ocorrida na Pinacoteca de São Paulo:

A fluidez com que Grada transita entre a acadêmica e a artista mostra que fronteiras dessa natureza nada mais são que imposições, muitas vezes tecnicistas, próprias do ser ocidental. (...) O modo pelo qual Grada Kilomba se apresenta já é a quebra de um método colonial ao qual fomos submetidos, a respeito daquilo que é ciência, conhecimento. (12)

Tendo em vista esta questão, além de exemplificarmos ao longo deste capítulo como a abordagem dos temas que foram aqui elencados constituem a prática decolonial de Kilomba, é interessante apontar como o próprio trânsito *desobediente*, característico de seu trabalho, é apontado pela artista como decolonial por si só. A recusa de conformar-se com a estabilidade das disciplinas acadêmica ou artística, e a escolha pela inserção de uma produção no entremeio desta tensão, torna clara a renúncia de Kilomba; não à forma, mas à rigidez: “This is also the basis of decolonisation — it’s exactly about going beyond each discipline to create new languages that are not loyal or obedient to one discipline or another”¹⁶. De certa forma, é uma reafirmação, mesmo que indisciplinada, da máxima “forma é conteúdo” — afinal, a escolha por múltiplas formas também o é. Tal posicionamento demarca filiações com tradições estéticas e teóricas específicas e, portanto, em um esforço de explicitar mais precisamente este fato, torna-se pertinente em um primeiro momento destacar brevemente outras *desobediências* já amplamente estabelecidas e a maneira que estas informam o trabalho da artista.

De modo geral, pode-se dizer que há latente no hibridismo e no enfrentamento da rigidez disciplinar certos questionamentos de teorias sociais críticas influenciadoras

¹⁶ Em entrevista à ArtReview. Autoria de Fi Churchman. Disponível em: <https://artreview.com/grada-kilomba-we-cannot-escape-our-history/>

de práticas póscoloniais e decoloniais. Um deles diz respeito a *quais* indivíduos foram historicamente designados enquanto sujeitos detentores do poder de realizar escolhas como estas; não somente de narrar suas próprias histórias, mas também de co-determinar suas *formas* e seus *modos* de existência. Kilomba nos pergunta ao início de *Memórias da Plantação*: “Quem pode falar?” (32), questionamento que, embora não explicitamente citado, alude a uma relação de *subalternidade* similar à que foi abordada por Gayatri Spivak em *Pode a subalterna tomar a palavra?* (1985). Trata-se de um eco atualizado, entretanto, visto que Kilomba inverte a pergunta original; diferentemente de Spivak, Kilomba foca sua atenção naqueles que *podem* falar e nas condições que os permitem fazê-lo. “O que acontece quando falamos?” (Kilomba 2020a: 32), continua a artista. Um exame inicial talvez aponte para um “nós” abrangente e nos mova para a consideração das implicações comuns de localizar-se no papel de locutor. Contudo, um caminho adjacente parece surgir à medida que Kilomba avança em seu questionamento. Ambas as perguntas encontram-se no primeiro capítulo de *Memórias da Plantação*, intitulado “A Máscara” — alusão à mordça de ferro colonial que atuava como aparato de controle de indivíduos escravizados e que se encontra retratada na ilustração mais conhecida de Anastácia, mulher escravizada no antigo Brasil colonial e hoje reverenciada pelas religiões de matrizes africanas do país (Kilomba 2020a: 33-34). Ao ponderar a dimensão significativa da máscara, Kilomba circunscreve o “nós” antes implícito a um coletivo próprio e intrinsecamente ligado a si: “porque é preciso fechar a boca do sujeito *negro*? Porque tem ela/ele de ser silenciada/o?” (Kilomba 2020a: 39). À luz da contribuição de Spivak, os questionamentos da artista também instigam-nos ao exame da maneira através da qual relações de poder historicamente desiguais contribuíram para uma constituição hierarquizada e racializada entre sujeitos falantes e *objetos* ouvintes.

Em sua obra *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality* (2000), a escritora anglo-australiana Sara Ahmed comenta o impacto de Spivak para a área de estudos póscoloniais onde, embora críticas pertinentes tenham sido levantadas após a

publicação de sua obra¹⁷, sua pergunta acabou por influenciar uma das mais amplamente reconhecidas técnicas de “boas práticas” da área. Afinal, é fundamental questionar-se *quem* está por detrás do texto:

The question, as it has gained our critical attention, calls for us to refuse any such particularism and to grant the ‘who’ a tenuous existence as marking only a position from which a speech *can be* made. This question has become a reminder of the relations of force and authorisation that institute the very possibility of speech: some speak precisely because they are in the position to be heard, to command our attention. (Ahmed 2000: 60)

Porém, Ahmed realiza uma mudança similar à pergunta original de Spivak para inicializar a reflexão em seu trabalho ao se perguntar *quem sabe* (“*who knows?*”): “The question, reformulated as an epistemological one is, ‘who is knowing, here?’ Such a shift opens out the contexts in which speaking and hearing take place: we need to ask, what knowledges are already in place which allow one to speak (...)?” (Ahmed 2000: 61). Tal direcionamento diz respeito à autoridade conferida ao sujeito falante, visto que: “O acto de falar é como uma negociação entre quem fala e quem escuta” (Kilomba 2020a: 41). Seu impedimento, por sua vez, foi historicamente caracterizado como uma das formas de controlo e domínio de humanidades definidas como dissidentes, subalternas; um projeto de silenciamento que durante séculos foi concretizado através de mordanças reais e simbólicas:

Escutar é aqui o acto de autorizar o falante. Pode falar (apenas) quando a sua voz é ouvida. Nesta dialéctica, quem é ouvido é quem «pertence». E quem *não* é ouvido torna-se quem «*não* pertence». A máscara recia este projecto de silenciamento, controlando a possibilidade de o *sujeito negro* poder um dia ser escutado, logo, poder pertencer. (Kilomba 2020a: 41)

Embora não explicitado no texto de Kilomba, a associação entre a dicotomia sujeito/objeto e a problemática de pertencimento aparenta também ser derivada da obra de Sara Ahmed anteriormente mencionada, onde a autora explora a figura do

¹⁷ Para um aprofundamento desta questão, ver a exposição acerca do trabalho de Benita Perry em (Ahmed 2000: 60-61).

corpo estranho, desafiando presunções acerca deste enquanto um indivíduo desconhecido. Ahmed argumenta que, ao contrário do que a associação costumeira entre o estranho e o anonimato possa sugerir, tal identidade trata-se na realidade de um construto social que informa os modos em que certos corpos são dados como mais estranhos a um dado espaço do que outros: “The unknowable is a relation to what is assumed to be known” (Ahmed 2000: 73). Ahmed toma como importante ponto de partida o caráter fundamentalmente relacional da constituição do sujeito como tal ao indicar o papel central que o *reconhecimento* do Outro possui neste processo. A autora especifica que tal reconhecimento concretiza-se por meio da identificação *visual* do que é familiar ou estranho, de acordo com pressupostos cognitivos, morais e estéticos do mundo (Ahmed 2000: 24):

The stranger is some-body whom we have already recognised in the very moment in which they are ‘seen’ or ‘faced’ as a stranger. (...) The stranger comes to be faced as a form of recognition: we recognise somebody as a stranger, rather than simply failing to recognise them. (11)

Neste sentido, pode-se dizer que o legado colonial, mesmo em toda sua complexidade e especificidades geo-políticas, colaborou para mecanismos de identificação de certas humanidades como ‘estranhas’ e ‘não pertencentes’: “Strangers are not simply those who are not known in this dwelling, but those who are, in their very proximity, already recognised as not belonging, as being out of place.” (Ahmed 2000: 11). Isto é, admite-se que, para concretizar-se, o paradigma da colonialidade fixa humanidades no âmbito do dissidente, às margens do que é definido como familiar/humano/racional/civilizado:

Esta hierarquia introduz uma dinâmica na qual a negritude não significa apenas «inferioridade», mas também «estar fora do lugar» (...) e, portanto, corpos que não podem pertencer. Os corpos *brancos* são, pelo contrário, construídos como próprios; são corpos «no lugar», «em casa», corpos que pertencem sempre. (Kilomba 2020a: 56).

É na interpelação deste paradigma que encontra-se um dos interesses primordiais do trabalho de Kilomba: “My work points at how narratives that place certain identities outside of humanity are created. How narratives are created to be

universal, but do not take into account the reality of certain humans”¹⁸. Para concretizar tal intenção, Kilomba posiciona-se em suas obras enquanto sujeito *falante*. E por isso, embora utilize-se de questionamentos de mesma natureza dos de Spivak, a artista aparenta estar situada mais próxima de leituras críticas à resposta que a teórica concede a sua própria pergunta, principalmente no que diz respeito à equiparação entre subalternidade e privação de agência. Em vez disso, admite o silenciamento de certos grupos ao mesmo passo em que enfatiza que tal fato não implica em uma impossibilidade de atuação por parte dos silenciados. Em Kilomba, reposicionar-se enquanto sujeito falante implica em recuperar um local de pertencimento e perturbar o *status quo* da colonialidade. Em *Memórias da Plantação*, as experiências da autora se juntam às de outras mulheres negras que entrevistou durante seu tempo em Berlim em um exercício da escrita enquanto instrumento de intervenção e reinvenção: “A escrita emerge como acto político”, escreve Kilomba (2020a: 24).

Em sua trilogia *World of Illusions* (2017), os mitos de Narciso, Eco, Édipo e Antígona nos são apresentados por uma Kilomba em papel de *griot*, figura do contador de histórias de tradição africana. Em cada uma das três videoinstalações, um ecrã mostra-nos grupos inteiramente formados por atores negros a (re)encenar os mitos descritos, enquanto ao lado, em um ecrã menor, Kilomba aparece a (re)contar-nos o que se passou. No decorrer das histórias vê-se surgir uma perspectiva que centraliza questões relativas à raça, gênero e colonialismo, não originalmente evidentes nas versões originais destes mitos.

¹⁸ Em entrevista à ArtReview. Autoria de Fi Churchman. Disponível em: <https://artreview.com/grade-kilomba-we-cannot-escape-our-history/>

Figura 1- *Illusions Vol. II* (2017), Édipo



Fonte: *Grada Kilomba: Desobediências Poéticas*, org. Pinanoteca de São Paulo, São Paulo. 2019: 42.

A configuração destas obras nos remete à função tradicional dos *griots*, responsáveis não só por armazenar a história de seus povos, mas por assumir o compromisso de revelar significados antes obscuros ou esquecidos. Do mesmo modo, aspectos antes inexplorados se tornam visíveis por efeito do posicionamento específico de Kilomba enquanto a (re)contadora dessas histórias:

My role as a storyteller is based on the idea of a griot, a figure from West and Central Africa. The griot was a storyteller who was also a kind of living archive, who would tell stories that had been forgotten, or whose meanings had been forgotten. They also have a critical voice: they can tell a story in the form of a song accompanied by music, and then suddenly change tone and reveal another meaning of the story. This is what I wanted to do. To have this critical voice that could travel from one place to another, from one village to another, from one people to another, to remind them of something that was forgotten. To take narratives

that we take for granted and to show that it might be more complex than we thought. So this role of the griot is also to show what is hidden behind each story.¹⁹

Aqui está em causa o que o Claus Clüver caracteriza como um aspecto comumente associado às transposições intersemióticas como a que ocorre na série *Illusions* (2017). Não se trata meramente de conferir um novo formato às histórias, visto a centralidade conferida à ressignificação das temáticas presentes:

Além de serem traduções de uma linguagem para outra, tais transposições possuem, na maior parte, outras funções, pois, na visão de alguns críticos, elas são frequentemente marcadas por seu caráter subversivo. (Clüver 2006: 17).

A subversão nesse caso repousa na restituição do local privilegiado de *sujeito* a quem foi repetidamente posto como *objeto*. Distancia-se das ficções elaboradas sobre si e recusa-se o lugar passivo às margens, no qual humanidades dissidentes são alocadas. Diversos autores e autoras ecoam por trás desta escolha, fato que Kilomba aponta ao citar a influência de bell hooks em seu trabalho. Djamilia Ribeiro, por sua vez, lembra-nos o que afirmou também a filósofa e antropóloga brasileira Lélia Gonzalez a respeito das implicações do ato da fala:

(...) o risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (infans é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos) que neste trabalho assumimos nossa própria fala. (Gonzalez *apud* Ribeiro 2019: 10)

¹⁹ Em entrevista à ArtReview. Autoria de Fi Churchman. Disponível em: <https://artreview.com/gradakilomba-we-cannot-escape-our-history>

Figura 2 - Grada Kilomba em *Illusions Vol. I* (2017), Narciso e Eco



Fonte: *Grada Kilomba: Desobediências Poéticas*, org. Pinanoteca de São Paulo, São Paulo. 2019: 30.

À medida que se utiliza de uma tradição edificada por feministas negras para a categórica inserção de sua experiência em suas obras, Kilomba reitera seu posicionamento desobediente; ao invés de permanecer encoberta, põe-se em evidência. Informado especialmente por tradições críticas como a do movimento feminista negro norte-americano, o trabalho de Kilomba, embora não nomeado como tal, utiliza-se de uma metodologia fundamentalmente interseccional, dado o foco que concede à experiência singular de mulheres negras no que diz respeito às convergências de raça e gênero. Kilomba reitera a existência de uma lacuna ideológica na teorização de suas experiências e denuncia o universal implícito às categorias de análise comumente utilizadas nas teorias sociais — o *homem* negro para os discursos sobre raça e a mulher *branca* para os sobre gênero, por exemplo, além da supressão da raça nos discursos sobre classe (Kilomba 2020a: 108).

A teórica norte-americana Patricia Hill Collins abordou ao longo de alguns de seus mais conhecidos trabalhos a teoria e praxis interseccional e a história de seu uso e surgimento em meio à produção de acadêmicas e ativistas negras nos Estados Unidos, e por vezes marca presença na escrita de Kilomba. Em *Interseccionalidade* (2016), Collins explica que, em meio ao contexto de mudanças e movimentações sociais das décadas de 1960 e 1970, as exigências de ativistas negras estadunidenses eram preteridas “nos movimentos sociais antirracistas, no feminismo e nos sindicatos que defendiam os direitos da classe trabalhadora” visto que “cada um desses movimentos sociais privilegiou uma categoria de análise e ação em detrimento de outras” (Collins and Bilge 2021: 18-19). Os fundamentos que orientam a interseccionalidade emergiram nesta conjuntura, em uma tentativa de reparar as limitações do escopo de ação de certos movimentos sociais em prol de uma abordagem mais abrangente de desigualdades e sistemas de opressão e domínio (Collins 2019)²⁰. É essencialmente “uma forma de entender e explicar a complexidade do mundo, das pessoas e das experiências humanas” (Collins and Bilge 2021: 17).

Na realidade, embora o tipo de análise realizada por Collins, hooks e outras pensadoras²¹ já estivesse estabelecido, o termo *interseccionalidade* foi cunhado por Kimberlé Crenshaw, investigadora da área do Direito e uma das propulsoras da Teoria Crítica da Raça. Em dois de seus artigos, “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex” (1989) e “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color” (1991), Crenshaw incita-nos a imaginar categorias de análise como raça, gênero, classe, sexualidade, nacionalidade, entre outras, tal qual estradas que, em certos pontos, encontram-se umas com as outras em cruzamentos (*intersections*). Uma mulher negra encontra-se, portanto, nas intersecções de pelo menos dois destes eixos, em um ponto cego para os estudos e ativismos feministas e

²⁰ Collins aponta que não se trata de um fenômeno novo ou específico do Norte Global. A autora exemplifica a frequência da interseccionalidade enquanto ferramenta analítica no Sul Global ao abordar Savitribai Phule (1831-1897), ativista social dalit na Índia do século XIX (Collins, 2021).

²¹ Destaca-se, dentre outros, trabalhos como *The Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* (1981), com edição de Cherrie Moraga and Gloria Anzaldúa, e “Notes Toward a Politics of Location” (1984) de Adrienne Rich.

antiracistas (Collins 2019: 26); em um “terceiro espaço”: “Habitamos uma espécie de vácuo, de rasura e contradição” (Kilomba 2020a: 102). A metáfora de um cruzamento enquadra com maior facilidade a heterogeneidade de experiências de subordinação representada na forma de intersecções. Tal uso metafórico é listado por Collins como a primeira dentre três aplicações mais comuns para o conceito atualmente, potente por conta de sua capacidade de viabilizar uma visualização do funcionamento multifacetado de sistemas de poder e dominação:

Racism and sexism may be conceptualized as distinctive structural phenomena, yet examining them from where they intersect provides new angles of vision of each system of power as well as how they cross and diverge from one another (Collins 2019: 28)

Em função de sua difusão dentro e fora de espaços acadêmicos, este uso transformou-se em uma espécie de atalho mental para novas formas de se enxergar questões, construtos, identidades e instituições sociais — está em causa a interseccionalidade enquanto ferramenta heurística, segundo uso comum para o termo elencado por Collins. Isto é, a imagem da intersecção enquanto um mecanismo simplificador de questões complexas e abstratas, “a ideia aparentemente simples de que entidades tratadas em geral como separadas podem ser interconectadas” (Collins and Bilge 2021: 286). A partir do uso deste dispositivo, possibilitou-se revisões de perspectivas convencionais nos mais diversos contextos, que, por mais que ocasionalmente imperfeitas ou questionáveis, imaginaram resoluções para à questão da invisibilidade das intersecções:

One strength of heuristic thinking concerns its ease of use for critiquing existing knowledge and posing new questions. (...) The heuristic of asking how an intersectional framework would shift what is considered fixed, and fix what has been in flux, signals a sea change in how to do scholarship. (Collins 2019: 37-36)

Possivelmente por conta de sua simples, porém perspicaz, forma de retratar antigos problemas, a interseccionalidade teve um impacto de longo alcance nas mais diversas disciplinas, influenciando novas práticas de estudos de gênero, sexualidade, mídias, entre outras áreas marcadas pela interdisciplinaridade (Collins 2019: 41), com destaque à filosofia e à psicanálise, no caso de Kilomba. Collins cita como exemplo o

caráter binário de pressuposições biológicas e a maneira com que informavam os estudos de gênero e sexualidade: “The reliance on biological explanations seemed more like the truth itself, rather than just one paradigm among many” (2019: 42). Neste caso, tais suposições hegemônicas limitavam o horizonte de ação destas disciplinas visto a forma que imperavam como certezas absolutas e inquestionáveis. É possível afirmar que a mudança de um paradigma do absoluto para um que privilegia perspectivas críticas não se limitou à mera incorporação de ideias antes inexistentes em determinadas disciplinas, mas caracterizou-se pela reorganização de uma prática teórica fundadora (*ibidem*). Aqui encontra-se o terceiro e último uso da interseccionalidade enumerado por Collins, o de mudança de paradigmas, um que diz respeito à inabilidade de certas metodologias exprimirem a heterogeneidade de relações sociais (2019: 43). Tal uso é frequentemente referido nas obras de Kilomba através de suas provocações artísticas e interpelações acadêmicas. Em uma crítica ao enfoque convencionalmente aplicado pela crítica feminista ocidental, Kilomba pontua o caso de mulheres brancas em termos de sua relação com estruturas de opressão racial; simultaneamente *objeto* de opressão por conta de seu gênero e sujeito de opressão por conta de sua raça. Em outro momento, a artista traça uma crítica aos métodos de análises feministas que privilegiam o gênero em detrimento da raça:

Este modelo de homens *versus* mulheres faz toldar a função da «raça» e situa a mulher *branca* fora das estruturas racistas, o que a poupa de reconhecer a sua própria responsabilidade no racismo e/ou ver-se como exercendo racismo noutros grupos de mulheres (e homens). (2020a: 108)

Entretanto, Kilomba por vezes aponta as limitações das metodologias e tradições teóricas as quais afilia-se, como por exemplo a necessidade de aprimoramento da metáfora espacial da interseccionalidade. Visto que categorias de análise se codeterminam, ao invés de emergirem separadamente, encontrar-se na intersecção não se trata de experienciar um “aumento do número de camadas” (Kilomba 2020a: 102) de opressão, ao qual a imagem do cruzamento pode aludir, mas de fato de habitar um local essencialmente híbrido: “As formas de opressão não funcionam isoladamente: entrecruzam-se.” (*ibidem*). Para marcar tal diferenciação, Kilomba opta pelas

denominações *racismo de gênero*, utilizado por Philomena Essed (2020a: 103), e *patriarcado branco* ou *racial*, utilizado por hooks e Collins (2020a: 109). Outra diferenciação é referenciada por Collins, que, ao comentar possibilidades de melhoramento da metáfora interseccional, lembra a obra *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza* (1987) da feminista chicana Gloria Anzaldúa. O conceito de *borderland* de Anzaldúa almeja exprimir tal posicionamento único e as experiências que percorrem espaços compostos por uma mescla de fronteiras. A autora busca dar conta da instabilidade de eixos cujas fronteiras são variáveis em virtude de diferentes contextos (Collins 2019: 32). Em suma, estas compõem algumas dos conceitos para além da interseccionalidade que tencionam exprimir com maior nuance um *locus* essencialmente híbrido e auxiliar no vislumbre do que jaz na intersecção.

É interessante ressaltar nesta altura a contribuição de feministas decoloniais, como a socióloga argentina María Lugones, responsável por agregar o conceito de colonialidade do poder às reflexões já há muito desenvolvidas por movimentos como o de feministas negras estadunidenses e feministas “terceiro-mundistas”, assim como a filósofa afro-caribenha Yuderkys Espinosa Miñoso, entre outras. Estas autoras juntam-se às antes referidas para apontar uma falha inerente aos feminismos hegemônicos, ou o chamado feminismo “ocidental”, como menciona Miñoso em seu artigo “Sobre por que é necessário um feminismo decolonial: diferenciação, dominação constitutiva da modernidade ocidental” (2020): “Existe, por um lado, a ideia compartilhada de uma situação de subordinação, opressão ou dominação “das mulheres” enquanto gênero (ou como sexo) na história” (Miñoso 2020b: 3). Tal falha é associada à suposição de uma unidade homogênea de opressão, um patriarcado universal, cujo referencial ainda é hegemônico, mesmo que genderizado: mulheres brancas, heterossexuais, cisgênero e do dito “Primeiro Mundo”. A contribuição de feministas decoloniais, por sua vez, adiciona também a paradigmática presença da lógica colonial na elaboração teórica do feminismo ocidental. Como alertou a investigadora indiana Chandra Mohanty em seu influente artigo sobre essa temática, “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses” (1988):

feminist scholarly practices (whether reading, writing, critical or textual) are inscribed in

relations of power-relations which they counter, resist, or even perhaps implicitly support. There can, of course, be no apolitical scholarship. (2003: 19)

É curioso, entretanto, a contradição no cerne destas práticas, visto que a pulsão em oposição à universalização é essencialmente o que deu origem à epistemologia feminista ocidental dita tradicional:

O feminismo negro, de cor e, mais recentemente, decolonial, [acabaram] fazendo, dentro do próprio feminismo, a mesma denúncia que a epistemologia feminista fizera à produção científica ocidental de conhecimento: de que ele é, na verdade, um ponto de vista parcial, encoberto de objetividade e universalidade, já que surge de certa experiência histórica e certos interesses concretos (Miñoso 2020a: 122)

Tanto a abordagem interseccional quanto o enfoque decolonial pretendem, portanto, um reposicionamento epistemológico que evidencie os alicerces da constituição e manutenção das relações raça-gênero, o que para as decoloniais ocorre também em termos da colonialidade. Desta forma, dicotomias como sujeito/objeto, humano/não-humano e civilizado/selvagem não podem ser verdadeiramente questionadas se dissociadas de sua gênese colonial, e parte da prática feminista, assim como da decolonial, firma-se em explicitar este fato.

Kilomba assenta nesta fronteira a análise que realiza dos episódios de racismo cotidiano em *Memórias da Plantação* ao optar por abordar exclusivamente histórias de mulheres negras. Por também compartilhar a vivência deste espaço híbrido, e explicitar este fato, a artista assume um posicionamento controverso, porém privilegiado, no sentido em que evidencia a centralidade de suas experiências para as reflexões e questionamentos que apresenta. Em *Memórias da Plantação*, os eixos “raça”, “gênero” e “colonialismo”/“colonialidade” operam transversalmente, uma vez que norteiam o *locus* dos sujeitos apresentados e seu espaço, sua identidade, sua sexualidade e possíveis estratégias de resistência. Kilomba explica que aproximar abordagens teóricas psicanalíticas e póscoloniais durante a análise dos relatos que elenca a possibilitou “compreender as experiências individuais e colectivas das mulheres *negras* no racismo”

(2020a: 93). Porém, podemos entender esta metodologia como viável também para a abordagem de suas obras visuais, visto que elas lidam com questionamentos de natureza similar. À vista disso, optou-se neste capítulo pela supressão de secções isoladas intituladas “raça”, “gênero” ou “colonialismo”/“colonialidade” em um intuito de espelhar a centralização que estas três esferas possuem no trabalho da artista.

2.1. Linguagem

Kilomba abre as edições brasileira e portuguesa de *Memórias da Plantação* a comentar sua saída de Portugal e ida à Alemanha como o momento em que pôde encontrar maior abertura de expressão (2020a: 5-6). A artista caracteriza o processo de elaboração de *Memórias da Plantação* como estimulador, o primeiro encontro com aquilo que estava à procura: “Parece-me que nunca aprendi tanto em tão pouco tempo” (2020a: 6). A busca sobre a qual a autora fala salienta a constrição que experienciava na altura, onde seu contato com metodologias que a possibilitavam vislumbrar a sua experiência era limitado, se não inexistente. O período de elaboração de sua tese de doutoramento, que a seguir transformar-se-ia no livro *Memórias da Plantação*, concedeu-lhe novas formas de examinar o mundo à sua volta, assim como “um vocabulário no que nos possamos todas/xs/os encontrar, na condição humana” (2020a: 15).

“Os limites de minha linguagem significam os limites de meu mundo”, lembramos Wittgenstein em uma das suas citações mais conhecidas. E assim como o filósofo austríaco, Kilomba demonstra uma profunda preocupação com a linguagem e sua influência em outros âmbitos que não só o linguístico. Em Kilomba, tal linguagem pode-se ser entendida de maneira alargada, a incluir discursos, imagens, representações, entre outros — pensemos, por exemplo, na forma em que a artista descreve seu contato com a marca que intelectuais negros deixaram no espaço acadêmico alemão, com “novo vocabulário” que lá encontrou, em comparação com sua experiência em Portugal. Com o intuito de esclarecer tal posicionamento, Kilomba propôs-se a escrever a carta endereçada às versões em língua portuguesa de *Memórias da Plantação*: “Eu escrevo

esta introdução, inexistente na versão original inglesa, precisamente por causa da língua” (2020a: 8).

Tal escolha não se limitou à uma explicação de terminologias, mas também constituiu uma tentativa de enquadrar problemáticas específicas da língua portuguesa. A impossibilidade de uma não-marcação de gênero ou as invariáveis ancoragens coloniais por trás de certos termos são dois exemplos elencados na carta. A artista questiona diversas vezes a marca do universal na língua, como o faz em sua crítica a Fanon e aos modos através dos quais mulheres negras (não) aparecem em seus textos. No caso do psicanalista, este opta pelo uso do universal masculino para delimitar tanto a experiência humana em sua totalidade, quanto a de homens negros em geral, ou mesmo para referenciar a si próprio, o que na posição de Kilomba resulta na invisibilidade do gênero: “Não se questiona o mero uso sexista de um pronome genérico” (2020a: 112).

Por outro lado, relativamente a termos relacionados à raça, Kilomba lembra-nos por exemplo da história oculta por detrás do termo *negra/o*:

este termo deriva da palavra latina para a cor preta, *niger*. Mas, logo após o início da expansão marítima (...), a palavra passou a ser um termo usado nas relações de poder entre a Europa e a África e aplicado aos Africanos para definir o seu lugar de subordinação e inferioridade. (2020a: 11)

Kilomba explica-nos que um distanciamento deste legado colonial não ocorreu tal qual o observado em países de língua inglesa e alemã, que aderiram ao uso de *Black* e *Schwarz* como forma de posicionamento político, geralmente com primeira letra em maiúsculo. Outros termos, derivados da palavra original latina, são comumente reconhecidos como termos caluniosos e característicos de discursos de ódio (*slurs*, no inglês). O mesmo não acontece no português, visto que a palavra *preta/o* ainda é reproduzida com frequência: “é historicamente o mais comum e violento termo de insulto dirigido a uma pessoa” (2020a: 12), mas definitivamente não o único, visto os inúmeros exemplos de terminologia animalésca: “São termos que foram criados durante os projectos europeus de escravatura e colonização, intimamente ligados às suas políticas de controlo da reprodução e proibição do «cruzamento de raças»” (2020a: 13).

Logo, como se pode perceber, a ancoragem colonial na língua portuguesa é dificilmente contornada. Em sua tentativa de fazê-lo, Kilomba opta por exprimir a maior parte destas palavras em itálico ou abreviá-las, como ocorreu no uso de *p.* para a palavra *preta/o*. Tais escolhas aparentam tencionar uma pausa, uma interrupção no texto, como que em um alerta à inevitabilidade do encontro com o legado colonial.

A comum denominação da língua portuguesa enquanto “a língua mais bela” aparece no título da exposição *The Most Beautiful Language* (2018), uma das primeiras mostras individuais de Kilomba em Portugal, ocorrida na Galeria Avenida da Índia em Lisboa. Rapidamente percebe-se que o título introduz um jogo com a expressão popular; aqui, a língua mais bela é aquela que denuncia o silenciamento e não a que o causa. Uma das instalações presentes, *The Simple Act of Listening* (2017), performa tal silenciamento. Nela, múltiplos microfones situam-se ao redor de duas cadeiras vazias. A problematização, já presente em *Memórias da Plantação*, potencializa-se: ao invés de *comunicar* o silenciamento, concedê-lo *corpo*. Nota-se primeiramente a não-presença, as cadeiras vazias, enquanto ao fundo um texto aplicado na parede nos lembra: “Speaking and listening seem to be an analogous project. A project between those who speak and those who listen; a negotiation between the speakers and the listeners: it seems one can only speak, if one’s voice is listened to”.

Figura 3 – *The Simple Act of Listening* (2017)



Fonte: <https://www.artsy.net/artwork/grada-kilomba-the-simple-act-of-listening>

Ocupando por completo as paredes de uma das salas da Pinacoteca de São Paulo, a videoinstalação em multicanais intitulada *The Dictionary* (2017) apresenta cinco palavras — *negação, culpa, vergonha, reconhecimento e reparação* — nesta ordem, em *loop*, em um repetido aparecer e desaparecer. Na exposição *Desobediências Poéticas* realizada em 2019 no museu brasileiro, listava os termos juntamente de seus sinônimos e antônimos, além de suas definições, em uma combinação de verbetes de dicionário e frases da própria artista. A obra desponta de um discurso feito pelo sociólogo inglês Paul Gilroy em Berlim, onde foi idealizado o caminho de conscientização “que o *sujeito* branco atravessa para ser capaz de «escutar», ou seja, para ganhar consciência da sua própria *branquitude* e de si como encenação do racismo” (Kilomba 2020a: 41). Este percurso traça uma determinada cronologia entre os conceitos representados pelas palavras expostas; um caminho em texto pelo qual o público deve percorrer. Somos lembrados de questões apresentadas em *Memórias da Plantação*: “O que poderia o

sujeito negro dizer se a sua boca não fosse selada? O que teria de escutar o *sujeito branco*?” (Kilomba 2020a: 39).

Em versão adaptada para a exposição *The Most Beautiful Language*, a obra apresenta os termos em ecrãs de menor tamanho: “Queria trabalhar com ecrãs, por causa do reflexo, ou seja, quando lêes, vêes-te a ti própria, funciona quase como um espelho” diz Kilomba sobre a mudança²². Há em jogo uma maior intimidade do que a primeira versão elaborada para Pinanoteca: “Gosto muito desse efeito, dessa intimidade individual” (*ibidem*), quase que em uma conversa. O caminho representado em *The Dictionary* (2017) apresenta, portanto, um efeito duplo: o sujeito branco é fixado no lugar de ouvinte, em passividade em relação ao discurso, ao mesmo tempo em que é instigado a reconhecer-se como parte ativa no silenciar de outros e, portanto, instigado a avançar no caminho traçado pela artista.

²² Em entrevista à Contemporânea. Autoria de Sílvia Escórcio. Disponível em: <https://contemporanea.pt/edicoes/12-2017/gradakilomba>

Figura 4 – *The Dictionary* (2017)



Fonte: <https://www.artsy.net/artwork/grada-kilomba-the-dictionary>

2.2. Conhecimento

Patricia Hill Collins, bell hooks, Angela Davis, Audre Lorde, Toni Morrison, entre outras feministas negras, já defendiam em seus trabalhos a importante utilização de um arcabouço teórico informado pela experiência. Em sua obra *Intersectionality as Critical Social Theory* (2019), Collins argumenta como experiências empíricas de opressões como as que grupo minoritários experienciam podem inspirar tal prática:

For people penalized by colonialism, patriarchy, racism, nationalism, and similar systems of power, experiences with oppression are often the catalyst for critically analyzing these systems and taking action within them. Experiences provide a reason why people are willing to take on the tough job of theorizing. (12)

Segundo Collins, por experienciarem o ônus de relações desiguais de poder, indivíduos pertencentes a grupos minoritários, em especial aqueles envolvidos em formas de organização e ativismo social, compartilham de um posicionamento singular para

formulações mais precisas acerca do funcionamento e articulações dos sistemas de poder em causa. No entanto, esta suposição não é geralmente compartilhada por todos do campo acadêmico: “Their actions to change the social world do not make them more knowledgeable but rather more biased” (Collins 2019: 13). A insistência do paradigma universal reproduz-se em uma aversão a teorizações resultantes de experiências de opressões e em uma desvalorização dos saberes advindos de ações sociais: “Experience is not a valued way of knowing”, lembra-nos Collins (2019: 12). Neste paradigma, centralizar experiências de opressão e dominação é um sinal de parcialidade e, portanto, de predisposição acientífica.

Tal desqualificação não é desconhecida por aqueles que habitam as margens e que vivenciam a impossibilidade de “escapar de si mesmos”:

como posso eu, enquanto mulher *negra*, produzir conhecimento num palco que constrói sistematicamente os discursos das/os académicas/os *negras/os* como sendo menos válidos? (Kilomba 2020a: 54)

Kilomba se refere a essa hierarquização em função da relação entre margem e centro, como apresentada por bell hooks: “Estar na margem é, defende ela [hooks], ser parte do todo, mas fora do corpo principal.” (Kilomba 2020a: 66-67). Isso implicou no passado, e ainda implica em muitas instâncias atualmente, na presença meramente servil de sujeitos negros. Ao comentar a abordagem de hooks, Kilomba lembra que ela, “[n]esse mundo, poderia trabalhar como empregada doméstica, criada ou prostituta, mas não poderia viver; tinha sempre de regressar à margem” (Kilomba 2020a: 67).

Por outro lado, a artista salienta também as possibilidades de reinvenção que emergem deste posicionamento. Hooks comenta que, devido às circunstâncias específicas da marginalização de sujeitos negros, eles desenvolveram uma percepção única de apreensão de suas realidades (*apud* Kilomba 2020a: 67), “tanto «de fora para dentro» quanto «de dentro para fora»” (*ibidem*). As leituras traçadas por sujeitos marginalizados muitas vezes se baseiam em suas realidades de opressão para conceber formas de combatê-la, de elaborar “perguntas que desafiam a autoridade colonial do centro e os discursos hegemônicos no seu seio” (Kilomba 2020a: 68). Portanto, ao invés

de limitar-se à perda e privação, a margem também é representativa da crítica e transformação: “É aqui que se põem em causa, desafiam e desconstroem as fronteiras opressivas estabelecidas pela «raça», pelo gênero, pela sexualidade e pela dominação de classe” (Kilomba 2020a: 67). Com especial atenção à idealização da margem, Kilomba enfatiza o esclarecimento de hooks em defesa de uma possível romantização da opressão, ao mencionar que a escritora apenas aludia para um entendimento da margem enquanto *locus* complexo e polissêmico, simultaneamente representativo da supressão de um lugar de pertencimento e de seu enfrentamento (*apud* Kilomba 2020a: 68).

Em múltiplas obras, Kilomba aparenta tencionar perturbar as fronteiras entre margem e centro. Uma de suas provocações é encontrada em sua palestra-performance *Descolonizando o Conhecimento* (2016), primeiramente realizada no Centro Cultural São Paulo e cujo texto em grande parte advém do capítulo homônimo em *Memórias da Plantação*. Durante o período em que lecionou em universidades da Alemanha, a artista realizava no primeiro dia de aula de seus seminários uma série de perguntas aos alunos “para lhes dar uma ideia da relação entre conhecimento e poder racial” (2020a: 49):

o que foi a Conferência de Berlim de 1884/1885? Que países africanos foram colonizados pela Alemanha? Quantos anos durou a colonização alemã no continente africano? (...) Quem foi a rainha Nzinga e que papel desempenhou no combate à colonização europeia? Quem escreveu *Peles Negras, Máscaras Brancas*? Quem foi May Ayim? (2020a: 49)

A artista explica que gradualmente os papéis entre falantes/ouvintes trocavam-se “não porque não [podiam] articular a voz ou a língua, mas porque não [tinham] esse conhecimento” (2020a: 50). Em sua posição de sujeito, como professora universitária em um local representativo do saber e do conhecimento, Kilomba privilegia um *locus* não comumente centralizado ao perturbar presunções de neutralidade.

Em *Descolonizando o Conhecimento*, Kilomba aponta o mito da neutralidade/universalidade que impera nos espaços acadêmicos e a maneira com que este paradigma mascara a centralização de indivíduos brancos nos discursos científicos. Ao comentar como esta realidade afetou a recepção de seu trabalho, a artista relata:

dizem-me habitualmente que o meu trabalho sobre o racismo quotidiano tem muito interesse, mas não é realmente científico, (...) «Você tem uma perspectiva muito *subjectiva*», «muito *pessoal*», «muito *emocional*», «muito *específica*», «isto são *factos objetivos?*» (Kilomba 2020a: 51)

Tais comentários são paradigmáticos do resgate cotidiano de arquétipos imbuídos da colonialidade. Pode-se identificar um incentivo implícito de preservação de certas vozes: “O que dizem é científico, o que nós dizemos não o é, (...) elas/eles têm factos, nós temos opiniões; elas/eles têm o conhecimento, nós temos experiências.” (Kilomba 2020a: 52).

Kilomba sublinha a diferenciação entre centro e margem, falante e ouvinte, quem pertence e quem não pertence, sobretudo em relação às linhas raciais que imperam nessas relações. Afinal, ao examinar-se os *episódios de racismo cotidiano* discutidos em sua obra, observa-se uma caracterização da raça e do racismo enquanto pressupostos estruturadores da ordem social. Esta asserção, da natureza estrutural de subordinações raciais e seus efeitos nos âmbitos interpessoal, institucional, estrutural e sistêmico, é reconhecida em linhas de investigação como a Teoria Crítica da Raça (Critical Race Theory) e a decolonial, e tem experienciado grande disseminação nas últimas décadas e maior aderência nas demais áreas de estudo, tanto dentro quanto fora das humanidades.

Em uma tentativa de explicar a presença majoritária de indivíduos brancos em comparação aos seus pares negros no estudo da filosofia, cuja discrepância é muito maior do que em outras áreas das humanidades, o sociólogo americano Charles Wright Mills sugere que tal não se dá única e exclusivamente devido às segregações raciais de espaços de saber no passado, mas por conta de um *modus operandi* falho, porém inerente ao campo:

I suggest that a major contributory cause is the self-sustaining dynamic of the “whiteness” of philosophy, not the uncontroversial whiteness of skin of most of its practitioners but what could be called, more contestably, the *conceptual or theoretical* whiteness of the discipline. (1998: 2)

Uma alusão a esta branquitude (*whiteness*) é encontrada em obras de Kilomba, como na palestra-performance *Descolonizando o Conhecimento*, assim como em sua

adaptação do mito de Narciso e Eco na série *Illusions* (2017). A ambientação escolhida é mínima: os vídeos apresentados incluem poucos objetos, atores com um figurino minimalista e majoritariamente monocromático e um palco completamente branco que se une a um fundo de mesma cor. O que à primeira vista pode aparentar ser uma escolha pela simplicidade, mostra-se uma importante alusão aos espaços onde impera a branquitude (*whiteness*) que Mills comenta. Na vídeo-instalação *Narciso e Eco*, a voz de Kilomba alerta-nos do perigo do mito do universal, do hegemônico que se intitula neutro:

Eu entro em bibliotecas, em teatros, cinemas, museus, galerias e universidades apenas para me encontrar rodeada das reflectidas imagens da branquitude. Sempre a olharem para si próprios (...) Nós vivemos num 'cubo branco' que se reproduz a si próprio como a *norma* e a *normalidade*. Ausente. Neutral. Universal. (n.p. 2019: 20 ; 22)

Assume-se o neutro enquanto símbolo de objetividade científica, embora não se explicita como tal espaço é na realidade marcado pela branquitude. Neste paradigma, o *locus* fundamentalmente etnocêntrico garante a visibilidade ao sujeito branco, no sentido de estar sempre presente e representado, porém nega sua marcação, diferentemente do que ocorre com aqueles tidos como dissidentes, à margem. Um jogo entre a visibilidade e a invisibilidade: “The very fact that *Illusions* is performed in a white infinity is exactly a metaphor of that perceived neutrality. No space is neutral”²³.

²³ Em entrevista à ArtReview. Autoria de Fi Churchman. Disponível em: <https://artreview.com/gradakilomba-we-cannot-escape-our-history>

Figura 5 – *Illusions Vol. I* (2017), Narciso e Eco



Fonte: Grada Kilomba: *Desobediências Poéticas*, org. Pinanoteca de São Paulo, São Paulo. 2019: 12.

Ao admitir-se o caráter estrutural da hierarquização racial e do racismo como parte constituinte da organização social, torna-se inviável desvencilhar instituições como as responsáveis por avançar e regular os saberes deste paradigma. Pelo contrário, muitas vezes o desenvolvimento de certas áreas de estudo deu-se diretamente em fruto da subjugação de determinados grupos, em especial de indivíduos racializados. Em abril de 2022, o presidente da universidade Harvard anunciou a publicação de um relatório investigativo²⁴ acerca do legado da escravidão e da relação da universidade com este período, em um movimento similar ao que já há alguns anos pôde ser visto em outras

²⁴Intitulado *Report of the Committee on Harvard & the Legacy of Slavery* (2022). Disponível em: <https://legacyofslavery.harvard.edu/>

instituições de destaque nos EUA, como a universidade Brown²⁵. Em certo ponto o documento em questão organiza os nomes dos membros fundadores da universidade e de indivíduos escravizados, na altura legalmente reconhecidos como suas propriedades, além de listar aqueles que estiveram sob tutela da instituição. Na altura em que o relatório ainda estava a ser produzido, a mesma universidade foi processada por Tamara Lanier em função da posse de daguerreótipos de seus antepassados escravizados. Datadas de 1850, as fotografias foram comissionadas pelo zoólogo Louis Agassiz, que atuou como professor na universidade e foi um conhecido propulsor do poligenismo, teoria que sugeria origens distintas para diferentes grupos humanos e que foi comumente utilizada para se argumentar em prol da superioridade racial de indivíduos brancos. As fotografias integraram o arcabouço metodológico do zoólogo como forma de documentar o que reconhecia como “espécimes anatômicos”²⁶.

Embora o chamado racismo científico que o zoólogo buscava ratificar já seja reconhecido como infundado em círculos acadêmicos, questionamentos ainda permanecem relativamente à persistência de suas bases ideológicas em espaços de produção e validação de conhecimento como o da universidade. O processo de Tamara Lanier e a proposta do relatório aqui comentados evidenciam como tensões há muito latentes nesses espaços vêm à tona ao se investigar sua estruturação. Tensões advindas de um legado tido até pouco, e ainda por muitos, como desimportante para às relações sociais contemporâneas, e que além de questionar os efeitos da normalização e universalização da branquitude, assim como da marginalização e objetificação dos sujeitos negros em espaços de saber, demandam reparações.

Uma das reportagens que o jornal *The New York Times* realizou acerca da publicação do relatório pela universidade de Harvard descreveu como Roberta Wolff-Platt, também descendente de escravizados, vivenciou a descoberta da ligação de seu antepassado com a instituição e a sua relação com tal espaço. Embora tenha morado

²⁵Intitulado *Report of the Brown University Steering Committee on Slavery and Justice* e publicado em 2006. Disponível em: <https://slaveryandjustice.brown.edu/>

²⁶ Disponível em: <https://www.nytimes.com/2019/03/20/us/slave-photographs-harvard.html?action=click&module=RelatedLinks&pgtype=Article>

grande parte da vida próximo à universidade, o local é descrito como: “a place she had lived near much of her life but where she had never imagined she belonged”²⁷. A questão do pertencimento a que aqui se alude aparenta ser similar à que nos falava Kilomba: A “*conceptual or theoretical whiteness*” do espaço, segundo Mills, o cubo branco. Afinal, como alerta Kilomba: “A ciência não é, neste sentido, simples estudo apolítico da verdade, reproduz antes as relações raciais de poder que definem o que vale como verdadeiro e em quem acreditar” (Kilomba 2020a: 53)²⁸.

2.3. Trauma

Ao final de *Memórias da Plantação*, após esmiuçar diferentes aspectos presentes nos relatos de racismo cotidiano que elencou, Kilomba regressa à sua observação matriz, a partir da qual conceitualizou a tese de sua obra. Há no último capítulo, “Descolonizar o Eu”, um retorno à ferida, ao trauma colonial, enquanto berço e norte da experiência de opressão com que convivem pessoas negras: “Gostaria, pois, de conceitualizar a experiência do racismo cotidiano como traumática” (Kilomba 2020a: 240), alerta-nos Kilomba uma última vez. E, embora a artista opte por embasar sua afirmação segundo os moldes de uma “narrativa psicanalítica” (*ibidem*), é quem sabe também pertinente para a exposição deste trabalho apontar as similaridades entre o enquadramento que Kilomba faz — racismo cotidiano enquanto experiência traumática — e a maneira como alguns outros pensadores contemporâneos têm abordado a questão do trauma em termos de opressão racial.

Para chegarmos à associação traçada por Kilomba, é preciso primeiramente reconhecer a proveniência colonial da diferenciação racial. De modo geral, compreende-se que suposições que vinculavam fenótipo e cor de pele a características comportamentais, inteligência, civilidade, entre outros aspectos, surgiram durante o

²⁷ Autoria de Anemona Hartcollis. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2022/09/12/us/harvard-slavery-reparations-ancestors.html>

²⁸ Para um aprofundamento da questão do racismo científico e de alertas para o seu reaparecimento nas ciências, ver ““Scientific” Racism Again?” (1961) do antropólogo Juan Comas, ou o mais recente *Superior: The Return of Race Science* (2019) da jornalista Angela Saini.

período das colonizações. Uma das primeiras hierarquizações raciais é estabelecida no século XVII pelo cientista sueco Carolus Linnaeus em seu trabalho *Systema Naturae*. O que na época eram reconhecidas como “variedades” do ser humano ganham pela primeira vez uma conotação moral na 10ª edição do livro em 1758 e 1759. Algumas décadas mais tarde, o alemão Johann Friedrich Blumenbach teorizou cinco grupos com base em diferenças geográficas e fenotípicas, que, apesar de não ter incluído uma categorização hierárquica explícita, nomeou a “forma” Caucasiana como primordial e a instituiu como aquela a partir da qual as outras quatro derivaram. Tal diferenciação das “variedades” humanas e seu surgimento paralelo às expedições colonizadoras não se deu por acaso, visto que a edificação do racismo científico enquanto ideologia vigente auxiliou os interesses do projeto colonial; sua utilização deu-se em grande parte para a comprovação de pressupostos morais já pré-existentes.

Entretanto, a despeito de uma realidade biológica para a diferenciação racial já ter sido profusamente refutada, é inegável que mesmo na atualidade concepções acerca de diferenças raciais sejam um fator determinante de estruturas sociais e do imaginário coletivo. O terapeuta norte-americano Resmaa Menakem cita em sua obra *My grandmother's hands: Racialized trauma and the pathway to mending our hearts and bodies* (2017) como, segundo um estudo realizado em 2016 pela Universidade de Virgínia, 58% da população leiga, 40% dos estudantes de primeiro ano de medicina e 42% dos estudantes de segundo ano de medicina entrevistados acreditavam que a pele de indivíduos negros é mais grossa em espessura do que de indivíduos brancos. Outras conclusões do estudo apontam para suposições acerca da existência de sistemas imunológicos mais fortes e taxas mais rápidas de coagulação de sangue em indivíduos negros (Menakem 2017: 60) — todas afirmações que conservam pressupostos infundados acerca da dor infligida em indivíduos negros durante o período colonial.

Portanto, concebe-se que a historicidade específica que determina o conceito de raça marca, direta ou indiretamente, a vida social e o imaginário coletivo atual, sobretudo quando consideramos a forma como o conceito se mescla com as problemáticas aqui abordadas. Porém, como e por que caracterizar o fenômeno do racismo cotidiano que indivíduos racializados vivenciam atualmente enquanto uma

experiência traumática? O *porquê* mostra-se evidente para Kilomba, visto a dimensão e impacto global dos atrozes eventos do colonialismo e da escravatura. Trata-se afinal do maior deslocamento forçado de pessoas a longa distância ocorrido na história. E que, além de inaugurar ideologias de opressão que persistem na contemporaneidade, ocorreu paralelamente e para o auxílio à fundação do sistema económico global ainda vigente. Porém, ao se olhar para as discussões no campo social, percebe-se um silêncio acerca da fatalidade deste evento histórico chave e suas implicações sociais. Similarmente, há uma ausência de interesse académico no tema em certas áreas, como expõe Kilomba:

raras vezes se discutiu o trauma no âmbito do racismo. Esta lacuna indica como os discursos do Ocidente, e em particular as áreas disciplinares da psicologia e da psicanálise, têm em grande medida descurado a história da opressão racial e as consequências psicológicas que quem foi oprimida/o sofreu. (Kilomba 2020a: 239)

Relativamente ao *como* se caracterizar uma experiência como o racismo enquanto traumática, Kilomba e outros aludem ao entendimento clínico atual do termo, um que reconhece como trauma “um episódio violento na vida do sujeito” (Kilomba 2020a: 238) que “se define pela sua intensidade, pela incapacidade de o sujeito lhe responder da melhor forma, e pelos efeitos de perturbação e de longa duração na sua organização psíquica” (Laplanche and Pontalis *apud* Kilomba 2020a: 238). Salienta-se, porém, que relativamente à experiência do trauma colonial não está em caso apenas *um* evento traumático singular, mas de fato um agrupamento de múltiplos eventos ao longo de múltiplas gerações, dada à prolongação histórica em causa. A académica norte-americana Joy DeGruy nomeia este trauma prolongado em seu livro *Post Traumatic Slave Syndrome: America's Legacy of Enduring Injury and Healing* (2005). O título da obra, *Post Traumatic Slave Syndrome*, por mais que em uma primeira impressão aparente indicar um diagnóstico clínico, na realidade trata-se de uma teoria explicativa para a experiência de trauma geracional de descendentes de africanos escravizados nos EUA. Em Kilomba, observa-se uma aproximação de ocorrências cotidianos de racismo ao trauma originário:

O racismo quotidiano não é um episódio violento na biografia de um indivíduo, como geralmente se pensa – algo que «pode ter acontecido uma ou duas vezes» –, mas uma

cumulação de episódios violentos que demonstram, ao mesmo tempo, um padrão histórico de abusos raciais onde se contam os horrores da violência racista, e também as memórias colectivas do trauma colonial. (Kilomba 2020a: 239)

Trabalhos mais recentes sobre o tema tencionam demonstrar em mais detalhes de que forma o trauma reside no corpo, como o psiquiatra holandês Bessel Van Der Kolk realiza em seu bestseller *The Body Keeps the Score* (2014), uma das mais conhecidas referências para estudos do tipo. Mesmo a publicação da primeira versão de *Memórias da Plantação* tendo ocorrido em 2008, anos antes do *boom* da obra de Van Der Kolk, Kilomba inclui em suas referências o artigo “The Intrusive Past: the Flexibility of Memory and the Engraving of Trauma” publicado em 1991 pelo mesmo autor, além de maiores descrições da experiência corpórea do trauma, o que indica uma sensibilidade similar à que DeGruy e Menakem demonstram para com o corpo do sujeito traumatizado:

A necessidade de transferir a experiência psicológica do racismo para o corpo transmite a ideia de trauma enquanto experiência indizível, acontecimento que desumaniza, para o qual não há palavras ou símbolos que respondam de maneira adequada. (...) A linguagem do trauma é aqui, neste sentido, física, gráfica e visual, articula o efeito incompreensível da dor. (Kilomba 2020a: 177-178)

No que diz respeito à biologia deste corpo traumatizado, já há também estudos acerca da hereditariedade do trauma. Alguns estudos realizados em roedores demonstraram alterações consistentes nos genes dos animais e a consequente herança desta alteração genética por seus descendentes²⁹. Destacam-se também um estudo de 2015, focado em sobreviventes do Holocausto e seus descendentes, onde a neurocientista e psiquiatra Rachel Yehuda, dentre outros colaboradores, expuseram a passagem de alterações genéticas de uma geração à outra (Menakem 2017: 77). Embora ainda em estágios iniciais, tais trabalhos apontam possíveis direções para uma literatura do trauma mais holística.

Entretanto, segundo DeGruy, mesmo antes de estudos como estes já haviam sido realizadas inúmeras análises sobre a etiologia do trauma em determinados grupos

²⁹ Presente em *Can We Really Inherit Trauma?* Disponível em: <https://www.nytimes.com/2018/12/10/health/mind-epigenetics-genes.html>

sociais. Sobreviventes do Holocausto, veteranos de guerras³⁰, imigrantes japoneses e cidadãos de descendência japonesa submetidos a campos de internação nos EUA, população aborígene australiana e sobreviventes de desastres naturais de grandes proporções são alguns deles. A inovação, também presente no trabalho de Menakem e no enquadramento de Kilomba, dá-se em razão ao foco particular conferido à experiência negra e as implicações desse trauma para os modos de resistência implementados por esta comunidade. Como exemplo, segundo os autores, diferentemente dos outros grupos descritos, não houve um *reconhecimento* do trauma colonial prolongado, ou um desejo por sua *reparação*. Pelo contrário, como Kilomba afirma, há ao invés disto uma reconfiguração do trauma. As “novas formas de racismo” mascaram as dicotomias do passado pois “raramente referem à inferioridade racial, falam antes de diferença cultural ou de religiões e da sua incompatibilidade com a cultura nacional. O vocabulário do racismo mudou.” (Kilomba 2020a: 118).

Na leitura cênica também intitulada *Plantation Memories*, originalmente apresentada no teatro Ballhaus Naunynstrasse em Berlim, excertos dos relatos analisados no livro são apresentados por cinco atores. Sentados uns ao lado dos outros em uma fileira, os atores alternam suas leituras entre citações das entrevistas e escritos de Kilomba. Histórias se misturam, por vezes intercalando-se frase a frase. Na desordem, surge uma inquietação e desalinho que julgo ser referência da artista às agressões cotidianas deste tipo; os que testemunham a cena são também acometidos pelo *choque*: “Esta sensação de choque e de imprevisibilidade é a primeira componente do trauma clássico e ocorre em todos os episódios de racismo quotidiano” (Kilomba 2020a: 241). A segunda componente, segundo Kilomba, diz respeito à *separação*, à amputação de si. De ver-se fora, como *Outra/o*:

³⁰ Uma compreensão de trauma enquanto experiência estritamente psicológica, ao invés de apenas física, passou a ser mais comumente aceita pela comunidade médica a partir da Primeira Guerra Mundial. Ademais, os critérios atuais para o diagnóstico de Transtorno de Estresse Pós-Traumático ainda aludem aos de seu aparecimento, formulado durante o período em que ocorria a Guerra do Vietnã. (Cummins, Eleanor. "The Self-Help That No One Needs Right Now." *The Atlantic*. 18 Out. 2021. Web. 30 Ago. 2022. <<https://www.theatlantic.com/health/archive/2021/10/trauma-books-wont-save-you/620421/>>)

A sua realidade é fragmentada, ela é separada dos outros por via do racismo. No trauma clássico, estas ligações a outros seres humanos, a um sentido de comunidade ou a um grupo, tão basilares da identidade humana, perdem-se. (Kilomba 2020a: 244-245)

2.4. Memória

Ao lado de uma ilustração de um navio negreiro, lê-se na dedicatória: “Em memória de nossos antepassados”. O retorno que Kilomba realiza ao abrir o último capítulo de *Memórias da Plantação*, “Descolonizar o Eu”, focaliza a ferida, o trauma colonial, ao examinar o título da obra. Sua tese exprime que a *plantação*, local por excelência do passado colonial, retorna para o presente rememorada em agressões cotidianas. Kilomba apresenta os *episódios* de racismo cotidiano como *episódios* de reencenação do trauma originário; meio através do qual mantém-se a ferida em aberto. É esta a terceira e última componente do trauma clássico, a da *atemporalidade*: “somos abordadas/os no presente como se estivéssemos no passado.” (Kilomba 2020a: 246). Em sua reconfiguração do mito de Édipo na série de vídeo-instalações *Illusions* (2017), Kilomba dá corpo à Esfinge e presentifica este passado rememorado:

These metaphors show us that we cannot escape our history. We have to learn to tell our history properly, so that we know how to answer those questions. We have to know the answers, otherwise the Sphinx remains here, observing and devouring us.³¹

Assume-se que, ao desafiarmos as partes encobertas ou maquiadas de nossa história, finalmente alcançaremos um ponto de desenlace para com modos de subjugação de determinadas humanidades.

Com esse objetivo em mente, e em uma tentativa similar de melhor contar sua história, algumas universidades e instituições estadunidenses têm realizado investigações acerca de seu passado para o reconhecimento de suas ligações com o legado colonial. Em um vídeo presente na página inicial do website do projeto *Harvard & The Legacy of Slavery*, Tomiko Brown-Nagin, presidente da Harvard Radcliffe Institute,

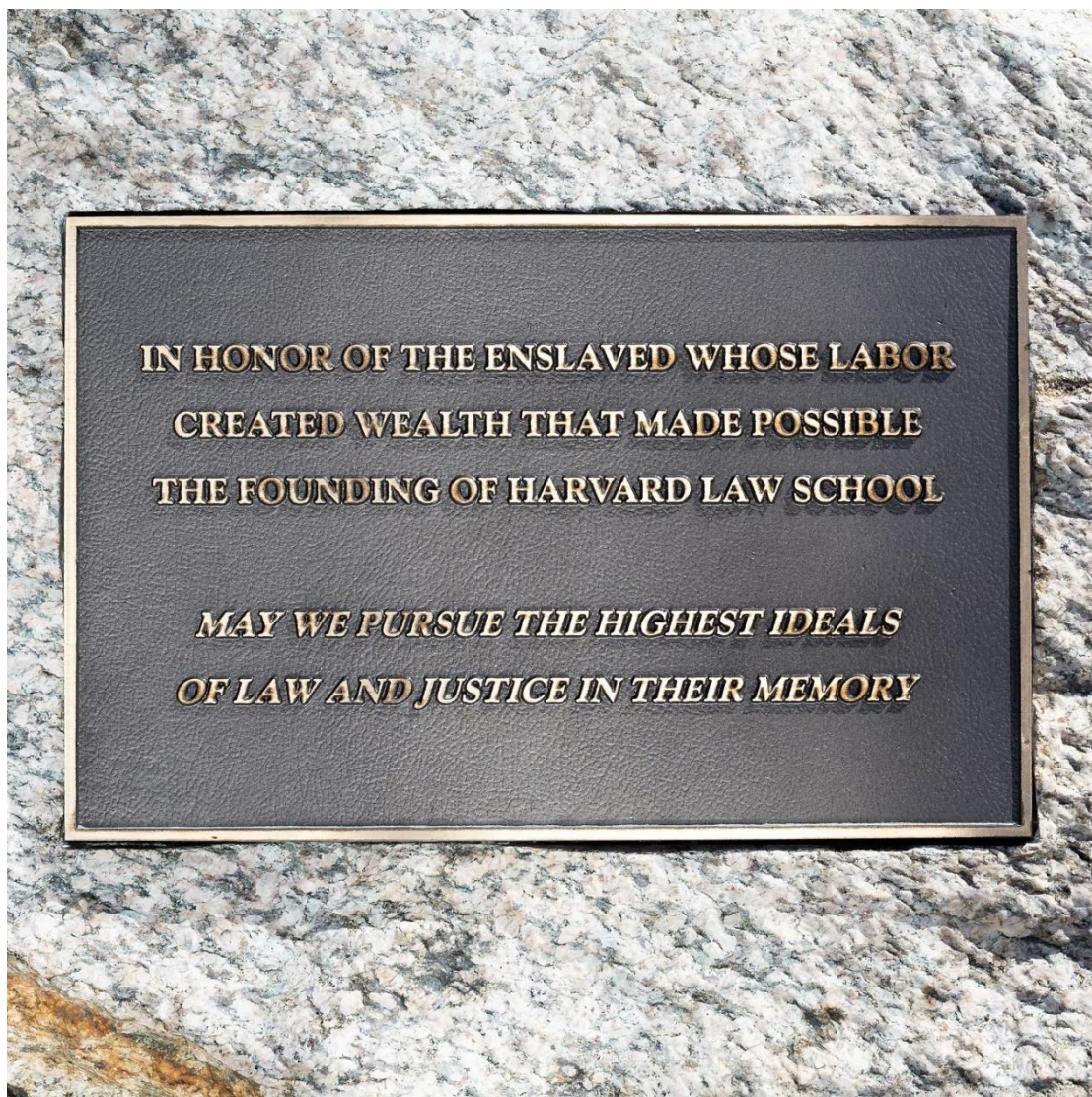
³¹ Em entrevista à ArtReview. Autoria de Fi Churchman. Disponível em: <https://artreview.com/grad-kilomba-we-cannot-escape-our-history>

relaciona o projeto de investigação da instituição com o lema *veritas*, parte do brasão oficial da universidade. O termo, do latim “verdade”, encapsula o compromisso da instituição com a educação e o saber, assim como com a transparência, diz-nos Brown-Nagin. De certo modo, admite-se a necessidade de reparação e revisão de uma *verdade* não antes questionada; guardada como segredo:

Há um medo apreensivo de que, se o *sujeito* colonial falar, o colonizador terá de ouvir. Seria forçada/o a um confronto incómodo com verdades «Outras». Verdades negadas, reprimidas, guardadas como segredos. (Kilomba 2020a: 39)

Por aparentar compartilhar esta posição e pretender dar os primeiros passos para o *reconhecimento* do trauma colonial, a faculdade de direito da universidade de Harvard fixou uma placa em seu campus em memória dos indivíduos escravizados que, durante a fundação da instituição encontravam-se sob tutela de seus membros fundadores. Pode-se ler em sua inscrição: “In honor of the enslaved whose labor created wealth that made possible the founding of Harvard Law School. May we pursue the highest ideals of law and justice in their memory.” Reconhece-se a ferida colonial e revela-se o que jaz por detrás dos ganhos da glória das colônias, da conquista, de uma riqueza advinda da subjugação.

Figura 6 – Memorial – Harvard Law School



Fonte: <https://www.radcliffe.harvard.edu/event/2020-enduring-legacy-slavery-virtual>

Em uma tentativa de memorizar a perda humana em função da colonização e da escravidão, Kilomba também trabalha em suas obras o trauma colonial em termos do *luto*. A imagem-metáfora da *plantação* é escolhida novamente, desta vez na alusão presente na escultura *Table of Goods* (2017). Em meio a uma das salas da exposição, velas traçam o entorno de um grande amontoado de terra, tal qual em um sepultamento: “A nossa história persegue-nos porque nunca foi bem sepultada” (Kilomba 2020a: 247). Em uma tentativa de honrar a memória da perda — humana,

territorial, cultural, epistemológica e tantas outras — Kilomba ritualiza o descanso ao repousar as riquezas das *plantações* coloniais sobre a terra, representadas em porções de café, cacau e açúcar.

Figura 7 – *Table of Goods* (2017)



Fonte: *Grada Kilomba: Desobediências Poéticas*, org. Pinanoteca de São Paulo, São Paulo. 2019: 78.

Talvez uma sucinta condensação do que distingue a aspiração decolonial tenha sido expressa pela artista visual brasileira Jota Mombaça: “Desejamos profundamente que o mundo como nos foi dado acabe.” (2019: 98). Em todo seu vocabulário cerceado, sua restrição epistemológica e sua rememoração traumática; descolonizar parece resumir-se em uma aspiração de desenlace absoluto entre presente e passado colonial. Dito isto, acredito que a trajetória traçada por Kilomba aparenta fixar-se mais precisamente no continuado trabalho de *desfazer* que antecede este fim. Trabalho este em que frequentemente a provocação e o revelar das coxias já é suficientemente

desobediente, visto o tamanho do caminho à frente e a atual posição em que nos encontramos. À vista disso é que considero oportuna a caracterização que a artista realiza do racismo cotidiano como metáfora de um ato de colonização (Kilomba 2020a: 248), e a consequente designação de seu embate, questionamento e problematização como ato decolonial. Trata-se de um enquadramento fundamental para o *desfazer* de um dos alicerces da colonialidade.

Consideremos a questão do *locus* enunciativo, por exemplo. O posicionamento chave de Kilomba como uma mulher negra que torna-se, que faz-se (de) novo em *sujeito* e *falante*, sobretudo um que fala de si, concedeu grande destaque para o debate decolonial em Portugal nos últimos anos. Uma recente controvérsia envolvendo a artista e o Júri de Seleção Portuguesa da Bienal de Veneza de 2022 ocorreu quando um dos membros do júri lhe concedeu as notas mais baixas dentre todos os aplicantes da edição e acabou por evitar sua qualificação, em desarmonia com os outros membros que, em sua totalidade, lhe conferiram notas máximas ou aproximadas. A justificativa diz respeito justamente ao enquadramento do racismo enquanto ferida, trauma persistente; este seria segundo o membro do júri um tema “já muito abordado”. Ainda que considerássemos que tal argumento possua alguma base de aplicação em um campo tal qual o das artes — afinal, poucos são os temas que não foram extensivamente abordados até então, e tal fato pouco influencia a aptidão de um artista ou a relevância de sua obra — há de se reconhecer que a presença de uma artista negra que questiona o legado colonial no *mainstream* da cena artística nacional não altera a conjuntura atual, onde ainda é possível uma pesquisa apontar que 62% dos portugueses sondados manifestam racismo científico e/ou cultural, enquanto apenas 11%³² discordam de todo tipo de crença racista. Tão pouco toca na questão de nostalgia colonial.

De qualquer modo, a decisão movimentou os setores sociais e artísticos em torno do acontecimento, e consequentemente amplificou conhecimento acerca do

³² Dados do inquérito de 2020 da European Social Survey. Matéria para o jornal Público. Autoria de Joana Gorjão Henriques. Disponível em: <https://www.publico.pt/2020/06/27/sociedade/noticia/european-social-survey-62-portugueses-manifesta-racismo-1921713>

projeto artístico e político de Kilomba, o que foi em muito favorável para o avanço do debate em torno da descolonização em Portugal. É urgente, portanto, continuar a busca pelo fim a que Mombaça se refere. Que o mundo que nos foi dado acabe “e que ele acabe discretamente, no nível das partículas, na intimidade catastrófica deste mundo destituído de mundo.” (Mombaça, 2019: 98).

3. Problemáticas para à descolonização

When the people are ready, the crucial question will be of how many ideas are available for the reorganization of social life. The ideas, many of which will unfold through years of engaged political work, need not be perfect, for in the end, it will be the hard, creative work of the communities that take them on. That work is the concrete manifestation of political imagination. Fanon described this goal as setting afoot a new humanity. He knew how terrifying such an effort is, for we do live in times where such a radical break appears as no less than the end of the world.

Lewis Gordon, "Fanon and Development. A Philosophical Look"

A questão de almejar o fim do mundo que nos foi dado (Mombaça, 2019) intriga. Por vezes, antes mesmo de imaginá-lo, questiona-se sua viabilidade. "Mas como é que se dá essa reversão?" (Kilomba 2020a: 250), indaga Kilomba no último capítulo de *Memórias da Plantação*. Nos capítulos anteriores foram apresentadas algumas das condições teóricas comumente estabelecidas para a formulação de respostas a essa pergunta, porém elas estão longe de serem irrepreensíveis. Mesmo os teóricos que se autointitulam a favor da descolonização frequentemente concebem suas aspirações de maneiras distintas. Conforme foi abordado no primeiro capítulo, o que por vezes é caracterizado como descolonização por uns, é qualificado como apropriação por outros (Tuck and Yang 2021), e mesmo os que admitem uma colonização do imaginário por vezes reconhecem condições distintas para sua realização. Em meio à um *boom* teórico acerca do fenômeno, chamadas à descolonização de instituições e saberes por vezes são colocadas em uma aparente superficialidade, quando não mesmo performatividade. Há descolonizações menos decoloniais do que outras? Há sujeitos menos aptos à descolonização do que outros? Após a exposição da prática de linguagem decolonial de Kilomba no capítulo anterior, este irá se debruçar sobre essas e outras problemáticas chaves para à descolonização e apresentar alguns alertas para o processo de concretização da reparação de legados coloniais.

3.1. Performatividade

A série de esquetes canadense *Baroness Von Sketch Show*, produzida pela Frantic Films e televisionada pelo canal CBC Television, abre um de seus episódios satíricos em um teatro. Enquanto o público direciona-se aos seus lugares, uma apresentadora sobe ao palco e inicia as introduções do que aparentam ser anúncios costumeiros: “First, I’d like to remind everyone here to turn off your cellphones”. No mesmo tom, continua:

Before we begin this evening’s performance, we’d like to acknowledge that this theatre stands on territory of the Anishinaabe, the Haudenosaunee, the Huron-Wendat and the Beothuk First Nations. We’re also mindful of broken covenants and the need to make right with all our relations. And now, please enjoy the show!

Trata-se de um *land acknowledgement*: uma declaração de reconhecimento de território comumente realizada em cerimônias de povos originários e que há alguns anos vêm ganhando adesão em populações não-indígenas, primeiramente na Nova Zelândia, Austrália e Canadá, e mais recentemente nos EUA, especialmente após os protestos ocorridos em 2016 e 2017 no território da reserva indígena Standing Rock, no estado da Dakota do Norte³³. Tais declarações têm como o intuito principal reconhecer a procedência do território onde um evento está sendo realizado e nomear os povos originários que ali habitam e/ou habitavam. Em um contraste esdrúxulo, a apresentadora termina a menção convidando o público a aproveitar o show que em alguns instantes começará. Contudo, antes de sair do palco, uma das espectadoras a interrompe: “Oh, sorry. Hello? Excuse me, uhm. Should we, uhm, should we go?” e um desconfortável impasse se inicia. A espectadora questiona o prosseguimento dado pela apresentadora; afinal, o que fazer após tal declaração? Em certo momento pergunta se alguma doação será feita com o arrecadamento dos ingressos do show, o que a

³³ A proposta de construção de uma linha de oleoduto cujo trajeto atravessaria a parte norte do condado de Sioux, onde encontra-se a reserva indígena Standing Rock, provocou intensos protestos entre abril de 2016 e fevereiro 2017. Os confrontos levaram à prisão de mais de 800 pessoas e uma morte, entre outros feridos. Ver mais em: <https://www.vox.com/2016/9/9/12862958/dakota-access-pipeline-fight>

apresentadora nega. “How are we making right?”, a espectadora continua. “Well, there’s a plaque you can read in the lobby”, a apresentadora conclui³⁴.

Embora em tese o *reconhecimento* do legado colonial deveria implicar em um avanço à *reparação*, muitas das declarações de reconhecimento de territórios indígenas resumem-se a menções costumeiras e superficiais cujo foco aparenta centralizar apenas a percepção pública da instituição ou indivíduo que a realiza, como ironizado pelo esquete. Declarações de reconhecimento (*land acknowledgements*) com teor lamentavelmente similar à retratada no programa *Baroness Von Sketch Show* não são incomuns. Uma conferência da empresa Microsoft³⁵, um website de um time de hockey (cujo mascote é uma figura histórica indígena³⁶) ou até mesmo um menu de um restaurante³⁷ são alguns exemplos de lugares onde declarações do tipo podem ser encontradas atualmente. De modo similar, até mesmo revistas adolescentes como a norte-americana *Teen Vogue* atualmente compilam artigos sobre temas como descolonização, colonialismo, anti-racismo e feminismo. No entanto, o problema não ocorre estritamente por conta do espaço escolhido para a abordagem de tais temáticas, mas em função de uma possível *performatividade* dos atos. No caso das declarações de reconhecimento de territórios indígenas, ao invés do envolvimento dos povos originários mencionados ou mesmo na indicação de iniciativas de reparação, há uma espécie de exibicionismo moral. O termo em inglês *virtue signalling*³⁸, ou “sinalização de virtude” em português, conceitua expressões públicas de opiniões ou sentimentos tidos como virtuosos por um determinado grupo para fins de demonstração de bom caráter ou enaltecimento moral de um indivíduo. O termo exprime a natureza performática do

³⁴ Esquete disponível na íntegra em: <https://www.facebook.com/watch/?v=310388640255011>

³⁵ Mencionado em: <https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2021/11/against-land-acknowledgements-native-american/620820/>

³⁶ Mencionado em: <https://www.vox.com/the-highlight/23200329/land-acknowledgments-indigenous-landback>

³⁷ Mencionado em: <https://www.vox.com/the-highlight/23200329/land-acknowledgments-indigenous-landback>

³⁸ Denominação primeiramente utilizada com essa conotação pelo escritor James Bartholomew em seu artigo “The awful rise of ‘virtue signalling’” para a revista britânica *The Spectator*. Disponível em: <https://www.spectator.co.uk/article/the-awful-rise-of-virtue-signalling->

ato; a *sinalização* não nos aponta à reflexão acerca de uma determinada questão social, mas ao louvor daquele que a apresenta ou a discute.

No caso de tal jactância por instituições ou corporações, é interessante considerarmos o ganho de uma forma de capital cultural que ocorre em consequência de manifestações do tipo. A emergência do informalmente denominado *woke*³⁹ *capital* é abordada por Anna Johnston em um artigo para o blog da Escola de Economia e Ciência Política de Londres intitulado “Wokeness as Capital” (2019):

Much like Bourdieu’s (1986) cultural capital, woke capital is ultimately reducible to economic capital, which is what makes it particularly insidious. This is because the apparent social awareness of issues and support for particular communities and movements is not an end in and of itself, but rather a means of economic gain. Woke capital, and woke capitalism are very much like liberal virtue signalling, but on a corporate level.⁴⁰

Seu perigo diz respeito a um envolvimento raso com pautas de movimentos sociais, sem que haja um comprometimento efetivo com o tipo de reestruturação necessária para alcançar-se justiça social. Portanto, embora animadoras, há uma chance de que, por trás de manifestações públicas de reconhecimento do legado colonial, revele-se um vazio no lugar onde esperar-se-ia encontrar um caminho à *reparação*. Em tempos em que temáticas como a da descolonização ganham espaço no *mainstream* como uma espécie de moda ou tendência do momento, faz-se necessário nos atentarmos a possíveis formas de cooptação e diluição da necessária pulsão contra-hegemônica que podem eclipsar a essência transformadora desses projetos.

De qualquer forma, há de se reconhecer algo promissor com a emergência de fenômenos como *virtue signalling* e *woke capitalism*. Não obstante seus próprios obstáculos — afinal, esta ressalva não inocenta o risco da performatividade desses atos

³⁹ O que termo *woke*, já presente em dicionários de língua inglesa, originou-se enquanto gíria no inglês afro-americano (*African American Vernacular English* ou AAVE) e a partir de 2013 com o movimento *Black Lives Matter* teve seu uso difundido no *mainstream*. A denominação geralmente alude à uma consciência e atenção a questões raciais, injustiça e opressão social. Após sua popularização, sua utilização experienciou uma mudança similar à expressão “politicamente correto” em português e começou a ser utilizada para referir-se de forma pejorativa a pessoas que se intitulam ou são identificadas como tendo afiliações políticas à esquerda.

⁴⁰ Disponível em: <https://blogs.lse.ac.uk/researchingsociology/2019/09/03/woke-as-capital/>

para à despolitização de projetos como o decolonial — o fato é que, mesmo superficialmente, há uma crescente preocupação com questões ligadas à subjugação de determinados segmentos sociais e com o seu reconhecimento enquanto não mais socialmente admissíveis. Em entrevista à revista *The Drift*, o filósofo americano Olúfemi Táíwò menciona os dois fenômenos como vitórias substanciais, justamente porque retratam uma mudança de consciência em torno de problemáticas como as de raça, gênero, classe e colonialidade, entre outras:

Since the end of the Second World War, there have been substantive victories against very explicit, very codified forms of racial domination and apartheid and patriarchy and homophobia. Ultimately what this all adds up to is a new global, moral consensus on whether or not those things are okay. And today, even the people who own the most material resources have to hew — at least in their P.R., at least cosmetically — to this new consensus. That's not a total victory against all of the forces of injustice, and it's not indicative that there's no fight left to be had. But it is a major ideological victory, and we should accept it as such.⁴¹

Porém, diferentemente do *locus* com que os autores anteriormente referidos trabalham — nomeadamente o norte-americano —, um debate acerca da descolonização e críticas estruturais ao legado colonial em Portugal ainda aparenta dar seus primeiros passos. Para Kilomba, a publicação tardia de uma tradução portuguesa de *Memórias da Plantação*, ocorrida 10 anos após seu lançamento, é representativa de tal diferenciação, já que, segundo a artista, ela não refletiu um atraso meramente temporal:

Foi um caminho longo, E, no entanto, eu sei que não poderia ter chegado antes — nem este, nem tantos outros livros —, pois os comuns gloriosos e românticos discursos do passado colonial, com os seus fortes acentos patriarcais, não o permitiram. (Kilomba 2020a: 7-8)

Ao ser entrevistada acerca dessa afirmação, a artista mencionou a recente movimentação crítica que se observa no país e a possibilidade que se apresenta nos tempos atuais:

Até há relativamente pouco tempo, tínhamos em Portugal um discurso muito colonial e patriarcal, com uma grande romantização do que é colonial e patriarcal. Durante muito

⁴¹ Disponível em: <https://www.thedriftmag.com/justice-at-the-necessary-scale/>

tempo, houve uma ausência de um discurso crítico e isso vê-se pelo facto de muitas obras como a minha estarem a ser agora publicadas pela primeira vez no país. Antes do meu livro, foi traduzido o de bell hooks [intelectual e ativista afro-americana, autora de “Não serei eu mulher?”, publicado em 2018] e o de Judith Butler [“Problemas de Género”, 2017], que trata das questões da branquitude, feminismo, sexualidade e queerness. E depois de mim virá Gayatri Chakravorty Spivak [“Pode a Subalterna Falar?”, considerado um marco teórico nos estudos pós-coloniais e com lançamento previsto para outubro]. Alguns destes livros foram escritos há 30 anos e estão a ser traduzidos pela primeira vez em português. É possível que haja agora um espaço para o discurso crítico que não havia antes.⁴²

Na mesma entrevista, reconhece, como Táíwò, a presença de um início de mudança de consciência coletiva:

Creio que há uma nova geração que precisa urgentemente de uma nova linguagem e que sabe que as linguagens antigas não são credíveis e não têm legitimidade. Sabem que a glorificação colonial não é credível, sabem que a demonização do feminismo não é credível e sabem que a patologização da sexualidade não é credível. Os discursos normativos que nós temos na academia, nas estruturas, nos currículos e nos museus não são mais credíveis nem compatíveis com o presente. São discursos que pertencem ao passado. Também acho que uma grande parte desta nova geração teve experiências de intercâmbio internacional e vê que aquilo que aprendeu noutros países ainda não chegou a Portugal.⁴³

Logo, ao considerar o risco da performatividade, as especificidades do contexto português e o tipo de trabalho realizado por Kilomba, é possível confirmar uma performatividade semelhante à descrita anteriormente em suas obras? Um argumento poderia ser feito por um lado em relação à escolha de sua inserção, e por outro em relação à quanta “sensibilização” estaria de fato a acontecer quando considerado o público em contato com suas obras. Em uma possível resposta ao primeiro, poderíamos considerar que, ao invés das obras de Kilomba tencionarem um enaltecimento de si em particular, o que se verifica é um foco em um *locus* coletivo, genderizado e racializado,

⁴² Em entrevista ao Expresso. Autoria de Helena Bento. Disponível em: <https://expresso.pt/cultura/2019-05-29-O-colonialismo-e-uma-ferida-que-nunca-foi-tratada.-Doi-sempre-por-vezes-infeta-e-outras-vezes-sangra>

⁴³ Em entrevista ao Expresso. Autoria de Helena Bento. Disponível em: <https://expresso.pt/cultura/2019-05-29-O-colonialismo-e-uma-ferida-que-nunca-foi-tratada.-Doi-sempre-por-vezes-infeta-e-outras-vezes-sangra>

que *toma corpo* através de si e de seus relatos. Em *Memórias da Plantação*, a artista agrega suas experiências e reflexões às de outras mulheres negras e refere-se consistentemente ao uso da primeira pessoa (eu/nós). A *performance* a que se refere em sua obra aparenta descrever sua relação com seu posicionamento forçado enquanto *objeto*. Na palestra-performance *Descolonizando o Conhecimento* (2016), a artista comenta: “Que alienação ser forçado a identificar-se e a performatizar a si mesmo a partir do roteiro feito pelo sujeito branco”. Nesse caso, performática é a caracterização dada à experiência de se viver “fantasias *brancas* do que a negritude deve ser” (Kilomba 2020a: 36), de ver-se parte de um reencenamento cotidiano do passado colonial.

Por outro lado, o segundo argumento possível relaciona-se com o alcance de sua “mensagem”; até que ponto estaria a artista a efetivamente sensibilizar um público leigo à descolonização ao invés de simplesmente “falar para os convertidos”? Ora, há de se considerar a colonialidade medular do campo em questão. Mesmo com o alcance de trabalhos como os de Kilomba, a presença de vozes marginalizadas nos circuitos artísticos não necessariamente livra este centro de compactuar com estratégias de silenciamento. A investigadora do Instituto de História da Arte da Universidade Nova de Lisboa (IHA-FCSH-NOVA) Ana Balona de Sá Oliveira comenta esse ponto:

Even if it can be more or less decolonised, the museum has been discussed in the last few years as an institution that cannot avoid being marked by colonial history and by the colonialism inherent to certain ways of collecting, cataloguing, archiving and exhibiting. (...) These questions are complex in the art scene (...) We can't think in depth about the history of colonialism and slavery without considering how they were established to serve the capitalist project and, at the same time, how they were whitened by a Eurocentric vision of modernity, that meanwhile has been extended globally. (...) This structural perspective is our real horizon of action. And we are all implicated, including, of course, the people that work in the contemporary art scene.⁴⁴

Além disso, há de se relembrar a questão da distância entre as reflexões que transitam nestes espaços e as que eventualmente adentram o terreno da vida cotidiana e

⁴⁴ Em entrevista à *maat ext*. Disponível em: <https://ext.maat.pt/longforms/horizontal-presence-much-possible>

influenciam a percepção pública. Relativamente ao contexto português, Kilomba aparenta situar-se em um momento inicial do processo de *reconhecimento* que ainda começa a tomar forma.

De todo modo, há em curso uma mudança de paradigma. Recentemente, na mesma altura em que notícias abordavam o ano do bicentenário da independência do Brasil, o Museu da Arte, Arquitectura e Tecnologia (MAAT) de Lisboa concedeu espaço na exposição coletiva *Interferências* à uma tarja, idealizada pelo artista brasileiro Rodrigo Ribeiro Saturnino, que lia “Não foi descobrimento, foi matança”. Não escapa à consideração que, não fosse os tempos atuais, tal intervenção jamais teria ganhado forma no espaço onde se encontrava. Portanto, há de se reconhecer como progresso o aumento de intervenções críticas ao legado colonial, sejam elas artísticas ou não. Joanelle Romero, fundadora do Red Nation Celebration Institute e responsável por organizar o festival internacional de cinema indígena Red Nation International Film Festival em Los Angeles, reproduz tal visão otimista em relação às declarações de reconhecimento de territórios indígenas: “Maybe it gets them thinking and inspires them to investigate or even create something (...). So on that level, it’s good”⁴⁵. Reconhece-se a possibilidade de que, através de ações como essas, incentive-se uma sensibilização em torno dessas questões. Contudo, ativistas sociais e teóricos que identificam tais ações de conscientização como benéficas à *reparação* do legado colonial parecem fazê-lo à luz de uma importante ressalva: sua realização não implica necessariamente que este seja o único passo necessário. “It just can’t stop there”, lembra-nos Romero (*ibidem*).

3.2. Teoria vs praxis

Todavia, a inserção de corpos marginalizados no centro que lhes é negado levanta outras questões. Ao examinar as disciplinas da história e da geografia em seu

⁴⁵ Em entrevista à Vox. Autoria de Emily St. James. Disponível em: <https://www.vox.com/the-highlight/23200329/land-acknowledgments-indigenous-landback>

artigo “Decoding ‘decoloniality’ in the academy: tensions and challenges in ‘decolonising’ as a ‘new’ language and praxis in British history and geography” (2022), as sociólogas Rohini Rai e Karis Campion analisam tensões emergentes da descolonização no âmbito acadêmico. Entre elas está a comum prática de “inclusão” através da diversificação do corpo discente das universidades. Para exemplificarem sua crítica as autoras mencionam um exercício teórico proposto por uma de suas entrevistadas onde se imaginou um aluno racializado que, após adentrar o espaço universitário através de uma iniciativa de inclusão, se depara com um ambiente possivelmente mais racialmente representativo, porém cujas estruturas não são necessariamente mais acolhedoras (Rai and Campion 2022: 487). Qual seria a experiência desse aluno com o espaço universitário? Sua vivência seria uma de igualdade para com seus pares? Rai e Campion aparentam responder negativamente às questões, visto que, segundo as autoras, tal prática não confronta a questão basilar dos alicerces coloniais destes espaços e sequer engaja possíveis problemáticas que possam vir à tona com a presença de indivíduos racializados nesse espaço. Iniciativas de “inclusão” ou “diversificação”, portanto, falham quando não objetivam desestabilizar a estrutura que, por detrás dos panos, ainda configura quem detém poder ou não em determinados espaços.

Em “Confronting the complexities of decolonising curricula and pedagogy in higher education” (2020), Shannon Morreira, Kathy Luckett, Siseko H. Kumalo e Manjeet Ramgotra sugerem que uma desarmonia entre teoria e prática decolonial seja uma possível justificação para tensões em propostas do tipo:

while debates on decoloniality and decolonisation have proliferated at a theoretical level, work on operationalising them within the academy is just beginning; and that there is a gap between high-level decolonial theory and its practices of implementation. (Morreira et al, 2020: 2)

Em outras palavras, falta à teoria decolonial uma argumentação mais extensiva sobre aplicações práticas para seu projeto. Dada a sua proliferação dentro do espaço acadêmico, é seguramente mais comum que a descolonização seja abordada em termos teóricos ao invés de práticos.

Trata-se de uma tarefa complexa a de conciliar a teoria e a prática decolonial. Em função disso, o sociólogo Leon Moosavi propôs-se a pontuar limitações para o que intitula “descolonização intelectual”. Em seu artigo “The decolonial bandwagon and the dangers of intellectual decolonisation” (2020), Moosavi considera que a inserção de contribuições do Sul Global no arcabouço teórico do Norte Global pode ser favorável à descolonização. Entretanto, antes do risco de inclusões tokenísticas como a mencionada, há barreiras que dificultam essa entrada, como pouco conhecimento sobre a produção de autores já não popularizados, escassez de materiais que introduzam tais autores a um novo público e dificuldades de tradução, principalmente no que diz respeito a produções em línguas não-europeias (Moosavi 2020: 11). No caso de elaborações que ultrapassem esses entraves, há ainda a questão da priorização de *locus* hegemônicos: “academic databases, university libraries and the publishing industry continue to prioritise Northern scholarship at the expense of Southern materials, meaning that there continues to be a structural exclusion of scholarship from the Global South” (*ibidem*).

Ao se considerar essas limitações, há por vezes o questionamento, mesmo entre propulsores da descolonização, acerca da factibilidade desse projeto. Visto que diagnósticos traçados por decoloniais apontam para um epistemicídio de saberes do Sul Global e para a impregnação da colonialidade nas bases das instituições aqui discutidas, como imaginar um mundo fora desse paradigma? Sobre o espaço acadêmico, Moosavi confessa: “coloniality is so deeply entrenched in universities that we may never be able to untie the knots of coloniality in academia”. E, de fato, alguns autores demonstram um certo pessimismo para com o potencial do projeto decolonial em virtude do que Moosavi chamou “triumph of ‘colonial consciousness’” (2020: 12). Porém, julgo que a potência decolonial reside justamente em sua capacidade de nos permitir imaginar novas formas de organização social. Seu contributo é, sobretudo, a indicação de um determinado caminho a ser percorrido antes de se chegar ao destino pretendido, de condições a serem consideradas para que não nos desorientemos. O filósofo Achille Mbembe explica que, ao imaginarmos transformações radicais, tais quais as pretendidas por decoloniais, temos de estar conscientes da dimensão do que é pretendido e

habilmente armamo-nos de uma teoria capaz de abarcar a complexidade da tarefa à frente:

the questions we face are of a profoundly intellectual nature. They are also colossal. And if we do not foreground them intellectually in the first instance; if we do not develop a complex understanding of the nature of what we are actually facing, we will end up with the same old techno-bureaucratic fixes that have led us, in the first place, to the current *cul-de-sac*. (Mbembe 2016: 32-33)

Portanto, posto a pertinência da crítica à *praxis*, já que formas de materializarmos este projeto são fundamentais para sua continuação, há de se reiterar que a viabilidade da descolonização assenta-se em uma contínua reiteração da direção a ser tomada.

3.3. Essencialização / Apropriação

Moosavi ecoa o sentimento de, considerada a viabilidade do que se pretende, se reafirmar as condicionais bases para à descolonização. Uma delas diz respeito ao risco de se repetir práticas colonialistas, tal qual as demais três limitações que lista em seu artigo: a essencialização, o nativismo e a apropriação do Sul Global.

Relativamente à essencialização, o autor refere-se à reprodução de um modo colonialista de se entender o “Sul Global” / “Terceiro Mundo” / “Oriente” como uma entidade homogênea, cujas tensões, aspirações e demandas possam ser compreendidas de uma forma singular. A generalização da experiência colonial apresenta problemas para uma teorização precisa de realidades históricas, culturais e políticas particulares de cada nação, o que muitas vezes significa que perspectivas marginalizadas dentro destes territórios são invisibilizadas ao longo desse processo (Moosavi 2010: 13). Em tom similar, Moosavi comenta os perigos de se essencializar também as experiências de opressão e marginalização de indivíduos tanto no Sul quanto no Norte Global. Em um alerta para as maneiras em que a colonialidade produz formas multifacetadas de exclusão (Moosavi 2010: 14), o autor comenta a instabilidade dos eixos Ocidente / Oriente e Sul Global / Norte Global e a difícil categorização da liminaridade. Aqui somos lembrados de conceitos como o da interseccionalidade de Crenshaw, o do racismo de

gênero de Essed, o do patriarcado branco / racial de hooks e Collins e o de *borderlands* de Anzaldúa e suas tentativas de exprimir a relação heterogênea entre privilégio e restrição, visibilidade e invisibilidade, poder e opressão. Ao invés de centralizar demarcações geográficas, eles utilizam-se principalmente de diferenciações em termos da racialização e genderização. Por mais que isso permita um distanciamento da essencialização colonial subjacente às dicotomias Ocidente / Oriente, Sul Global / Norte Global, Moosavi julga que tal escolha ainda é inexata devido a alguns pontos-cegos que tal classificação pode gerar (2020: 15). Segundo o autor, “it would not accommodate an appreciation of the way in which white scholars from the Global South/non-West can also be marginalised” (*ibidem*), por exemplo. Entretanto, ao examinar-se a abordagem interseccional nas reflexões de Kilomba, observa-se que esse não é necessariamente o caso. No capítulo “Políticas da Pele” de *Memórias da Plantação*, Kilomba alude indiretamente ao fenômeno do *colorismo*, forma de sobrevalorização de traços fenotípicos ditos “brancos”, ao abordar um relato de uma de suas entrevistadas e sua relação com a palavra “mestiça”: “Estas classificações coloniais hostis lembram-lhe que ocupa como que uma subcategoria que a separa das/os N. e também das/os brancas/os; não se encontra em quem é rejeitada/o nem entre quem é aceite. Ela, como M., está no meio” (Kilomba 2020a: 163). Ou seja, a artista acomoda nuances à racialização ao abordá-la em um espectro, no qual maior semelhança fenotípica com o referencial racial hegemônico implica em uma operação particular da subalternização racial, por mais que ainda se baseie na hierarquização entre brancos e negros. Portanto, a escolha de Kilomba pela metodologia interseccional dá-se justamente em um intuito de abarcar à sua análise maior nuance em relação às formas híbridas de estruturação de poder, porém apenas o realiza em termos que centralizam a vivência negra, diferentemente do que ocorre no exemplo mencionado por Moosavi.

Não somente, Moosavi lembra-nos do risco de, ao engajarmos com tais produções, tendermos à sua exotificação. Hooks classificou tal fenômeno como parte da “fantasia colonial”: “this appropriation relates to a colonial fantasy to dominate and benefit from the Other, rather than any sincere validation of their inherent worth.” (2020: 13). O nativismo, por sua vez, relaciona-se em parte com esse desejo, pois,

embora positive este *locus*, o faz também por meios essencialistas, em uma supervalorização de indivíduos marginalizados e suas contribuições. Eleva-se mesmo aquelas que não tencionam necessariamente uma crítica à estruturalização social, simplesmente por terem sido produzidas a partir de um *locus* identificado como marginal. Além disso, há o risco de um posicionamento nacionalista por parte do Sul Global, o que pode significar uma aversão à toda e qualquer produção fora deste *locus*, ou seja, do chamado Norte Global / Ocidente.

Por outro lado, a problemática da apropriação relaciona-se com uma cooptação dos saberes do chamado Sul Global, que pode ocorrer na forma de plágio ou de exotificação. Ao começar seu artigo, Moosavi escolheu apresentar um conjunto de autores do Sul Global que caracterizou como comumente ignorados em muitas das teorizações decoloniais do Norte Global. Moosavi aponta contribuições de autores que escreveram durante ou após o período de independências africanas, como Fanon e Ngũgĩ, teóricos asiáticos como o malasiano Syed Hussein Alatas, contribuintes dos Estudos Subalternos como Guha, Mohanty e Spivak, além dos decoloniais latino-americanos como Quijano e Mignolo. Sua escolha deu-se, segundo ele, em virtude de uma necessária reconsideração da genealogia da descolonização intelectual (2020: 3). Sua argumentação serve de alerta: “we are joining a conversation which has been ongoing in the Global South for several decades rather than initiating a new conversation which is to be orchestrated from the Global North” (2020: 4), e de reiteração do *delink* conceitualizado pelo decolonial Walter Mignolo: “one of the principles of intellectual decolonisation is to move away from the prevailing tendency to believe that events, developments and questions only matter when they manifest in the Global North” (2020: 3). Tais observações atestam que, mesmo se tratando de uma temática cuja popularidade no chamado Norte Global começou a ser percebida recentemente, as indagações e reflexões que agora chegam a esse espaço em muito baseiam-se em tradições já fundamentadas no chamado Sul Global, porém raramente contribuições desse *locus* são incluídas em suas elaborações.

De modo geral, considerando que tanto o risco de essencialização quanto o de apropriação acabam por limitar o fomento de uma teoria de fato comprometida com

um questionamento minucioso da experiência colonial, é fundamental retornarmos a metodologias que abarquem a complexidade do legado colonial tanto dos territórios previamente colonizados quanto dos previamente colonizadores.

3.4. Reparação

Tendo em vista o que foi exposto até então, ainda nos resta encarar com mais pragmatismo a questão que está em causa: “Como nos descolonizamos?” (Kilomba 2020a: 250). A partir dos contributos antes abordados, podemos identificar um certo consenso em relação ao imperativo de *reconhecimento* do legado colonial, em toda sua devastadora dimensão, e das formas como ecos desse período histórico ainda reverberam no presente, para que a descolonização seja possível. Mbembe admite que tal ação é condicional para o alcance do que caracteriza como “humanidade verdadeiramente universal”; desejar o fim da ordem colonial que ainda vigora na estruturação social e institucional contemporânea aproxima-nos da concretização dos ideais de justiça e igualdade que paradoxalmente imperaram nas empreitadas que cercearam determinadas humanidades no passado. Para Mbembe:

toda memória colonial, composta por uma história de sangue, massacres e talvez de alguns dos episódios mais horríveis do mundo moderno, deve ser tratado como memória comum do mundo inteiro, e não apenas dos participantes diretos da história. Se for vista como uma questão que envolve certos grupos e não a Humanidade inteira, a lógica segregacionista que baseia as relações do presente e baseou as do passado vai se manter hegemônica: Enquanto formos incapazes de assumir memórias de Todo o Mundo, será impossível imaginar um mundo comum e uma humanidade verdadeiramente universal. (Mbembe *apud* de Godoy 2021: 402)

Se entendermos a descolonização como um processo, a reiteração desse imperativo por si própria é um descolonizar, já que se trata de uma necessária insistência nos pressupostos cognitivos necessários para uma real *reparação*. Com isso, distingue-se ações cujas pretensões são de reparar, mas que não desafiam a “lógica segregacionista” que sustenta a subjugação de certas humanidades. À vista desse paradigma se encaixa a demanda por formas múltiplas de teorização decolonial. Em seu artigo “Fanon and

development: A philosophical look” (2004) o filósofo norte-americano Lewis Gordon nos lembra: “Given the nature of the problems at hand, it would be folly to presume a single role for intellectuals to take” (87).

Entretanto, nas instâncias onde se verifica necessário, o reconhecimento de uma herança colonial requer passos adicionais. Olhemos para o trabalho acadêmico e artístico de Kilomba e para a iniciativa postulada pela universidade de Harvard acerca de suas conexões com a escravidão, comentada anteriormente. Enquanto para Kilomba um maior pragmatismo ainda se configura dentro do escopo de uma certa abstração, em função de seus domínios de atuação, para a universidade há a oportunidade de se concretizar a descolonização também por meios materiais. Em uma aparente intenção de fazê-lo, a universidade de Harvard comprometeu-se com a fixação de uma placa em memória de indivíduos escravizados no campus da faculdade de direito, juntamente da liberação de um relatório detalhando as conexões da universidade e indivíduos escravizados, como anteriormente mencionado, como parte de um projeto que, além destas e de outras ações de sensibilização, também promete alocar 100 milhões de dólares para a continuação do estudo e investigação do legado colonial da instituição. A verba deverá ser entregue majoritariamente no formato de doações e bolsas de estudo a alunos e docentes de grupos minoritários. Iniciativas como esta certamente não esgotam as possibilidades de atuação decolonial, porém exemplificam a utilidade de abordagens multifacetadas e articuladas de reparação. Logo, ao se pensar a descolonização, há de se imaginar um enfrentamento com diferentes *fronts*.

No que diz respeito àquele em que se encontra Kilomba, está em causa um dos *fronts* teóricos: o da colonização do imaginário e sua relação com a *psiqué* humana, embora uma maior atenção seja dada a do sujeito negro no trabalho da artista. A investigadora Margarida Calafate Ribeiro comenta o trabalho de Kilomba e de outras três artistas portuguesas que também lidam com questões coloniais em seu artigo “Arte e Pós-memória – fragmentos, fantasmas, fantasias.” (2020). Segundo Ribeiro, tais trabalhos no fundo tencionam “através da memória, empreender uma busca para encontrar os princípios que sustentaram uma civilização” (2020: 18). Mbembe lembra-nos do que está em jogo: “At stake are also, once again, the old questions of who is

whom, who can make what kinds of claims on whom and on what grounds, and who is to own whom and what.” (2016: 44). E, no caso de Kilomba, também o que é necessário para que os sujeitos antes postos fora da humanidade se desvencilhem de sua desumanização e marginalização.

Feito seu recorte, a artista encerra *Memórias da Plantação* com um questionamento mais aplicado: “Como se deve descolonizar o eu?” (Kilomba 2020a: 250). Em suas respostas são traçados cinco mecanismos que o sujeito negro “percorre para ganhar consciência da sua negritude e da realidade vivida do racismo cotidiano” (2020a: 258) e que eventualmente o propõem à descolonização do eu. São eles: *negação*, *frustração*, *ambivalência*, *identificação* e *descolonização*. De acordo com a artista, a *negação* diz respeito à proteção que o sujeito negro realiza ao negar que sua racialização resulte em racismo: a “experiência só é admitida à consciência na sua formulação negativa” (2020a: 259). A *frustração* caracteriza o estado após conceber-se que, por conta de sua racialização, lhe é admitido um tratamento diferente de seus pares brancos: “refere-se, pois, à falta de oportunidades necessárias para a satisfação” (2020a: 259). A *ambivalência* caracteriza a presença simultânea de sentimentos antagônicos no sujeito negro em relação ao sujeito branco: “raiva e culpa (...) repulsa e esperança, confiança e desconfiança” (2020a: 260). A *identificação* exprime o processo de assimilação do Outro como parte de si, onde o sujeito negro se reconhece nas experiências de outras pessoas negras e “desenvolve uma identificação positiva com a sua própria negritude” (2020a: 260). E, por fim, ao não mais se reconhecer com as *fantasias* feitas de si, o sujeito negro consegue estabelecer uma “abertura para com as pessoas brancas, pois internamente [ficam] fora da ordem colonial” (2020a: 260). Alcança-se a *descolonização do eu*, ou seja, um ponto onde o sujeito negro começa a existir para si como *eu* e não como *Outro*: “Somos eu. Somos sujeito, somos descritoras/es, autoras/es e autoridade da nossa própria realidade” (2020a: 261).

Ao juntarmos esses mecanismos aos que são abordados na obra *The Dictionary* (2017), que ilustra um caminho de conscientização destinado ao sujeito branco, percebe-se que a descolonização como abordada nas obras de Kilomba é uma que concerne o íntimo do ser e de sua relação interna consigo mesmo e com o mundo a sua

volta; não à toa a artista retoma a esse ponto nas linhas finais de *Memórias da Plantação*. Sua abordagem é feita com este objetivo em mente e para ele a artista continuamente retorna. Em jogo está a reflexão de questões de imensa dimensão — linguagem, conhecimento, trauma e memória — por intermédio da arte e de seu “poder transformativo (...) seu poder de nos dizer quem somos, como pessoas e como comunidade, com o seu poder de nos inquietar, de nos interpelar, mas também de nos fazer sonhar” (Ribeiro 2020: 18).

Considerações Finais

Em diferentes mídias, e fortemente influenciada pela tradição teórica de feministas negras norte-americanas e de póscoloniais, a artista embarca em um percurso a fim de expor e desconstruir presunções hegemônicas e convencionais acerca da linguagem, do conhecimento, do trauma e da memória, entre outras temáticas, enquanto a todo momento centraliza um *locus* racializado e genderizado. Sua utilização de uma metodologia interseccional dá-se em virtude do complexo entrocamento de eixos como raça, gênero, classe e sexualidade; um movimento que melhor comunica o que se passa nas interseções, onde encontram-se mulheres negras como ela própria. Para Collins (2019), tal ferramenta provém um novo modo de vislumbrar o mundo, um que abarca a interconectividade e correlação de diferentes modos de dominação e subordinação e que propõe um maior leque de possibilidades para a elaboração de ações transformativas, tanto no âmbito da produção intelectual quanto da ação social (Collins 2019: 1).

Em rigor, a obra de Grada Kilomba inspira o ímpeto transformativo de que falamos anteriormente. Não somente na arte, mas especialmente através dela, seu projeto decolonial aparenta orientar a transformação pretendida por uma tática de duas alçadas. Por um lado, ocorre um despir do legado colonial e o desvelar da persistente presença de seus pressupostos ideológicos nas relações de poder contemporâneas. Por outro, ocorre um reposicionamento epistemológico, cujas pretensões ultrapassam uma tomada de posição oposta à universalização etnocentrada e incluem também a valorização de outros saberes, outros *locus* e outras experiências para além do centro hegemônico. Portanto, ao contrário do que se pode erroneamente concluir, a transformação proposta por decoloniais, a mudança do *locus* enunciativo, o processo de *tornar-se sujeito*, não diz respeito ao estabelecimento de um outro universalismo pautado por uma determinada cosmovisão marginalizada. Na realidade, descolonizar é, primeiramente, rejeitar presunções que assumem a possibilidade do chamado Ocidente / Norte Global exprimir com precisão a realidade dos mais variados contextos e distintos sujeitos. Através de um *de-link* (Mignolo) ou *re-centering* (wa Thiong'o), refaz-se o questionamento de tradições anti-coloniais anteriores: visto que a lógica que

impera é uma de segregação de humanidades, quais são as condições necessárias para se desvencilhar deste paradigma? O há o sujeito de fazer para tal?

Kilomba mostra preocupar-se, sobretudo, com a relação que o sujeito racializado traça com esta questão em termos de sua própria subjetividade, tendo em vista as postulações hegemônicas de base colonial que relacionaram/relacionam sua racialização à subjugação. Ao pensar essa problemática e relacioná-la à realidade africana, Ngũgĩ menciona:

how we view ourselves, our environment even, is very much dependent on where we stand in relationship to imperialism in its colonial and neo-colonial stages; that if we are to do anything about our individual and collective being today, then we have to coldly and consciously look at what imperialism has been doing to us and to our view of ourselves in the universe. (wa Thiong’o 1994: 88)

A urgência de se descolonizar o eu (Kilomba) ou a mente/imaginário (wa Thiong’o) advém, portanto, da dificuldade do sujeito racializado de *se ver* de verdade em meio à *fantasias* coloniais criadas sobre si:

Deveria ser esta a nossa preocupação. Não nos deveríamos preocupar com o *sujeito branco* no colonialismo, mas antes com o facto do *sujeito negro* ser sempre forçado a estabelecer uma relação consigo mesmo através da presença alienante da/o Outra/o *branca/o*. (Kilomba, 2020: 37)

Nesse caso, Kilomba tenciona a contestação da “lógica segregacionista que baseia as relações do presente e baseou as do passado” (Mbembe *apud* de Godoy 2021) e aparenta organizar a maior parte de suas obras com esse intuito.

Seu projeto é estruturado em torno do efeito do trauma colonial na *psiqué* do sujeito branco e do sujeito negro e de estratégias para a quebra da internalização do paradigma colonial por eles. Com isso, a artista salienta tanto a necessária tarefa de quebrar tradições de silenciamento, exercitar uma reconfiguração e realocação de falantes e ouvintes, quanto a importante responsabilização de ambos os sujeitos no processo de contestação e oposição à lógica colonial. Tal recorte pode aparentar estar longe do pragmatismo esperado para uma proposta com tal pulsão transformadora, porém, há de se imaginar esta como apenas uma das facetas da descolonização.

Embora este trabalho tenha se proposto a expandir o entendimento acerca da descolonização, faz-se necessário destacar algumas de suas limitações. Primeiramente, por conta de seu escopo, não foi possível estabelecer um diálogo entre as obras de Kilomba e de outros artistas contemporâneos. A análise de possíveis pontos de contato com artistas de posicionamentos ou tradições artísticas semelhantes pode provar ser iluminador e poderá ser foco de um futuro trabalho. Além disso, seria relevante um maior aprofundamento em problemáticas para à descolonização que se relacionem mais estreitamente com os modos de reestruturação a nível institucional e sistêmico, o que encontra-se fora do domínio ao qual este trabalho refere-se, porém contribuiriam para um interessante aporte teórico adicional.

Por fim, podemos entender o trabalho de Kilomba como uma das necessárias partes da árdua tarefa à frente. Segundo Lewis Gordon:

It is the task of some intellectuals to work out questions of being, questions of 'what' and 'how'. And then there are those who focus on 'why' and other questions of purpose. Some do both. All should consider their work. (Gordon 2004: 88)

Um constante caminhar à conscientização e a um reconhecimento individual e coletivo. Em suas provocações, a artista revela o que se encontra nas coxias e aponta o destino a ser alcançado. A pretensão é que, com isso, quiçá poderemos imaginar o fim do mundo que nos foi dado e formular maneiras alternativas de estruturá-lo.

Referências Bibliográficas

- Ahmed, S. (2000). *Strange encounters: Embodied others in post-coloniality*. Nova Iorque: Routledge.
- Ballestrin, L. (2013). América Latina e o giro decolonial. *Revista brasileira de ciência política*, 89–117.
- Childs, P., & Williams, P. (2013). *An introduction to post-colonial theory*. Nova Iorque: Routledge. (Obra original publicada em 1997)
- Clüver, C. (2006). Inter textus/Inter artes/Inter media. *Aletria: Revista de estudos de literatura*, 14(2), 10–41.
- Collins, P. H., & Bilge, S. (2021). *Interseccionalidade* (R. Souza, Trad.). São Paulo: Boitempo. (Obra original publicada em 2016)
- _____. (2019). *Intersectionality as critical social theory*. Durham: Duke University Press.
- Césaire, A. (1978). *Discurso sobre o colonialismo* (N. de Sousa, Trad.). Livraria Sá da Costa Editora. (Obra original publicada em 1950)
- de Godoy, G. L. (2021). Colonização e descolonização: Fundamentos da dominação Ocidental e perspectivas de transformação. *Sociologias Plurais*, 7.1.
- Grada Kilomba: Desobediências Poéticas* (2019). org. Pinanoteca de São Paulo, São Paulo.
- Gordon, L. (2004). Fanon and development: A philosophical look. *Africa Development*, 29(1), 71–93.
- Henriques, J. G. (2018). *Racismo no país dos brancos costumes*. Lisboa: Tinta da China.
- Kilomba, G. (2020a). *Memórias da Plantação: Episódios de racismo cotidiano* (2a ed.). Orfeu Negro. (Obra original publicada em 2008)
- _____. (2020b). Prefácio. In *Pele negra, máscaras brancas* (R. Camargo & S. Nascimento, Trans.; pp. 3–8). São Paulo: Ubu Editora.

Mbembe, J. A. (2016). Decolonizing the university: New directions. *Arts and Humanities in Higher Education*, 15(1), 29–45.

McLeod, J. (2000). *Beginning postcolonialism*. Manchester University Press.

Medeiros, P. D. (2014). Post-Imperial europe: First definitions. In D. Götsche & A. Dunker (Eds.), *(Post-) colonialism across europe: Transcultural history and national memory* (pp. 149–164). Bielefeld: Aisthesis Verlag.

_____ (2020). Memórias pós-imperiais: Luanda, de José Luandino Vieira, e Luanda, Lisboa, paraíso, de Djaimilia Pereira de Almeida. *Língua-Lugar*, (1), 136–149.

Menakem, R. (2017). *My grandmother's hands: Racialized trauma and the pathway to mending our hearts and bodies*. Las Vegas: Central Recovery Press.

Mills, C. W. (1998). Non-Cartesian sums: Philosophy and the african-american experience. In *Blackness visible: Essays on philosophy and race* (pp. 1–20). Ithaca: Cornell University Press.

Miñoso, Y. E. (2020a). Fazendo uma genealogia da experiência: O método rumo a uma crítica da colonialidade da razão feminista a partir da experiência histórica na América Latina. In H. Buarque de Hollanda (Org.), *Pensamento feminista hoje: Perspectivas decoloniais* (pp. 96–120). Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.

_____ (2020b). Sobre por que é necessário um feminismo decolonial: Diferenciação, dominação constitutiva da modernidade ocidental. *Terceiro seminário sobre Arte e Descolonização*. <https://assets.masp.org.br/uploads/temp/temp-Giqs0qaSQ1sxGgwydl1C.pdf>

Mohanty, C. T. (2003). Under western eyes. In *Feminism without borders* (pp. 17–42). Durham: Duke University Press.

Mombaça, J. (2019). *Não vão nos matar agora*. Lisboa: Galerias Municipais.

Moosavi, L. (2020). The decolonial bandwagon and the dangers of intellectual decolonisation. *International Review of Sociology*, 30(2), 332–354.

Morreira, S., Lockett, K., Kumalo, S. H., & Ramgotra, M. (2020). Confronting the complexities of decolonising curricula and pedagogy in higher education. *Third World Thematics: A TWQ Journal*, 5(1-2), 1–18.

Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú indígena*, 13(29), 11–20.

Quintero, P., Figueira, P., & Elizalde, P. C. (2019). Uma breve história dos estudos descoloniais. *Arte e Descolonização*, 3, 3–12. <https://assets.masp.org.br/uploads/temp/temp-QE1LhobgtE4MbKZhc8Jv.pdf>

Rai, R., & Campion, K. (2022). Decoding “decoloniality” in the academy: Tensions and challenges in “decolonising” as a “new” language and praxis in British history and geography. *Ethnic and Racial Studies*, 45(16), 478–500.

Ribeiro, M. C. (2020). Arte e Pós-memória—fragmentos, fantasmas, fantasias. *Diacrítica*, 34(2), 4–20.

Santos, B. d. S. (2003). Entre Próspero e Caliban: Colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade. *Novos estudos CEBRAP*, 66, 23–52.

Tuck, E., & Yang, K. W. (2021). Decolonization is not a metaphor. *Tabula Rasa*, 38, 61–111.

wa Ngũgĩ, M. (2018, 23 de março). *What Decolonizing the Mind means today*. Literary Hub. <https://lithub.com/mukoma-wa-ngugi-what-decolonizing-the-mind-means-today/>

wa Thiong'o, N. (1994). *Decolonising the mind: The politics of language in African literature*. Zimbabwe Publishing House. (Obra original publicada em 1986)