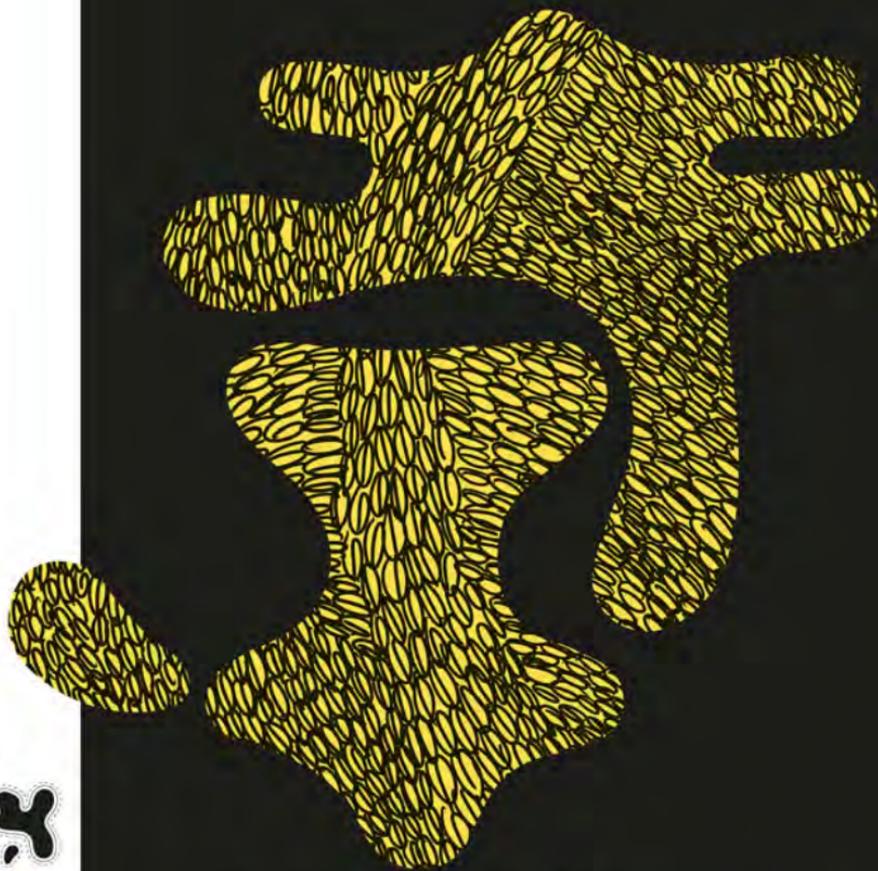


MEMORIAS DE LA PLANTACIÓN

Episodios de racismo cotidiano



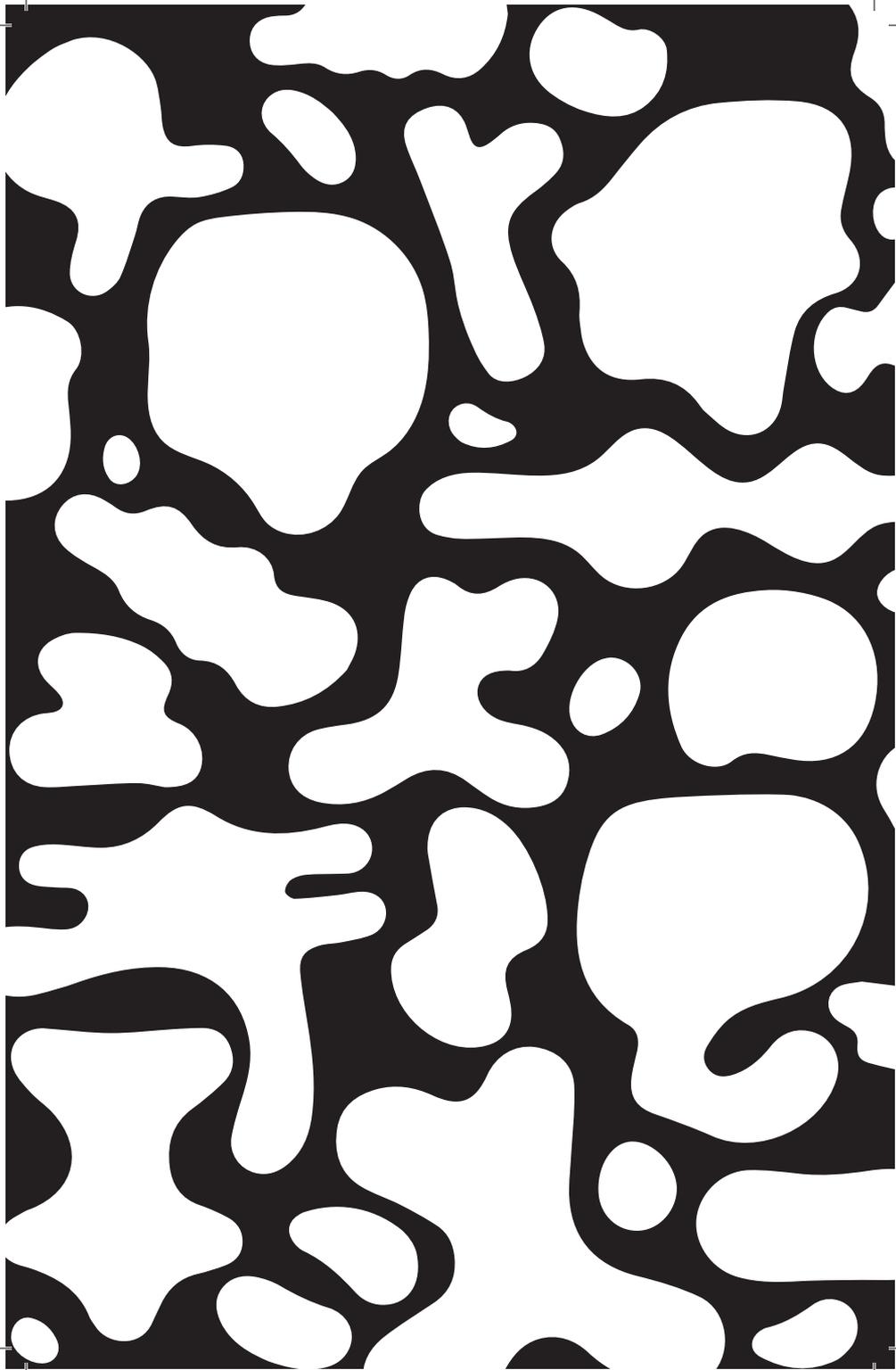
TRAVESIA



Traducción de **Mariano López Seoane**

GRADA

KILOMBA





MEMORIAS DE LA PLANTACIÓN

Episodios de racismo cotidiano

GRADA **KILOMBA**

TRAVESIA 

DIRECTORXS DE COLECCIÓN

Natalia Brizuela

Verónica Gago

Heber Ostroviesky

Esta colección reúne, desde el presente, una serie de problemáticas que se hacen cargo de los mapas de lectura trazados por las bibliotecas antiimperialistas. Nos embarcamos en buscar lo que se está escribiendo ahora y también en el rescate de clásicos. Sabemos que ahí están las fábricas de futuro.

Asumimos la traducción como intervención práctica en la saga anti-colonial: volver disponibles para América Latina, Abya Yala, textos que provienen de geografías que han sido violentamente separadas y adueñadas. Apostamos a una imaginación política que las reúne y las atraviesa.

De conjunto, compone una biblioteca abierta que buscamos volver recurso colectivo, un lugar de invención de mundos, una lengua común que es parte del desafío y también una inclinación a una aventura que incluye cruces y dislocaciones: memoria, temporalidades y territorios concretos.

MEMORIAS DE LA PLANTACIÓN

Episodios de racismo cotidiano

Traducción de **Mariano López Seoane**

GRADA

KILOMBA

Kilomba, Grada

Memorias de la plantación: episodios de racismo cotidiano / Grada

Kilomba. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2023.

208 p.; 19 x 13 cm. - (Travesía; 2)

Traducción de: Mariano López Seoane.

ISBN 978-631-6507-01-3

I. Clases Sociales. 2. Ensayo Filosófico. I. López Seoane, Mariano, trad. II.

Título.

CDD 305.01

Travesía es financiada por el International Consortium of Critical Theory Programs fundado por Andrew W. Mellon Foundation.

Lxs editorxs de la colección son Natalia Brizuela, Verónica Gago y Heber Ostroviesky.

Título original: *Plantation Memories. Episodes of everyday racism*, Münster, Unrast Verlag, 2008.

Traducción: **Mariano López Seoane**

Corrección: **Elina Kohen**

Revisión: **Carla Denise Santiago Quirós**

Diseño colección: **Joaquina Parma**

Ilustración de tapa: *Trama n°4*, 2017, de **Lucía Seisas**



© de los textos, Grada Kilomba

© 2023, de la edición, Tinta Limón

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723



www.tintalimon.com.ar

*En memoria de nuestras ancestas
y nuestros ancestros*

ÍNDICE

- 13 **Agradecimientos**

- 15 **Introducción**

- 1. La máscara.** Colonialismo, memoria, trauma y descolonización
 - 19 La máscara
 - 21 La boca
 - 23 La herida
 - 26 Hablando el silencio

- 2. ¿Quién puede hablar?** Hablar desde el centro, descolonizar el conocimiento
 - 31 “¿Puede hablar la subalterna?”
 - 33 El conocimiento y el mito de lo universal
 - 35 El conocimiento y el mito de la objetividad
 - 37 El conocimiento y el mito de la neutralidad
 - 40 Discursos marginales: dolor, desilusión y rabia
 - 44 Descolonizar el conocimiento
 - 48 El margen y el centro

- 3. Decir lo indecible.** Definir el racismo
 - 51 El racismo tácito
 - 54 Devenir sujetas hablantes
 - 55 Definir el racismo
 - 56 Racismo estructural
 - 57 Racismo institucional
 - 57 Racismo cotidiano
 - 59 Decidirse por la investigación orientada al sujeto
 - 62 Las entrevistadas
 - 63 Las entrevistas
 - 66 Análisis

4. Racismo generizado. “¿Te gustaría limpiar nuestra casa?”

Conectar “raza” y género

- 71 “¿Te gustaría limpiar nuestra casa?”
- 74 El hombre negro vs. la mujer *blanca* y la ausencia de las mujeres negras
- 75 Definir el racismo generizado
- 76 Racismo vs. sexismo
- 77 La falsa idea de la *sororidad* universal
- 79 “Raza” vs. género
- 81 El patriarcado vs. el patriarcado *blanco*
- 83 Descolonizar a las mujeres negras

5. Políticas del espacio

- 87 1. “¿De dónde sos?”
Ser colocada fuera de la Nación
- 90 2. “No puede ser que seas alemana”
Fantasías coloniales y aislamiento
- 93 3. “Quieren oír una historia exótica”
El voyeurismo y el disfrute de la Otridad

6. Políticas del cabello

- 95 4. “¡La gente me tocaba el cabello!”
Invadir el cuerpo negro
- 97 5. “Disculpá, ¿cómo te lavás el cabello?”
Fantasías de suciedad y domesticación colonial
- 99 6. “Yo y mi cabello natural”
El cabello, las mujeres negras y la conciencia política
- 101 7. “Él me olió el cabello e hizo esa asociación... con los monos”
Las fantasías salvajes blancas, el amor y la Venus Negra

7. Políticas sexuales

- 107 8. “¿Quién le tiene miedo al hombre negro?”
El complejo de Edipo: matar al hombre negro y seducir a la mujer negra

- 113 9. “Como si fuéramos a robarles a sus hombres o a sus hijos”
La fantasía de la puta negra vs. la fantasía de la “mami” negra
- 116 10. “Yo era [competencia] para ella porque era negra como
su hijo”
Mujeres negras, hijos negres, madres *blancas*

8. Políticas de la piel

- 119 11. “¡Para mí, no sos negra!”
Fobia racial y recompensa
- 121 12. “Mis padres adoptivos usaban la palabra que empieza
con *N* todo el tiempo. Para referirse a mí usaban la palabra
que empieza con *M*”
Racismo en la familia
- 125 13. “No quería que me vieran como una *N* como ellos”
Representación errada e identificación

9. La palabra que empieza con *N* y el trauma

- 129 14. “Qué *N* más linda”
La palabra con *N* y el trauma
- 132 15. “Qué piel más linda... ¡Yo también quiero ser *N*!”
Envidia y deseo del *sujeto* negro
- 134 16. “Sentís ese dolor en los dedos”
El dolor indecible del racismo
- 136 17. “Todes somos diferentes...
y por eso el mundo es maravilloso”
El teatro del racismo y su triangulación

10. Segregación y contagio racial

- 139 18. “*Blanques* de un lado, *Negres* del otro”
Segregación racial y fantasías *blancas* de contagio racial
- 141 19. “El barrio en el que vivía era *blanco*”
Cruce de fronteras y hostilidad

11. La *performance* de la negritud

- 145 20. “Si era la única estudiante negra en la clase, tenía que representar lo que eso significaba”
Interpretar la perfección y representar la “raza”
- 149 21. “¿Pero de dónde vienen tus bisabuelas?”
Venir a Alemania
- 152 22. “Aquí les va mejor a les extranjeres que a les preses”
Confesiones racistas y agresión

12. Suicidio

- 157 23. “Mi madre se suicidó. Pienso que se sentía muy sola en nuestra ciudad”
Racismo, aislamiento y suicidio
- 161 24. “Las grandes madres de la ‘raza’ negra”
La “mujer negra superfuerte” y el sufrimiento silencioso

13. Sanación y transformación

- 165 25. “Esos muñecos, los ves cuando vas a las plantaciones del Sur”
Los objetos coloniales y la transformación del espacio
- 169 26. “Tuve que leer mucho, aprender, estudiar, conocer a otras personas negras”
Descolonización del yo y proceso de desalienación
- 172 27. “Las personas negras me saludaban en la calle...”
Reuniendo los fragmentos del colonialismo
- 176 28. “Hermana..., me dijo”
Mamá África y reparación traumática

14. Descolonización del Yo

- 179 El trauma colonial
- 181 El trauma y el racismo cotidiano
- 182 Shock violento
- 185 Separación
- 187 Atemporalidad: pasado y presente

188	Descolonización
190	“¿Qué hiciste?” vs. “¿Qué hizo el racismo con vos?”
191	Dependencia vs. independencia: establecer nuevas fronteras
193	Querer ser entendido vs. entender: cambiar el triángulo
195	Perfeccionismo vs. autonomía: desalienación
198	Devenir <i>sujeta</i>
201	Bibliografía

AGRADECIMIENTOS

Agradezco profundamente a

Alicia y Kathleen –nombres ficticios–, que han compartido conmigo en distintas entrevistas sus historias, recuerdos, alegrías y heridas muy personales, haciendo posible este libro.

Todos mis estudiantes, que todos los miércoles me han entusiasmado con sus preguntas, observaciones y pensamientos brillantes, y con su increíble dedicación y compromiso.

Paul Mecheril, mi segundo mentor, por su conocimiento, su humor y sus inteligentes revelaciones.

Katharina Oguntoye, por su sonrisa, su constante aliento y sentido político.

Ursula Wachendofer, por sus ideas, su ternura y sus discusiones conmovedoras.

Amy Evans, queridísima amiga, que me inspira hace mucho tiempo, por su escritura bellísima, su dedicación y su apoyo amoroso.

Anne Springer, mi psicoanalista, que ha cuidado de mi vida emocional, de mis heridas, de mi rabia y de mis desilusiones, dándome herramientas y recursos para re-crear una existencia feliz.

Fabio Maia, mi *babalorixá*¹, que se ha ocupado de mi vida espiritual, alimentando mi alma, a mis ancestres y a mis Orixás con cuidado, saber y amor.

Oxalá u *Obatalá*, mi primer Orixá, por mostrarme cómo usar su serenidad, su paz, su claridad y su sabiduría como guía en mi vida y en mi trabajo.

Yemanjá, mi segunda Orixá, por mostrarme cómo usar su amor y su firmeza como herramientas creativas.

Oxóssi, mi Orixá Odú, por mostrarme cómo capturar mis sueños con determinación y fe, como una cazadora.

Oya, mi Orixá fiel, por enseñarme a usar su fuerza para las luchas por la igualdad y el respeto.

Y a mi familia: mi *padre*, quien, con mucho amor, siempre me dijo que me convirtiera en una mujer negra independiente y digna. Y mi *madre*, quien me enseñó lo que significaba ser esa mujer. Mi abuela *Vó*. Mis hermanos *Zé*, *Pedro* y *Gonçalo*, y mis hermanas *Patrícia* y *Júlia*. Y, por supuesto, el pequeño *André*, el pequeño *Keziah* y el pequeño *Noah* —el futuro—.

1 Palabra de origen yoruba formada por la conjunción de *Bàbá* + *lo* + *Òrisà*. Con el aportuguesamiento, se transformó en “*Babalorixá*” y “*Babaloxá*”. “*Babá*” significa “padre”, en el sentido de sacerdote, mientras que los “*orixás*” son divinidades de la mitología africana yoruba que se popularizaron en Brasil con las religiones de matriz africana umbanda y candomblé. Un *babalorixá* es, por ende, un “pai-de-santo”, un sacerdote varón de esas religiones [N. del T.].

INTRODUCCIÓN

Devenir sujeta

¿Por qué escribo?
Porque tengo que hacerlo.
Porque mi voz
en todos sus dialectos
ha sido silenciada por mucho tiempo.
Jacob Sam-La Rose²

Este es uno de mis poemas favoritos. Lo he leído miles de veces, una y otra vez. Y cada vez que lo leo, me parece que toda mi historia está resumida en él. Esos cinco versos cortos evocan de manera ingeniosa la larga historia de silencio infligido. Una historia de voces torturadas, lenguas trastocadas, idiomas impuestos, discursos interrumpidos y los muchos lugares a los que no podíamos entrar, y en los que no podíamos hacer oír nuestras voces. Todo eso parece estar escrito allí. Al mismo tiempo, *no* es solamente un poema sobre la pérdida continua causada por el colonialismo. También es un poema sobre la resistencia, sobre el hambre colectiva de llegar a la voz, de escribir y recuperar nuestra *historia oculta*. Es por eso que me gusta tanto.

La idea de que una *tiene* que escribir, casi como una obligación moral virtual, encarna la creencia de que la historia puede “ser interrumpida, apropiada y transformada por medio de la práctica artística y literaria” (hooks 1990, 152). Escribir este libro ha sido sin dudas un modo de transformar, porque aquí

² Jacob Sam-La Rose, Poetry, en *Sable: The Literature Magazine for Writers*. Winter 2002, p. 60.

no soy la “Otra”, sino el yo; no soy el *objeto*, sino el *sujeto*. Soy la que describe mi propia realidad y no la persona descripta. La escritura surge por tanto como un acto político. El poema imagina la escritura como un acto de *devenir*,³ y cuando escribo *devengo* en narradora, en escritora de mi propia realidad, la autora y la autoridad de mi propia historia. En ese sentido, me transformo en el opuesto absoluto de lo que el proyecto colonial ha predeterminado.

bell hooks utiliza los conceptos de “sujeto” y “objeto”, y sostiene que son *sujetos* aquellos que “tienen el derecho de definir su propia realidad, establecer sus propias identidades y nombrar su historia” (hooks 1989, 42). Cuando somos *objetos*, por el contrario, nuestra realidad es definida por otros, nuestras identidades son creadas por otros y nuestra “historia es nombrada solamente bajo modalidades que definen (nuestra) relación con aquellos que son sujetos” (hooks 1989, 42). Este pasaje de la objetualidad a la subjetividad es lo que marca la escritura como acto político. Y como acto de descolonización en tanto una se opone a las posiciones coloniales al devenir una escritora “válida” y “legítima” y al reinventarse nombrando una realidad que era mal nombrada o no era nombrada de ningún modo. Este libro representa ese doble deseo: el deseo de oponerse al lugar de “Otreidad” y el deseo de inventarse de nuevo y de otro modo. Oposición y reinención devienen así procesos complementarios, porque oponerse no es suficiente. Una no puede limitarse a oponerse al racismo, dado que en el espacio vacío que se abre tras haberse opuesto y resistido “todavía existe la necesidad de devenir... de hacerse de nuevo y de otro modo” (hooks 1990, 15). En otras palabras, todavía existe la necesidad de *devenir sujetas*.

Este libro puede entenderse como una forma de “devenir sujeta” porque en estos textos procuro expresar la realidad

3 El concepto de “devenir” ha sido utilizado en los estudios culturales y poscoloniales para elaborar la relación entre el yo y lo “Otro”.

psicológica del racismo cotidiano tal como me la contaron mujeres negras, basándome en nuestros relatos subjetivos, nuestras autopercepciones y nuestras narraciones biográficas, y bajo la forma de episodios. Aquí *nosotras* hablamos “en nuestro nombre” (Hall 1990, 222) y sobre *nuestra* realidad, desde *nuestra* perspectiva, que ha sido, como en el último verso del poema, *silenciada por mucho tiempo*. Ese verso describe cómo este proceso de escritura es una cuestión relativa tanto al pasado como al presente, y es por eso que comienzo el libro recordando el pasado con el objeto de entender el presente y que establezco un diálogo constante entre ambos, dado que el racismo cotidiano encarna una cronología que es atemporal.

Memorias de la plantación explora la atemporalidad del racismo cotidiano. La combinación de estas dos palabras, “plantación” y “memorias”, describe el racismo cotidiano no solo como una reescenificación del pasado colonial, sino también como una realidad traumática que ha sido omitida. Es un shock violento que coloca súbitamente a la sujeta negra en una escena colonial en la que, al igual que en el escenario de la plantación, está presa en el lugar de la “Otra”, subordinada y exótica. Inesperadamente, el pasado viene a coincidir con el presente, y el presente se experimenta como si una estuviera en ese pasado agonizante, tal como anuncia el título de este libro.

El capítulo 1, *La máscara: colonialismo, memoria, trauma y descolonización* comienza con la descripción de un instrumento colonial, una máscara, como símbolo de la política colonial y de la política sádica *blanca* de silenciar la voz de la sujeta negra durante la esclavitud: ¿Por qué se amarraba la boca de la sujeta negra? ¿Y qué hubiera tenido que escuchar el *sujeto blanco*? Este capítulo aborda no solo cuestiones de memoria, trauma y habla, sino también la construcción de la negritud como “Otra”.

El capítulo 2, *¿Quién puede hablar? Hablar desde el centro, descolonizar el conocimiento*, aborda interrogantes similares en el contexto de la investigación académica: ¿Quién puede

hablar? ¿Quién puede producir conocimiento? ¿Y el conocimiento de quiénes es reconocido como tal? En este capítulo, exploro el colonialismo en la academia y la descolonización de la investigación. En otras palabras, me ocupo de la autoridad racial y de la producción de conocimiento: ¿Qué sucede cuando hablamos desde el centro?

El capítulo 3 se titula *Decir lo indecible: definir el racismo*. ¿Cómo deberíamos hablar de lo que ha sido silenciado? Aquí comienzo analizando las deficiencias de las teorías sobre el racismo y el racismo cotidiano, y exploro lo que para mí es la metodología correcta para hablar de la realidad vivida del racismo cotidiano, tal como la relatan dos mujeres de la diáspora africana: Alicia, una mujer afro-alemana, y Kathleen, una mujer afroamericana que vive en Alemania. Ambas narran sus experiencias de racismo cotidiano en sus biografías personales.

El capítulo 4, *El racismo generizado: “¿Te gustaría limpiar nuestra casa?”*. *Conectar ‘raza’ y género*, propone una aproximación al racismo desde una perspectiva de género. Aquí exploro la intersección entre “raza” y género, y las insuficiencias del feminismo occidental para abordar la realidad de las mujeres negras al interior del racismo generizado. Además, presento los objetivos del feminismo negro.

Los capítulos siguientes constituyen el núcleo de este trabajo. Aquí analizo en detalle las entrevistas a Alicia y Kathleen bajo la forma de episodios y los divido en los siguientes capítulos: capítulo 5, *Políticas del espacio*; capítulo 6, *Políticas del pelo*; capítulo 7, *Políticas sexuales*; capítulo 8, *Políticas de la piel*; capítulo 9, *La palabra que empieza con N y el trauma*; capítulo 10, *Segregación y contagio racial*; capítulo 11, *La performance de la negritud*; capítulo 12, *Suicidio*; capítulo 13, *Sanación y transformación*.

El libro concluye con el capítulo 14, *Descolonización del Yo*, en el que reviso y teorizo los tópicos más importantes que aparecen en el libro, así como posibles estrategias de descolonización.

La máscara

Colonialismo, memoria, trauma
y descolonización

La máscara

Hay una máscara de la que oí hablar muchas veces durante mi niñez. Era la máscara que se le hacía llevar a la *Escrava Anastácia*. Los múltiples relatos y las descripciones detalladas parecían advertirme que no se trataba de simples datos del pasado, sino de memorias vivas enterradas en nuestra psique, listas para ser contadas. Hoy quiero contarlas de nuevo. Quiero hablar de esa brutal *máscara de silenciamiento*. Esta máscara era una pieza muy concreta, un instrumento real, que fue parte del proyecto colonial europeo por más de trescientos años. Estaba compuesta de un pedazo de metal que se colocaba dentro de la boca de la sujeta negra, amarrada entre la lengua y la mandíbula, y fijada detrás de la cabeza con dos cuerdas: una cuerda alrededor del mentón y la otra alrededor de la nariz y la frente. Oficialmente, la máscara era utilizada por los amos *blancos* para impedir que los africanes esclavizados comieran caña de azúcar o granos de cacao mientras trabajaban en las plantaciones, pero su función primaria era implementar una sensación de mudez y de miedo, en tanto la boca devenía un lugar de silenciamiento y tortura.



Escrava Anastácia⁴

4 Este es un retrato de la esclava *Anastácia*. Esta imagen penetrante enfrenta a la espectadora con los horrores de la esclavitud sufridos por generaciones de africanes esclavizados. Sin que exista una historia oficial, algunos sostienen que Anastácia era la hija de una familia real Kimbundo, nacida en Angola, llevada a Bahía en Brasil y esclavizada por una familia portuguesa. Cuando esta familia regresó a Portugal, Anastácia fue vendida al dueño de una plantación de azúcar. Otros sostienen que, antes de ser capturada por los esclavizadores y llevada a Brasil, era una princesa Nagô Yoruba, mientras que otros indican que su lugar de nacimiento es Bahía. Su nombre africano permanece desconocido. Anastácia fue el nombre que se le dio cuando se la esclavizó. Todas las versiones coinciden en señalar que se la obligó a llevar un pesado collar de hierro y una máscara facial que le impedía hablar. Las razones que explican este castigo varían: algunos refieren a su activismo político, ya que había ayudado a otros esclaves a

En este sentido, la máscara representa el colonialismo como un todo. Simboliza la política sádica de la conquista y sus regímenes crueles de silenciamiento de les llamados “Otres”. ¿Quién puede hablar? ¿Qué sucede cuando hablamos? ¿De qué podemos hablar?

La boca

La boca es un órgano muy especial. Simboliza el habla y la enunciación. En el racismo, se transforma en el órgano de opresión por excelencia: representa el órgano que los *blancos* quieren –y necesitan– controlar.

En este escenario particular, la boca es también una metáfora de la posesión. Se fantasea que la sujeta negra quiere poseer algo que pertenece al amo *blanco*. Los frutos: la caña

escapar; otros sostienen que Anastácia se resistió a los avances amorosos de su amo *blanco*; y otra versión coloca la culpa en una señora celosa de su belleza. A menudo se señala que poseía tremendos poderes de sanación y que realizó milagros. Les africanes esclavizadas la consideraban una santa. Después de un prolongado período de sufrimiento, Anastácia murió de tétanos, a causa del collar de hierro que llevaba. El retrato de Anastácia fue creado por el francés Jacques Arago, de 27 años, que se unió como dibujante a una *expedición científica* a Brasil desde diciembre de 1817 a enero de 1818. Hay otros dibujos de máscaras que le cubren toda la cara y tienen dos agujeros para los ojos. Estas se usaban para evitar la *ingesta de tierra*, una práctica desarrollada entre les africanes esclavizadas para suicidarse. En la segunda mitad del siglo XX, la figura de Anastácia se convirtió en símbolo de la brutalidad esclavista y de su legado continuo en el racismo. Anastácia se transformó en una figura política y religiosa importante a lo largo y a lo ancho de África y del mundo de la diáspora africana, en cuanto representante de una resistencia heroica. La primera veneración a gran escala comenzó en 1967, cuando les curadores del *Museu do Negro* de Río de Janeiro organizaron una exhibición para conmemorar el 80° aniversario de la abolición de la esclavitud en Brasil. Generalmente se la considera una santa de les *Pretos Velhos*, directamente relacionada con el Orixá Oxalá u Obatalá –el dios de la paz, la serenidad, la creación y la sabiduría– y es objeto de devoción en las religiones candomblé y umbanda (Handler y Hayes, 2009).

de azúcar y los granos de cacao. Ella quiere *comerlos*, devorarlos, desposeyendo al amo de sus bienes. Aunque la plantación y sus frutos pertenecen “moralmente” a la colonizada, el colonizador hace una interpretación perversa, leyendo esa acción como signo de robo. “Estamos tomando lo que es Suyo” deviene “Están tomando lo que es Nuestro”.

Estamos ante un proceso de *negación*, dado que el amo niega su proyecto de colonización y se lo impone a les colonizadas. Este momento de imposición sobre les otros, que el sujeto se niega a reconocer en sí mismo, es lo que caracteriza el mecanismo de defensa del ego.

En el racismo, la negación se emplea para mantener y legitimar las estructuras violentas de exclusión racial: “Ellos quieren tomar lo que es Nuestro y por lo tanto tienen que ser controlados”. La información primaria y original –“Nosotros estamos tomando lo que es Suyo”– se niega y se proyecta sobre les “Otros” –“Ellos están tomando lo que es Nuestro”–, que se transforman en aquello que el *sujeto blanco* no quiere conocer. Mientras que la sujeta negra se convierte en la enemiga intrusiva, que tiene que ser controlada, el *sujeto blanco* se convierte en la víctima compasiva, que es obligada a controlar. En otras palabras, el opresor se transforma en el oprimido, y la oprimida, en el tirano.

Esto se basa en procesos en los que partes *escindidas* de la psique son proyectadas al exterior, creando a le “Otre” como antagonista del “yo”. Esta separación evoca el hecho de que el *sujeto blanco* está de algún modo dividido en su interior, dado que desarrolla dos actitudes hacia la realidad externa: solo una parte del ego –la “buena”, tolerante y benevolente– se experimenta como “yo”. El resto –la parte “mala”, rechazadora y malévola– se proyecta sobre le “Otre” y se experimenta como externa. La sujeta negra se transforma así en una pantalla en la que se proyecta lo que el *sujeto blanco* teme reconocer sobre sí mismo; en este caso, el ladrón violento, el bandido indolente y malicioso.

Estos aspectos deshonrosos, cuya intensidad causa mucha culpa, ansiedad o vergüenza, se proyectan hacia el exterior como un medio de escape. En términos psicoanalíticos, esto permite que los sentimientos positivos hacia una misma permanezcan intactos –la blanquitud como el yo “bueno”–, mientras que las manifestaciones del yo “malo” se proyectan hacia el exterior y se perciben como objetos “malos” externos. En el mundo conceptual *blanco*, la sujeta negra es identificada como el *objeto* “malo” y encarna esos aspectos que la sociedad *blanca* ha reprimido y vuelto tabú; esto es, la agresión y la sexualidad. Es así como pasamos a coincidir con las amenazantes, las peligrosas, las violentas, las emocionantes, las excitantes y también las sucias pero deseables, permitiéndole a la blanquitud contemplarse a sí misma como moralmente ideal, decente, civilizada y majestuosamente generosa, en absoluto control y libre de la ansiedad que su historicidad provoca.

La herida⁵

En esta dinámica desafortunada, la sujeta negra deviene no solo le “Otre” –la diferencia contra la cual se mide el “yo” *blanco*–, sino también la “Otreidad” –la personificación de los aspectos reprimidos del “yo” *blanco*–. En otras palabras, nos transformamos en la representación mental de aquello a lo que el *sujeto blanco* no quiere parecerse. Toni Morrison (1992) emplea la expresión “disimilitud” para describir la blanquitud como una identidad dependiente que existe gracias a la explotación de le “Otre”, una identidad relacional construida por los *blancos* al definirse a sí mismos como disímiles con respecto a sus “Otres” raciales. Esto es, la negritud sirve

⁵ El término “trauma” deriva de la palabra griega “herida” (Laplanche y Pontalis 1988) y es en este sentido que la empleo aquí: herida como trauma.

como esa forma primaria de la Otridad por medio de la cual se construye la blanquitud. Le “Otre” no es otre *per se*; deviene otre por medio de un proceso de negación absoluta. En este sentido, Frantz Fanon escribe:

Lo que suele llamarse el alma negra es un artefacto del hombre *blanco* (1967, 110).

Este enunciado nos recuerda que no estamos tratando con la sujeta negra, sino con las fantasías *blancas* de lo que la negritud debería ser. Fantasías que no nos representan y que representan el imaginario *blanco*. Son los aspectos negados del yo *blanco* que se proyectan sobre nosotros, como si fueran imágenes autorizadas y objetivas de nuestro ser. No son, sin embargo, de nuestro interés. “No puedo ir al cine”, escribe Fanon, “Me espero a mí” (1967, 140). Espera a los negros salvajes, a los negros bárbaros, a los sirvientes negros, a las prostitutas, las putas y las cortesanas negras, a los criminales, los asesinos y los traficantes negros. Espera a aquello que no es.

Podríamos decir que, en el mundo conceptual *blanco*, el inconsciente colectivo de las personas negras parece estar preprogramado para la alienación, la desilusión y el trauma psíquico, puesto que las imágenes de la negritud a las que nos enfrentamos no son ni realistas ni gratificantes. Qué alienación estar obligadas a identificarse con héroes que son *blancos* y rechazan enemigos que aparecen como negros. Qué desilusión ser obligadas a mirarnos *como si estuviéramos en su lugar*. Qué dolor quedar atrapadas en este orden colonial.

Esta debería ser nuestra preocupación. No deberíamos preocuparnos por el sujeto *blanco* en el colonialismo, sino más bien por el hecho de que la sujeta negra siempre está obligada a desarrollar una relación consigo misma por medio de la presencia alienante del otro *blanco* (Hall 1996). Siempre situado como le “Otre”, nunca como el yo.

“Qué otra cosa podría ser eso para mí”, se pregunta Fanon, “sino una amputación, una extirpación, una hemorragia que salpicó todo mi cuerpo con sangre negra” (1967, 112). Fanon emplea el lenguaje del trauma, como la mayoría de las personas negras cuando hablan de sus experiencias cotidianas de racismo, indicando el doloroso impacto corporal y la pérdida característicos del colapso traumático, porque en el racismo una es removida quirúrgicamente, separada violentamente, de cualquier identidad que una pudiera tener. Esa separación se define como trauma clásico, puesto que nos despoja de nuestra conexión con una sociedad inconscientemente concebida como *blanca*. “Sentí que las hojas de un cuchillo se abrían en mí... Ya no podía reír” (1967, 112), observa. En efecto, no hay nada de lo que reírse, en tanto somos sobredeterminadas desde afuera por fantasías violentas que vemos, pero en las que no nos reconocemos.

Este es el trauma de la sujeta negra. Yace exactamente en este estado de Otridad absoluta en relación con el *sujeto blanco*. Un círculo infernal: “Cuando les gusto a las personas, me dicen que es a pesar de mi color. Cuando no les gusto, señalan que es a pesar de mi color”, escribe Fanon. “De un modo u otro, estoy atrapado” (1967, 116). Atrapado en la sinrazón. Parece, entonces, que el trauma de las personas negras no solo se origina en acontecimientos familiares, como sostiene el psicoanálisis clásico, sino también en el contacto traumatizante con la sinrazón violenta del mundo *blanco*, esto es, la sinrazón del racismo que nos coloca siempre en el lugar de le “Otre”, del diferente, del incompatible, del conflictivo, del extraño y del raro. Fanon describe esta realidad irracional del racismo como una realidad traumática.

Era odiado, despreciado, detestado, no por el vecino de enfrente o por mi primo materno, sino por toda una raza. Me enfrentaba a algo irracional. Los psicoanalistas dicen que nada es más traumático para

el niño que el encuentro con lo racional. Personalmente, diría que, para un hombre cuyo arma es la razón, no hay nada más neurótico que el contacto con la sinrazón (Fanon, 118).

Más adelante continúa: “Yo había racionalizado el mundo y el mundo me había rechazado en nombre de los prejuicios de color (...). Que demuestre el blanco que es más irracional que yo” (1967, 123). Parecería que la sinrazón del racismo es el trauma.

Hablando el silencio

La máscara, por tanto, plantea muchos interrogantes: ¿Por qué debe estar amarrada la boca de la sujeta negra? ¿Por qué debe ser silenciada? ¿Qué podría decir la sujeta negra si su boca no estuviera sellada? ¿Qué tendría que escuchar entonces el *sujeto blanco*? Existe un miedo ansioso: si la sujeta colonial habla, el colonizador tendrá que escuchar. Será forzado a una confrontación incómoda con las verdades de le “Otre”. Verdades que han sido negadas, reprimidas y silenciadas, mantenidas en secreto. Me gusta la frase “*Quiet as it's kept*”.⁶ Es una expresión de los pueblos de la diáspora africana que anuncia que alguien está a punto de revelar algo que se presume secreto. Secretos como la esclavitud. Secretos como el colonialismo. Secretos como el racismo.

El miedo *blanco* a escuchar lo que posiblemente sea revelado por la sujeta negra puede entenderse a partir de la noción de *represión* de Sigmund Freud, dado que, según escribe, la “esencia de la represión consiste simplemente en alejar

6 La traducción literal de esta expresión sería “En silencio, mantenido en secreto” y su sentido es: “Aunque nadie quiera mencionarlo”. Son las primeras palabras de la novela de Toni Morrison *The Bluest Eye* (1970) [N. del T.].

algo, mantenerlo a cierta distancia, de la consciencia” (1923, 17). Es ese proceso por medio del cual las ideas desagradables –y las verdades desagradables– pasan al inconsciente, quedan fuera de la consciencia, debido a la ansiedad, la culpa o la vergüenza extremas que causan. Sin embargo, mientras permanecen enterradas en el inconsciente como secretos, están latentes y son pasibles de ser reveladas en cualquier momento. La máscara que sella la boca de la sujeta negra impide que el amo *blanco* escuche esas verdades latentes que él quiere “alejar”, “mantener a distancia”, en los márgenes, desapercibidas y “en silencio”. Para decirlo de algún modo, esto protege al *sujeto blanco* del reconocimiento de “Otro” conocimiento. Una vez enfrentado a los secretos colectivos y a las verdades desagradables de esa *historia sucia*,⁷ el *sujeto blanco* suele decir que “no sabe...”, “no comprende...”, “no recuerda...”, “no cree...” o “no está convencido de...”. Estas son expresiones de su proceso de represión, por medio del cual el *sujeto* se resiste a volver consciente información inconsciente; esto es, quiere volver desconocido lo conocido.

La represión es, en este sentido, la defensa por medio de la cual el ego controla y ejerce censura de lo que es promovido como verdad “desagradable”. Hablar se vuelve virtualmente imposible, porque cuando hablamos nuestro discurso se comprende como una interpretación poco fiable de nuestra realidad, no lo suficientemente imperioso como para ser dicho o escuchado. Esta imposibilidad ilustra el modo en que el habla y el silenciamiento surgen como proyectos análogos. El acto de hablar es como una negociación entre aquellos que hablan y aquellos que escuchan, entre los hablantes y sus oyentes (Castro Varela y Dhawan, 2003). Escuchar es, en este sentido, un acto de autorización hacia el hablante.

7 Un enunciado empleado frecuentemente por Toni Morrison para describir su trabajo artístico. Como ella sostiene, su escritura trae a la luz los llamados “negocios sucios del racismo” (1992).

Una (solo) puede hablar cuando su voz es escuchada. En este dialecto, aquellos que son escuchados son quienes “pertenecen”. Y aquellos que *no* son escuchados se transforman en aquellos que “*no* pertenecen”. La máscara re-crea este proyecto de silenciamiento, controlando la posibilidad de que la sujeta negra pueda algún día ser escuchada y de que pueda, consecuentemente, pertenecer.

En una conferencia pública, Paul Gilroy describió cinco mecanismos de defensa del ego diferentes que el *sujeto blanco* experimenta para ser capaz de “escuchar”; esto es, para volverse consciente de su propia blanquitud y de sí mismo como un agente del racismo: negación / culpa / vergüenza / reconocimiento / reparación.⁸ Aunque Gilroy no explicó esta cadena de mecanismos de defensa del ego, me gustaría hacerlo aquí, dado que es importante y esclarecedor.

La *negación* [*denial* en inglés, en el sentido de *rechazo*] es un mecanismo de defensa del ego que opera inconscientemente para resolver conflictos emocionales, negándose a admitir los aspectos más desagradables de la realidad externa y de los pensamientos o sentimientos internos. Es el rechazo a reconocer la verdad. La negación [*denial*] es seguida por otros dos mecanismos de defensa del ego: escisión y proyección. Como escribí anteriormente, el sujeto niega tener tales o cuales sentimientos, pensamientos o experiencias, pero llega a afirmar que otra persona los tiene. La información original –“Estamos tomando lo que es Suyo” o “Somos racistas”– es negada y se proyecta sobre “Otros”: “Elles vienen aquí y toman lo que es Nuestro”, “Elles son racistas”. Para disminuir su shock emocional y su pena, la sujeta negra diría: “En efecto estamos tomando lo que es Suyo” o “Nunca sufrí el racismo”. La negación en el sentido de rechazo [*denial*] es a veces confundida con la negación en el sentido de formulación negativa [*negation*]. Se trata, sin embargo, de dos mecanismos de defensa

⁸ *Der Black Atlantic*, en la Haus der Kulturen der Welt, Berlin, 2004.

del ego diferentes. En este último, un sentimiento, una experiencia o un pensamiento es admitido en la consciencia en su forma negativa (Laplanche y Pontalis, 1988). Por ejemplo: “No estamos tomando lo que es Suyo”, o “No somos racistas”.

Después de la negación [*denial*] viene la *culpa*, la emoción que sigue a la violación de un mandato moral. Es un estado afectivo en el que una experimenta un conflicto por haber hecho algo que una cree que no debería haber hecho, o al revés, por no haber hecho algo que una cree que debería haber hecho. Freud lo describe como el resultado de un conflicto entre el ego y el superego (autoridad). El *sujeto* no está intentando imponerles a otros lo que teme reconocer en sí mismo, como en la negación, sino que está preocupado por las consecuencias de su propia violación: “acusación”, “culpa”, “castigo”. La culpa difiere de la *ansiedad* en tanto la ansiedad es experimentada en relación con un acontecimiento futuro, como en la ansiedad suscitada por la idea de que podría haber un episodio de racismo. La culpa se experimenta en relación con un acto ya cometido; esto es, el racismo ya aconteció, creando un estado afectivo de culpa. Las respuestas más comunes a la culpa son la *intelectualización* o *racionalización*; esto es, el *sujeto blanco* intenta construir una justificación lógica para el racismo; o la *incredulidad*, en tanto el *sujeto blanco* podría decir: “No quisimos decir eso”, “Entendiste mal”, “Para mí no hay ni negro ni *blanco*, somos todes personas”. De pronto el *sujeto blanco* inviste tanto intelectual como emocionalmente la idea de que la “raza’ en realidad no importa”, como estrategia para reducir sus deseos agresivos inconscientes hacia les “Otros” y su sentido de culpa.

La *vergüenza*, por otro lado, es el miedo al ridículo, la respuesta a la imposibilidad de estar a la altura del ideal del propio ego. Mientras que la culpa adviene si una transgrede un mandato derivado del exterior, la vergüenza se experimenta si una no consigue alcanzar un ideal de conducta que una se ha impuesto a sí misma. La vergüenza, por lo tanto, está

íntimamente conectada con la capacidad de percepción. Es provocada por experiencias que ponen en cuestión nuestros preconceptos sobre nosotres mismos y nos compelen a vernos a través de los ojos de otros, ayudándonos a reconocer la discrepancia entre las percepciones que los demás tienen de nosotres y nuestras propias concepciones de nosotres mismos: “¿Quién soy? ¿Cómo me perciben los demás? ¿Qué represento para ellos?”. El *sujeto blanco* se da cuenta de que la percepción que las personas negras tienen de la blanquitud puede ser diferente a su propia autopercepción, en tanto la blanquitud es percibida como una identidad privilegiada, que representa a la vez poder y alarma... La vergüenza es el resultado de este conflicto.

Tras la vergüenza viene el *reconocimiento*. Es el momento en el que el *sujeto blanco* reconoce su propia blanquitud y/o racismo. Es, por lo tanto, un proceso de concientización. Finalmente, se reconoce la realidad al aceptarla junto con la percepción de los otros. El reconocimiento es, de este modo, el pasaje de la fantasía a la realidad. Ya no se trata de cómo me gustaría ser percibida, sino de quién soy. Ya no se trata de lo que me gustaría que fueran los “Otros”, sino de quiénes son realmente.

La *reparación* es el proceso de negociación del reconocimiento. Se negocia la realidad. En este sentido, es el acto de reparar el daño causado por el racismo cambiando las estructuras, las agendas, los espacios, las posiciones, las dinámicas, las relaciones subjetivas y los vocabularios; esto es, renunciando a los privilegios.

Estos pasos revelan que la consciencia del racismo no es tanto una cuestión moral como un proceso psicológico que exige trabajo. En este contexto, en vez de hacerse la pregunta moral común: “¿Soy racista?”, y esperar una respuesta cómoda, el *sujeto blanco* debería preguntarse: “¿Cómo puedo dismantelar mis propios racismos?”. La pregunta misma inicia el proceso.

¿Quién puede hablar?

Hablar desde el centro,
descolonizar el conocimiento

“¿Puede hablar la subalterna?”

Gayatri C. Spivak (1995) plantea la pregunta: “¿Puede hablar la subalterna?”. A la que responde: “¡No!”. Es imposible que la subalterna o el subalterno hablen, o que recobren su voz, porque, aunque lo intenten con toda su fuerza y violencia, su voz no sería escuchada o entendida por los poderosos. En este sentido, la subalterna no puede realmente hablar: siempre está confinada a la posición de marginalidad y silencio que le prescribe el poscolonialismo.

Spivak emplea la autoinmolación de las viudas en India como símbolo de la subalterna. La viuda en la India, sostiene, es prisionera del colonialismo y del patriarcado, lo que vuelve imposible que llegue a tener voz. El acto de quemar a las viudas en las piras de sus esposos, continúa, confirma que están ausentes como sujetas. Esta ausencia simboliza la posición de la subalterna como sujeta oprimida que no puede hablar porque las estructuras de la opresión no permiten que esas voces sean oídas, ni ofrecen espacio para su articulación. En este punto, Spivak ofrece una percepción muy aguda al cuestionar la noción de *habla*. Cuando sostiene que la subalterna no puede hablar, no se está refiriendo a la acción de hablar en sí misma; no quiere decir que no podemos articular un discurso o que no podemos hablar en nuestro nombre. Spivak se refiere, en cambio, a la dificultad de hablar

al interior del régimen represivo del colonialismo y el racismo. Algunos años después, planteamos una pregunta similar en el contexto alemán: “*Spricht die Subalterne deutsch?*” (Steyerl y Gutiérrez Rodríguez, 2003).

La posición de Spivak sobre la *subalterna silenciosa* es, sin embargo, problemática si se la ve como afirmación absoluta sobre las relaciones coloniales porque sostiene la idea de que la sujeta negra no tiene la capacidad de cuestionar y combatir los discursos coloniales. Esta posición, sostiene Benita Parry (citada en Loomba, 1998), le adjudica sordera a la voz nativa *allí donde puede ser oída* y le atribuye un poder absoluto al discurso *blanco* dominante. La idea de una subalterna que no puede hablar, como explica Patricia Hill Collins (2000), se topa en primer lugar con la ideología colonial, que argumenta que los grupos subordinados se identifican incondicionalmente con los poderosos y no tienen una interpretación independiente válida de su propia opresión, y, por lo tanto, no pueden hablar. En segundo lugar, la idea de una *subalterna silenciosa* también puede suponer la aseveración colonial de que los grupos subordinados son menos humanos que sus gobernantes, y, por ende, menos capaces de hablar en su propio nombre. Ambas aseveraciones ven a la colonizada como alguien incapaz de hablar y consideran nuestros discursos como insatisfactorios e inadecuados, y, en ese sentido, mudos. También retoman la insinuación frecuente de que los grupos oprimidos carecen de la motivación para realizar activismo político a causa de la conciencia defectuosa de su propia subordinación. Sin embargo, la subalterna –la colonizada– no ha sido ni una víctima pasiva ni una cómplice voluntaria de su dominación.

No es necesario elegir entre la posición que sostiene que no podemos hablar y la que sostiene que sí podemos hacerlo. No obstante, Spivak advierte a la crítica poscolonial contra la romantización de las sujetas resistentes. Se toma en serio el deseo de los intelectuales poscoloniales de enfatizar la

opresión y presentar la perspectiva de las oprimidas. Pero su objetivo es desafiar el presupuesto irreflexivo de que podemos recuperar el punto de vista de la subalterna. La propia ausencia de la voz de la colonizada (en el centro) puede leerse como emblemática de la dificultad de recuperar la voz de la sujeta colonial y como confirmación de que *no hay espacio* en el que la colonizada pueda hablar.

El conocimiento y el mito de lo universal

Cada semestre, el primer día de clases, hago un test a mis estudiantes para que perciban cómo se entrelazan el conocimiento y el poder racial. Primero, contamos cuántas personas hay en el salón. Luego, comienzo a hacer preguntas muy simples: ¿Qué fue la Conferencia de Berlín de 1884-1885? ¿Qué países africanos fueron colonizados por Alemania? ¿Cuántos años duró la colonización alemana del continente africano? Y termino con preguntas más específicas: ¿Quién fue la Reina Nzinga y qué rol jugó en la lucha contra la colonización europea? ¿Quién escribió *Piel negra, máscaras blancas*? ¿Quién fue May Ayim?

Como es de esperar, la mayoría de los estudiantes *blancos* sentados en el salón no pueden responder las preguntas, mientras que los estudiantes negres responden casi todas con éxito. De pronto, quienes usualmente son invisibles pasan a ser visibles, mientras que quienes siempre son visibles pasan a ser invisibles. Quienes usualmente están en silencio empiezan a hablar, mientras que quienes siempre hablan permanecen en silencio. En silencio no porque no puedan articular sus voces o sus lenguas, sino porque no poseen *ese* conocimiento. ¿Quién sabe qué? ¿Quién no sabe? ¿Y por qué?

Este ejercicio nos permite visualizar y entender que los conceptos de conocimiento, investigación académica y ciencia siempre están intrínsecamente conectados al poder y a

la autoridad raciales. ¿Qué conocimiento se reconoce como tal? ¿Qué conocimiento no se reconoce? ¿Qué conocimiento ha pasado a formar parte de las agendas académicas? ¿Qué conocimiento no? ¿De quién es este conocimiento? ¿A quién se le reconoce su conocimiento? ¿A quién no? ¿Quién puede enseñar su conocimiento? ¿Quién no? ¿Quién está en el centro? ¿Quién permanece fuera, en los márgenes?

Estas son preguntas importantes porque el centro, el centro académico al que me refiero aquí, no es un lugar neutral. Es un espacio *blanco* en el que a las personas negras se les ha negado el privilegio de hablar. Históricamente, es un espacio en el que nos hemos quedado sin voz y en el que los académicos *blancos* han desarrollado discursos teóricos que formalmente nos construyeron como un “Otre” inferior, situando a les africanes en absoluta subordinación al *sujeto blanco*. En este espacio, hemos sido descriptes, clasificades, deshumanizadas, primitivizadas, brutalizadas, asesinades. Este no es un espacio neutral. En estos salones se nos transformó en objeto “de discursos estéticos y culturales predominantemente *blancos*” (Hall 1992: 252), pero rara vez hemos sido sujetos. Esta posición de objetualidad que usualmente ocupamos, este lugar de “Otreidad”, no indica, como comúnmente se cree, una falta de resistencia o de interés, sino más bien la falta de acceso a la representación de parte de les negres. No es que no hayamos hablado, sino que nuestras voces –por medio de un sistema racista– han sido sistemáticamente descalificadas como conocimiento inválido; o representadas por *blancos* que, irónicamente, se vuelven “expertos” en nosotres mismas. De cualquier modo, se nos atrapa en un orden colonial violento. En este sentido, la academia no es un espacio neutral ni un espacio de conocimiento y saber, de ciencia e investigación en términos simples, sino también un espacio de v-i-o-l-e-n-c-i-a.

Como investigadora, por ejemplo, se me dice a menudo que mi trabajo sobre racismo cotidiano es muy interesante,

pero que no es realmente científico, una observación que ejemplifica el orden colonial en el que vivimos los intelectuales negres: “Tu perspectiva es muy *subjetiva*”; “muy *personal*”; “muy *emocional*”; “muy *específica*”; “¿Estos son *datos objetivos*?”. Estos comentarios funcionan como una máscara que silencia nuestras voces apenas comenzamos a hablar. Le permiten al *sujeto blanco* situar nuestros discursos en los márgenes, como conocimiento desviado, mientras que sus discursos se mantienen en el centro, como norma. Cuando ellos hablan, es científico; cuando hablamos nosotros, es no científico:

universal / específico;
 objetivo / subjetivo;
 neutral / personal;
 racional / emocional;
 imparcial / parcial;
 ellos tienen datos, nosotros opiniones;
 ellos tienen conocimiento, nosotros experiencias.

Estas no son meras categorizaciones semánticas. Poseen una dimensión de poder que sostiene las posiciones jerárquicas y ratifica la supremacía *blanca*. No estamos ante una “coexistencia pacífica de palabras”, como enfatiza Jacques Derrida (1981: 41), sino ante una jerarquía violenta que define *quién puede hablar*.

El conocimiento y el mito de la objetividad

Durante mucho tiempo, hemos estado hablando y produciendo conocimiento de modo independiente, pero cuando hay disparidades de poder entre los grupos, también hay disparidades en su acceso a los recursos necesarios para implementar sus propias voces (Collins, 2000). Porque no tenemos

control sobre esas estructuras, la articulación de nuestra propia perspectiva fuera de nuestro grupo se vuelve extremadamente difícil, cuando no imposible de realizar. Como resultado, el trabajo de los escritores e investigadores negres suele quedar fuera del cuerpo académico y de sus agendas, como lo ha demostrado el test. Esto no es accidental: son situaciones en los márgenes por los regímenes dominantes que regulan cuál es la investigación “verdadera”. Y si tenemos en cuenta que el conocimiento está colonizado, como sostiene Irmgard Staeuble, y que el colonialismo “no significó solamente la imposición de la autoridad occidental sobre las tierras indígenas, los modos de producción indígenas y las leyes y el gobierno indígenas, sino también la imposición de la autoridad occidental sobre todos los aspectos de los saberes, las lenguas y las culturas indígenas”, entonces, descolonizar el orden eurocéntrico del conocimiento es una tarea inmensa y urgente (2007: 90).

Por otro lado, las estructuras de validación de conocimiento que definen qué se considera investigación “verdadera” y “válida” están controladas por investigadores *blancos*, varones y mujeres, que declaran sus perspectivas requisitos universales. Mientras se les siga negando a las personas negras y de color posiciones de autoridad y de gobierno en la academia, la idea de lo que es la ciencia y la investigación permanece intacta, manteniéndose como “propiedad” exclusiva e incuestionable de la blanquitud. De este modo, lo que encontramos en la academia no es una verdad científica objetiva, sino el resultado de relaciones de poder “racial” desiguales.

Toda investigación que no exprese el orden eurocéntrico de conocimiento es rechazada con el argumento de que no constituye ciencia creíble. La ciencia es, en este sentido, no el simple estudio apolítico de la verdad, sino la reproducción de las relaciones de poder racial que definen lo que cuenta como verdad y en quién creemos. Los temas, los pa-

radigmas y las metodologías de la investigación académica tradicional –la llamada epistemología– reflejan no un espacio diverso para la teorización, sino los intereses políticos específicos de la sociedad *blanca* (Collins, 2000; Nkweto Simmonds, 1997). La epistemología, derivada de los términos griegos *episteme* (conocimiento), y *logos* (ciencia), es la ciencia de la adquisición del conocimiento. Determina qué preguntas merecen ser planteadas (temas), cómo analizar y explicar un fenómeno (paradigmas) y cómo realizar una investigación para producir conocimiento (métodos), y, en este sentido, define no solo cuál es la investigación académica verdadera, sino también a quién creerle y en quién confiar. Pero ¿quién define qué preguntas merecen ser planteadas? ¿Quién las hace? ¿Quién las explica? ¿Y a quién están dirigidas las respuestas?

Debido al racismo, las personas negras experimentamos una realidad diferente a la de las personas *blancas*, y por ende interrogamos, interpretamos y evaluamos esa realidad de modo diferente. Los temas, paradigmas y metodologías empleados para explicar esa realidad pueden diferir de los temas, paradigmas y metodologías dominantes. Es esta “diferencia”, sin embargo, la que es distorsionada respecto de lo que cuenta como conocimiento válido. Aquí debo preguntar inevitablemente cómo yo, en cuanto mujer negra, puedo producir conocimiento en un espacio que sistemáticamente construye los discursos de les académiques negres como menos válidos.

El conocimiento y el mito de la neutralidad

Interesante pero *no científico*; interesante pero *subjetivo*; interesante pero *personal, emocional y parcial*: “*Sobreinterpretás*”, me dijo una colega. “*Debés pensar que sos la reina de la interpretación*”. Estos comentarios dan cuenta del control

incesante sobre la voz de la sujeta negra, y el anhelo de gobernar y dirigir cómo nos acercamos a la realidad y cómo la interpretamos. Con estas observaciones, el *sujeto blanco* reafirma su sensación de tener poder y autoridad sobre un grupo que califica de “menos entendido”.

El último comentario tiene dos momentos potentes. El primero es un modo de advertencia que describe el punto de vista de la mujer negra como distorsión de la verdad, lo que se expresa por medio del término “sobreinterpretación”. La colega *blanca* me advertía que yo estaba leyendo de más, más allá de las normas de la epistemología tradicional, y que por ende estaba produciendo un conocimiento inválido. Me parece que esta noción de sobreinterpretación refiere a la idea de que la oprimida está viendo “algo” que no debe verse y está a punto de decir “algo” que no debe decirse, “algo” que debe mantenerse en silencio, secreto.

Curiosamente, tal como enseña el discurso feminista, los hombres intentan irracionalizar el pensamiento de las mujeres de modo similar, como si las interpretaciones feministas no fueran otra cosa que una fabricación, una ilusión, incluso una alucinación femenina. En la constelación anterior, es la mujer *blanca* la que irracionaliza mi propio pensamiento y, al hacerlo, le explica a una mujer negra cuál es la investigación académica “real” y cómo debería expresarse. Esto pone de manifiesto la compleja dinámica entre “raza”, género y poder, y revela que la imagen de un mundo dividido entre hombres poderosos y mujeres subordinadas no puede explicar el poder de las mujeres *blancas* sobre hombres y mujeres negras.

En un segundo momento, mi colega habla de posiciones jerárquicas, de la reina que de acuerdo con su fantasía yo quiero ser, pero en la que no puedo convertirme. Es una metáfora interesante. Una metáfora del poder. Una metáfora de la idea de que ciertos cuerpos pertenecen a ciertos lugares: una reina pertenece naturalmente al palacio “del cono-

cimiento”, a diferencia de les plebeyes, que nunca pueden alcanzar la posición de la realeza. Esa jerarquía introduce una dinámica en la que la negritud significa no solo “inferioridad”, sino también “*estar fuera de lugar*”, mientras que la blanquitud significa “*estar en su lugar*” y, por lo tanto, “superioridad”. Se me dice que estoy fuera de mi lugar, porque en su fantasía yo no puedo ser la reina, sino solo la plebeya. Parece que le preocupa mi cuerpo, un cuerpo que entiende como impropio. En el racismo, los cuerpos negros se construyen como cuerpos impropios, como cuerpos “*fuera de lugar*”, y, por ende, como cuerpos que no pueden pertenecer. Los cuerpos *blancos*, por el contrario, son construidos como apropiados; son cuerpos “*en su lugar*”, “*en casa*”, cuerpos que siempre pertenecen. Pertenecen a todas partes: a Europa, a África; al Norte, al Sur; al Este, al Oeste, al centro y a la periferia. Por medio de estos comentarios, se invita persistentemente a les intelectuales negres a volver a “sus lugares”, “fuera” de la academia, a los márgenes, donde sus cuerpos son vistos como “apropiados” y “en casa”. Estos comentarios agresivos constituyen una fructífera *performance* de poder, control e intimidación que sin duda consigue silenciar a las voces oprimidas. Verdaderamente fructífera, porque recuerdo que dejé de escribir por un mes. Estuve temporariamente sin voz. Sufrí un *borramiento* [*white-out*] y quedé esperando un retorno de *mi color* [*Black-in*].

Recordé una y otra vez las palabras de Audre Lorde:

Y cuando hablamos
tememos que nuestras palabras no sean oídas
ni bienvenidas
pero cuando estamos en silencio
seguimos con miedo.
Entonces es mejor hablar
recordando
que no se esperaba que sobreviviéramos

Discursos marginales: dolor, desilusión y rabia

Por supuesto, hablar de estas posiciones de marginalidad evoca dolor, desilusión y rabia. Son recordatorios de los lugares a los que apenas podemos entrar, los lugares a los que nunca “llegamos” o en los que “no podemos quedarnos” (hooks, 1990: 148). Esa realidad debe ser discutida y teorizada. Tiene que tener un lugar discursivo porque no estamos tratando con “información privada”. Esa aparente “información privada” no es en absoluto privada. Estas no son historias personales o quejas íntimas, sino relatos sobre racismo. Estas experiencias ponen de manifiesto la incapacidad de la investigación académica dominante para conectarse no solo con los sujetos marginalizados, sino también con nuestras experiencias, nuestros discursos y nuestras teorizaciones. Reflejan las realidades históricas, políticas, sociales y emocionales de las “relaciones raciales” en los espacios académicos y, por lo tanto, deberían ser articuladas tanto en la teoría como en la metodología.

Es por eso que exijo una epistemología que incluya lo personal y lo subjetivo como parte del discurso académico, porque todos hablamos desde un lugar y un tiempo específicos, desde una historia y una realidad específicas... no hay discursos neutrales. Cuando los académicos *blancos* pretenden tener un discurso neutral y objetivo, no están reconociendo que ellos también escriben desde un lugar específico, el cual, por supuesto, no es neutral, ni objetivo, ni universal, sino dominante⁹. Es un lugar de poder. Entonces, si estos ensayos parecen reflejar una inquietud por incluir las emociones y la subjetividad como parte del discurso teórico, vale la pena recordar que la teoría siempre está situada en algún lugar

9 El involucramiento de la ciencia con las construcciones racistas es tal que ha “quedado claro que (sus) pretensiones universalistas carecen de toda base en cuanto a la objetividad o la neutralidad de valores” (Staeuble, 2007: 89).

y siempre es escrita por alguien. Mis escritos pueden estar entroncados en la emoción y la subjetividad en tanto, a diferencia de los académicos tradicionales, los académicos negres se nombran a sí mismos y al lugar desde el que escriben, creando un nuevo discurso con una nueva lengua. Yo, como mujer negra, escribo con palabras que describen mi realidad, no con palabras que describen la realidad del académico *blanco*, puesto que escribimos desde lugares diferentes. Escribo desde la periferia, no desde el centro. Este es también el lugar desde el que teorizo, en tanto situo mi discurso dentro de mi propia realidad. Es así que el discurso de los intelectuales negres surge a menudo como un discurso lírico y teórico que transgrede el lenguaje de la escritura académica clásica. Un discurso que es tan político como personal y poético, como los escritos de Frantz Fanon o bell hooks. Esta debería ser la inquietud primordial de la descolonización de la investigación académica: “Suscitar la posibilidad de una producción de conocimiento alternativa y emancipatoria”, como sostiene Irmgard Staeuble, para transformar “las configuraciones de conocimiento y poder con el objetivo de abrir nuevos espacios para la teoría y la práctica” (2007: 90). En cuanto escritores e intelectuales negres, estamos transformando las configuraciones del conocimiento y del poder a medida que nos movemos entre fronteras opresivas, entre el margen y el centro. Esta transformación se refleja en nuestros discursos. Cuando producimos conocimiento, sostiene bell hooks, nuestros discursos encarnan no solo palabras de lucha, sino también de dolor: el dolor de la opresión. Y cuando oímos esos discursos, podemos también oír el dolor y la emoción contenidos en su fragilidad: la fragilidad, explica, de *seguir* siendo excluidos de los lugares a los que acabamos de “llegar”, pero en los que no podemos “quedarnos”.

Me acuerdo del proceso de inscripción a mi proyecto de doctorado como un momento de dolor. Despertó el dolor de venir de los márgenes y el de la “imposibilidad” de entrar al

centro. La inscripción, tan emblemática de mi pasaje al centro, fue un proceso largo y turbio que parecía imposible de superar o conquistar. Recuerdo cómo la lista de documentos exigidos para registrarse cambiaba cada vez que el proceso parecía estar completo. Me solicitaron una y otra vez que presentara nuevos certificados que no habían sido listados ni mencionados antes. Juntar todos esos documentos insu- mió grandes cantidades de tiempo y de dinero, e implicó un sinnúmero de idas y vueltas, envío de faxes, pedido de pape- les, espera de documentos legalizados en mi país, traduccio- nes al alemán y autenticación de las traducciones. Al final, me dijeron que ninguno de estos documentos era en reali- dad necesario, y que debía pasar un examen de Alemán. Fue la primera vez que alguien mencionó que para inscribirme como estudiante de doctorado tenía que realizar un examen de lengua alemana. El examen tendría lugar dos días des- pués. Me sorprendió que nunca me lo hubieran mencionado. De haberlo sabido, podría haberme preparado. Este examen, además, no figuraba como requisito oficial para ingresar a un doctorado, y se los dije, en vano. Dos días después, sin estar preparada, me senté en un enorme salón junto a docenas de estudiantes de todo el mundo. La tensión era grotesca. Esta instancia determinaría quién podía convertirse en estudian- te y permanecer en Alemania, y quién no. Después del exa- men, busqué el reglamento de la universidad, pedí una tra- ducción y leí cuidadosamente cada uno de sus apartados. En efecto, no necesitaba rendir ese examen. ¡No había neutrali- dad! ¡No había objetividad! ¡Ese espacio no era “imparcial”!

Parecía que finalmente cumplía con todas las condicio- nes para inscribirme. Cuando por fin tuve mi última reunión con una de las directoras de la oficina de inscripciones, se sentó frente a mí, con mis documentos en las manos, y me preguntó insistentemente *si estaba realmente segura* de que *quería inscribirme* en un doctorado. Me explicó que *no tenía que hacerlo*, y añadió que debería considerar la posibilidad

de investigar y escribir mi tesis en casa. La “casa” a la que se refería se afirmaba allí como un lugar en los márgenes. Se me pedía que permaneciera “en casa”, “fuera” de las estructuras de la universidad, con el estatuto no oficial de investigadora. Esa mujer *blanca*, por su parte, hablaba desde adentro—desde el centro—, donde estaba documentada y era oficial. La diferencia racial termina coincidiendo con la diferencia espacial, en tanto la mujer *blanca*, que habita el centro, le pide a la mujer negra, que está en la periferia, que no entre y que permanezca en los márgenes. Las relaciones de poder desiguales de “raza” se rearticulan como relaciones de poder desiguales entre espacios (Monhanram, 1999: 3). Estaba furiosa y exhausta. ¿Cuántos obstáculos más? ¿Cuántas mentiras y malentendidos? ¿Quién puede entrar a este centro? ¿Y quién tiene el *permiso* de producir conocimiento?

Dado que mi proceso de inscripción tomó muchísimo tiempo y todavía no poseía el típico carnet de identificación, mi directora escribió gentil y rápidamente una carta oficial en la que hacía constar que yo era su estudiante de doctorado. Esa carta me daba acceso a la estructura de la universidad. Solía llevarla conmigo, dentro de mi billetera. La primera vez que visité la biblioteca de Psicología en la Freie Univesitat de Berlín, justo en la entrada, una empleada *blanca* me llamó en voz alta diciéndome: “No sos de aquí, ¿verdad? ¡La biblioteca es solo para estudiantes de la universidad!”. Me detuve, perpleja. Entre las docenas de gente *blanca* que circulaba “dentro” de ese salón inmenso, yo fui la única detenida y registrada en la entrada. ¿Cómo podía ella saber si yo era “de allí” o “de otra parte”? Al decir “solo para estudiantes de la universidad”, la empleada de la biblioteca me estaba informando que mi cuerpo no se *leía* como un cuerpo académico. Los estudiantes universitarios a los que se refería eran los otros *blancos* que circulaban por el salón. A sus ojos, ellos eran cuerpos académicos, cuerpos “en su lugar”, “en casa”, como mencionamos antes. Le respondí mostrándole

la carta, la cual, como un pasaporte, haría de mí “un cuerpo en su lugar”. El papel me permitiría entrar a un espacio al que mi piel no me permitía acceder. La negritud coincide aquí con el “afuera”, pero también con la inmovilidad. Estoy inmovilizada porque, como mujer negra, soy vista como alguien “fuera de lugar”. La capacidad que tienen los cuerpos *blancos* de moverse libremente en el salón resulta del hecho de que siempre están “en su lugar”, en el lugar no marcado de la *blanquitud* (Ahmed, 2000). La negritud, por otro lado, es significada por medio de un marcado. Estoy marcada como diferente y como incompetente: diferente (“No sos de aquí”); incompetente (“Solo para estudiantes”), y por ende inmovilizada (“¿Estás realmente segura de que querés inscribirte en un doctorado?”).

Descolonizar el conocimiento

Por supuesto: escribir sobre el propio cuerpo y explorar los significantes del cuerpo puede ser visto como un acto de narcisismo o de esencialismo, escribe Felly Nkweto Simmonds (1997). Sin embargo, ella llega a la conclusión de que esta es una estrategia importante que utilizan las mujeres africanas y las mujeres de la diáspora africana para deconstruir su posición al interior de la academia. Los episodios comentados exploran no solo la relación problemática entre academia y negritud, sino también la relación entre nosotras y la teoría social que ofrecen nuestras experiencias encarnadas. Como explica Gayatri C. Spivak en su ensayo “*Marginality in the Teaching Machine*”,¹⁰ esas escrituras personales constituyen una “persistente crítica deconstructiva de la teoría” (Spivak, 1993: 3),

10 En castellano: “Marginalidad en la máquina de enseñar”. Se trata del tercer capítulo de *Outside in the Teaching Machine* (Londres: Routledge, 2009), volumen que hasta el momento no ha sido traducido al castellano. [N. del T].

un debate sobre la imposibilidad de escapar del cuerpo y sus construcciones racistas dentro de la “máquina de enseñar”. Porque una no es simplemente “un pez en el agua”. Este agua tiene peso:

Yo no puedo ser, como sugiere Bourdieu¹¹, un pez en el agua que “no siente el peso del agua”, y da por sentado el mundo a su alrededor. El mundo que habito como académica es un mundo *blanco* (...). Los discursos académicos sobre lo social han construido a la negritud como el “otro” inferior, de modo que incluso cuando es nombrada, la negritud contiene un problema de relacionalidad con la *blanquitud* (...). En este mundo *blanco*, soy un pez de agua dulce que nada en agua de mar. Siento el peso del agua... sobre mi cuerpo (Nkweto Simmonds, 1997: 226-7).

Yo también siento el peso de este agua. Durante el proceso de inscripción, a menudo consideré irme de Alemania o abandonar mi proyecto de tesis, como hicieron otras colegas negres en ese momento.¹² Esta situación paradójica describe la dinámica entre “raza” y espacio a la que me referí antes.

11 Nkweto Simmonds cita previamente a Bourdieu: “La realidad social existe, para decirlo de algún modo, dos veces: en las cosas y en las mentes, en los campos y en los *habitus*, fuera y dentro de los agentes. Y cuando un *habitus* encuentra el mundo social del cual es producto, es como un ‘pez en el agua’: no siente el peso del agua y da por sentado el mundo a su alrededor” (Bourdieu y Wacquant, 1992: 127, citado en Nkweto Simmonds, 1997). Cuando Bourdieu y Wacquant afirman que el encuentro entre un *habitus* y el mundo social del cual es producto es “como un pez en el agua”, olvidan, en cuanto hombres *blancos*, que la relación que les “Otres” racializadas tienen con este conocimiento está condicionada. Una, de hecho, no concuerda con el mundo social del cual es producto porque ese mundo es *blanco*.

12 Éramos un grupo de jóvenes intelectuales y escritores negres e inmigrantes. Yo fui la única que se quedó porque era la única que tenía pasaporte europeo. Tenía el privilegio de la ciudadanía portuguesa.

¿Tendría que irme del país para hacer trabajo académico? ¿O podría quedarme en el país, pero fuera de la academia? ¿Conseguiría quedarme dentro del país y de la academia? ¿Cuánto me costaría emocionalmente ser una de las pocas intelectuales negras en esta maquinaria *blanca*? Esas preguntas no dejaban de darme vueltas en la cabeza.

Pocos años después, seguía siendo la única académica negra en mi seminario, la única docente negra en mi departamento y una de las pocas en toda la institución. No puedo ignorar lo difícil que es escapar de nuestro cuerpo y de nuestras construcciones racistas dentro de la academia. Recuerdo que, cuando iba a la universidad, fui la única estudiante negra en el departamento de Psicología durante cinco años. Entre otras cosas, aprendí sobre la patología del *sujeto* negro y que el racismo no existe. Recuerdo que, en la escuela, les estudiantes *blanques* se sentaban al frente del salón, mientras que les estudiantes negres nos sentábamos al fondo. Les del fondo teníamos que escribir las mismas palabras que les del frente “porque todes somos iguales”, decía la maestra. Se nos pedía que leyéramos sobre “la época de los descubrimientos portugueses”, aun cuando no recordábamos haber sido descubiertos. Se nos pedía que escribiéramos sobre el gran legado de la colonización, aun cuando lo único que podíamos recordar era el saqueo y la humillación. Y se nos pedía que no preguntáramos sobre nuestros héroes africanos, porque eran terroristas y rebeldes. Qué mejor manera de colonizar que enseñarles a les colonizadas a hablar y escribir desde la perspectiva del colonizador. Pero sabiendo que los grupos oprimidos con frecuencia son colocados en la situación de ser escuchados solo “si presentan sus ideas en el lenguaje que le es familiar y cómodo al grupo dominante” (Collins, 2000: vii), no puedo huir de la pregunta final: ¿cómo puedo yo, una mujer negra, escribir al interior de este espacio? Patricia Hill Collins sostiene que la exigencia de que la oprimida enuncie un discurso cómodo a menudo cambia “el significado de

nuestro ideal y contribuye a elevar las ideas de los grupos dominantes” (2000: vii). Así, la comodidad es una forma de regular los discursos marginalizados.¹³ ¿A quién debería escribirle? ¿Y cómo debería escribir? ¿Debería escribir en contra o a favor de algo? A veces la escritura se vuelve miedo. Temo escribir, porque ni siquiera sé si las palabras que uso son mi salvación o mi deshonra. Parece que todo lo que me rodeaba era, y todavía es, colonialismo.

Teníamos médicos, profesores, estadistas... Sí, pero todos esos casos tenían algo fuera de lo ordinario. “Tenemos un profesor de historia senegalés. Es bastante brillante... Nuestro doctor es negro. Es muy cordial”. Siempre era el profesor negro, el doctor negro. Yo, que me sentía cada vez más frágil, temblaba ante el menor pretexto. Sabía, por ejemplo, que si el médico cometía un error sería su fin, y de todos los que vendrían tras él. ¿Qué podía esperarse, después de todo, de un médico negro? En tanto todo fuera bien, se lo celebraba hasta el cielo, pero ¡cuidado!, ¡nada de tonterías!, ¡de ningún modo! El médico negro nunca puede estar seguro de cuán cerca está de la desgracia (Fanon, 1967: 117).

En efecto, de la desgracia, porque una parece estar dentro de “las entrañas de la bestia”, dice Stuart Hall. Hall utiliza esta expresión para describir el lugar y el tiempo específicos

13 Un buen ejemplo de cómo el trabajo académico puede ser regulado aparece en *Outlaw Culture*, de bell hooks (1994). hooks explica cómo el gobierno canadiense se negó a permitir la publicación de *Black Looks: Race and Representation* (1992). Afirmaban que el libro era literatura de “odio” y que alentaba el odio racial. Después de masivas protestas, el gobierno finalmente permitió la publicación del libro, insinuando que había habido un malentendido, pero dejaron vivo el mensaje de que las autoridades vigilan y están listas para censurar los discursos de los oprimidos.

desde los que escribe como intelectual negro. Es su posición de enunciación. Nacido y criado en Jamaica, vivió toda su vida adulta “bajo la sombra de la diáspora negra” (Hall, 1990: 223), dentro de la *bestia*, una metáfora empleada para nombrar a Inglaterra. Estar dentro de la *bestia* indica de algún modo el lugar de peligro desde el que escribe y teoriza; el peligro que conlleva venir de los márgenes y hablar en el centro.

El margen y el centro

El margen y el centro de los que hablo aquí refieren a los términos *margen* y *centro* tal como los usa bell hooks. Estar en el margen, sostiene, es ser parte del todo, pero por fuera del cuerpo principal. hooks recuerda ser parte de una pequeña ciudad en Kentucky en la que las vías del tren eran recordatorios cotidianos de su marginalidad, recordatorios de que, en efecto, ella estaba fuera. Del otro lado de esas vías estaba el centro: locales a los que no podía entrar, restaurantes en los que no podía comer y gente a la que no podía mirar directamente a la cara. Era un mundo en el que podía trabajar como empleada doméstica, sirvienta o prostituta, pero no un mundo en el que podía vivir: siempre tenía que volver al margen. Había leyes para asegurar su regreso a la periferia, y castigos severos para quienes intentaran permanecer en el centro.

En este contexto de marginalización, sostiene hooks, las mujeres negras y los hombres negros desarrollan un modo particular de ver la realidad: tanto desde “fuera hacia adentro” como “desde dentro hacia fuera”. Ponemos nuestra atención tanto en el centro como en el margen porque nuestra supervivencia depende de esta conciencia. Desde el comienzo de la esclavitud nos hemos vuelto expertes en “leer psicoanalíticamente al Otro *blanco*” (hooks, 1995: 31) y en entender cómo la supremacía *blanca* es tan estructurada como

actuada. En otras palabras, somos expertes en blanquitud crítica y en poscolonialismo.

En este sentido, el margen no debería ser visto como un espacio periférico, un espacio de pérdida y privaciones, sino más bien como un espacio de resistencia y posibilidad. Es un “espacio de apertura radical” (hooks, 1989: 149) y creatividad, en el que aparecen nuevos discursos críticos. Es aquí que las fronteras opresivas que establecen la “raza”, el género, la sexualidad y el dominio de clase son cuestionadas, desafiadas y deconstruidas. En este espacio crítico, “podemos imaginar preguntas que no podríamos haber imaginado antes; podemos hacer preguntas que tal vez nunca hayan sido hechas” (Mirza, 1997: 4), preguntas que desafíen la autoridad colonial del centro y los discursos hegemónicos en su interior. En este sentido, el margen es un lugar que alimenta nuestra capacidad de resistir la opresión, de transformar y de imaginar nuevos mundos y nuevos discursos alternativos.

Hablar del margen como un espacio de creatividad puede, por supuesto, conllevar el peligro de romantizar la opresión. ¿Hasta qué punto no estamos idealizando las posiciones periféricas y, al hacerlo, socavando la violencia del centro? bell hooks sostiene que este no es un ejercicio romántico, sino el simple reconocimiento de que el margen es un lugar complejo que encarna más de un sitio. El margen es tanto lugar de represión como lugar de resistencia (hooks, 1990). Ambos están siempre presentes porque *allí donde hay opresión, hay también resistencia*. En otras palabras, la opresión forma las condiciones para la resistencia.

Nos invadiría un nihilismo profundo y una sensación de destrucción si solo consideráramos el margen como una marca de fracaso o mudez, y no como un lugar de posibilidades. Stuart Hall, por ejemplo, dice que cuando escribe, *escribe contra*. Escribir contra quiere decir hablar contra el silencio y la marginalidad creados por el racismo. Es una metáfora que ilustra la lucha de las personas colonizadas para alcanzar

la representación en regímenes dominados por los *blancos*. Una escribe *contra* en el sentido de que una se opone. bell hooks, sin embargo, sostiene que oponerse o estar “en contra” no es suficiente. Como escribí en la introducción, una tiene que crear nuevos roles por fuera del orden colonial. Esto es lo que Malcolm X llamó “descolonización de nuestras mentes e imaginaciones”: aprender a pensar y ver todo con “nuevos ojos”, para entrar a la lucha como sujetas y no como objetas (citado en hooks, 1994: 7). Este proceso de inventarse a una misma, sostiene bell hooks, surge cuando una llega a entender cómo:

funcionan las estructuras de dominación en nuestras propias vidas, cuando una desarrolla un pensamiento crítico y una conciencia crítica, cuando una inventa nuevos hábitos de ser alternativos y resiste desde ese espacio marginal de diferencia definido interiormente (hooks, 1990: 15).

Es la comprensión y el estudio de nuestra propia marginalidad lo que crea la posibilidad de devenir una nueva sujeta.

Decir lo indecible

Definir el racismo

El racismo tácito

El racismo es una realidad violenta. Ha sido central para la política europea durante siglos, empezando por los proyectos europeos de la esclavitud y la colonización, y continuando con la actual “Fortaleza Europa”. Sin embargo, a menudo se lo ve como un fenómeno periférico, marginal a los patrones esenciales de las vidas sociales y políticas, “situado en la superficie de otras cosas” (Gilroy, 1991: 52), como una “capa de pintura” que puede ser fácilmente removida. Esta imagen de la “capa de pintura” ilustra la fantasía prevalente de que el racismo es “algo” que se apoya sobre las estructuras de las relaciones sociales, pero no un determinante de esas relaciones. Tendenciosamente, el racismo es visto simplemente como una “cosa” externa, una “cosa” del pasado, algo situado en los márgenes antes que en el centro de la política europea.

Durante muchos años, el racismo no fue visto ni pensado como un problema teórico o práctico significativo para los discursos académicos, lo que llevó a un muy serio déficit teórico (Weiss, 1998). Por un lado, este déficit enfatiza la poca importancia que se le ha dado al fenómeno del racismo; por el otro, pone de manifiesto la típica desconsideración hacia quienes experimentan el racismo.

La mayoría de los estudios sobre el racismo han empleado lo que Philomena Essed llama una “perspectiva macro”

(1991). O bien se ocupan de las estructuras sociales y políticas del racismo, o bien se ocupan tendenciosamente del agresor, como sucede con la mayor parte de la investigación sobre el racismo que se hace en Alemania. Los agresores racistas y los miembros de los partidos de extrema derecha, escribe Paul Mecheril (1998), deben estar más que satisfechos con la atención extrema que les han prestado tanto los medios como la academia. Se han escrito pilas de libros y se han desarrollado numerosos entrenamientos psicológicos, así como talleres, discusiones y seminarios, todo para comprender a los agresores. Las víctimas reales del racismo, no obstante, han sido rápidamente olvidadas. Esta desconsideración, o más bien omisión, refleja la poca importancia de las personas negras como sujetas políticas, sociales e individuales en la política europea.

La realidad vivida del racismo, los encuentros subjetivos, las experiencias, las luchas, el saber, la comprensión y los sentimientos de las personas negras con respecto al racismo, así como las heridas psíquicas que el racismo nos provoca, han sido mayormente desatendidas (Essed, 1990, 1991). Todo esto alcanza visibilidad en las esferas públicas y académicas solo cuando la normalidad de la cultura nacional *blanca* es de pronto perturbada, cuando nuestras experiencias del racismo ponen en peligro la comodidad de la sociedad *blanca*. En ese momento, nosotras y nuestra realidad con el racismo empezamos a ser visibles; pasamos a ser algo de lo que se empieza a hablar, e incluso a escribir, pero no porque podamos estar en peligro o en riesgo, o porque necesitemos custodia, sino más bien porque esa realidad incómoda perturba la inmunidad común *blanca*.

En la mayor parte de los estudios pasamos a ser visibles no gracias a nuestra autopercepción y autodeterminación, sino más bien gracias a la percepción y el interés político de la cultura nacional *blanca* dominante, en tanto la mayor parte de los estudios y de los debates públicos sobre el

racismo tienen “un punto de vista blanco” (Essed, 1991: 7). Somos, para decirlo de algún modo, fijades y medidas desde afuera por intereses específicos que satisfacen los criterios políticos del *sujeto blanco*, tal como se ha discutido en los primeros dos capítulos. Paul Mecheril (1997) ilustra este proceso de alienación con humor, escribiendo que, mientras lee la revista *Spiegel*,¹⁴ tiene altas chances de aprender sobre sí mismo. La revista le informa que los inmigrantes y otras clases de extranjeros¹⁵ son un grupo marginal en Alemania, que opera como una bomba de tiempo colectiva para la nación. Esta terminología refleja el punto de vista y los intereses políticos del grupo dominante hacia quienes son llamados “otros alemanes” –*die andere deutsche*–, pero no el de ese “otros alemanes” mismos. La metáfora de la bomba de tiempo denota qué tipo de catástrofe emergente parecen representar los inmigrantes para la nación. Es esta calamidad inmediata y la tragedia que cada inmigrante o *andere deutsche* encarna imaginariamente lo que nos coloca en el centro mismo de la revista, en la portada, con foto incluida. Nos volvemos visibles por medio de la mirada y el vocabulario del *sujeto blanco* que nos describe: no son nuestras palabras, ni nuestras voces subjetivas lo que aparece impreso en las páginas de la revista, sino más bien lo que representamos fantasmáticamente para la nación *blanca* y sus *verdaderos* ciudadanos.

En oposición a ese punto de vista, me ocupo en este libro de las experiencias subjetivas que las mujeres negras han tenido con el racismo.

14 Revista semanal alemana que trata de asuntos políticos y sociales actuales. El título en castellano sería *El espejo*.

15 Los ciudadanos alemanes que tienen una ascendencia no alemana son usualmente clasificados como “extranjeros”: *Ausländer*.

Devenir sujetas hablantes

Para acercarse a la realidad vivida del racismo, en este contexto de desconsideración y objetificación, se requiere un cambio de perspectiva, un cambio en la llamada *perspectiva del sujeto* (Mecheril, 1997: 37). En tal estudio, el foco no debería estar en la construcción de las sujetas como individuos, sino en los modos en que a las individuos les es posible actuar como sujetas en sus realidades sociales, y, puesto que este estudio se ocupa exclusivamente de los testimonios de mujeres negras, en el modo en que a las mujeres negras les es posible alcanzar el estatuto de sujetas en un contexto de racismo generizado.

De acuerdo con Paul Mecheril (2000), la idea de un *sujeto*, o al menos el concepto idealizado de lo que es un *sujeto*, encarna tres niveles diferentes: lo *político*, lo *social* y lo *individual*. Estos tres niveles componen las esferas de la subjetividad. Idealmente, las personas alcanzan el estatuto completo de sujetas cuando, en su contexto social, se las reconoce en los tres niveles, y cuando se identifican y se consideran reconocidas como tales.

El término *sujeto*, entonces, especifica la relación que un individuo tiene con su sociedad. No es un concepto sustancial, sino relacional. Tener el estatuto de *sujeto* significa que, por un lado, les individuos pueden encontrarse y presentarse en esferas de intersubjetividad y en realidades sociales diferentes, y, por el otro, participar en su sociedad. Pueden determinar los tópicos y proclamar los temas y las agendas de la sociedad en la que viven. En otras palabras, pueden ver que sus propios intereses individuales y colectivos son oficialmente reconocidos, validados y representados en la sociedad: el estatuto absoluto de un *sujeto*. El racismo, sin embargo, viola cada una de estas esferas, en tanto las personas negras y las personas de color no ven sus intereses políticos, sociales e individuales como parte de la agenda

común. Entonces, ¿cómo afecta el racismo el estatuto de nuestra subjetividad?

Definir el racismo

En el racismo están presentes, simultáneamente, tres rasgos. Primero, *la construcción de la diferencia*: se nos ve como “diferentes” debido a nuestra pertenencia racial y/o religiosa. Aquí tenemos que preguntarnos: ¿Quién es “diferente” de quién? ¿El *sujeto negro* es “diferente” del *sujeto blanco* o, al revés, el *blanco* es “diferente” del negro? Nos volvemos “diferentes” solo porque “diferimos” de un grupo que tiene el poder de definirse como la norma; la norma *blanca*. Totes aquellos que no son *blanques* son construides como “diferentes”, y la blanquitud construida como punto de referencia del que todes les “Otres” raciales “difieren”. En este sentido, una no es “diferente”, una se vuelve “diferente” por medio del proceso de discriminación.

Segundo, estas diferencias construidas están *inseparablemente conectadas con valores jerárquicos*. No solo se ve a la individua como “diferente”, sino que además esta diferencia se articula por medio del estigma, la deshonra y la inferioridad. Tales valores jerárquicos implican un proceso de naturalización, en tanto son aplicados a todes les miembros de un grupo, que pasan a ser vistes como “problemátiques”, “difíciles”, “peligrosos”, “perezosos”, “exótiqes”, “colorides” e “inusuales”. Estos últimos dos procesos –la construcción de la diferencia y su asociación con una jerarquía– dan forma a lo que llamamos *prejuicio*.

Finalmente, ambos procesos van acompañados del *poder*: poder histórico, político, social y económico. Es la combinación de prejuicio y poder lo que da forma al racismo. Y en este sentido, *el racismo es supremacía blanca*. Otros grupos raciales no pueden ser racistas ni interpretar el racismo dado

que no poseen este poder. Los conflictos entre ellos, o entre ellos y el grupo *blanco* dominante, tienen que organizarse bajo otras definiciones, como la de prejuicio. El racismo, en cambio, incluye la dimensión del poder y se pone de manifiesto por medio de diferencias globales en la participación en, y el acceso a, recursos valorados como la representación política, las políticas públicas, los medios, el empleo, la educación, la vivienda, la salud, etc. ¿Quiénes pueden ver sus intereses políticos representados en las agendas nacionales? ¿Quiénes pueden ver sus realidades retratadas en los medios? ¿Quiénes pueden ver sus historias incluidas en los programas educativos? ¿Quiénes son dueños de qué? ¿Quiénes viven dónde? ¿Quiénes tienen protección y quiénes no?

Los discursos oficiales y académicos en Alemania han evitado usar el término *racismo* y emplean, en su lugar, términos como *Fremdfeindlichkeit* (animosidad contra los extraños) o *Ausländerfeindlichkeit* (animosidad contra los extranjeros). Estos términos, sin embargo, son insatisfactorios porque no explican que el problema central del racismo no es la existencia de la diversidad y de personas diferentes, sino la desigualdad entre ellas. No estamos ante una cuestión de nacionalidad (ciudadanes o no ciudadanes),¹⁶ ni de sentimientos (animosidad o empatía), sino de poder.

Racismo estructural

Esto se pone de manifiesto a nivel estructural en tanto las personas negras y las personas de color están excluidas de

16 El término “*Ausländerfeindlichkeit*” construye a algunos ciudadanos como “*Ausländer*”, y, a su vez, como un grupo unificado que experimenta el racismo. Es de sentido común, sin embargo, que un francés *blanco* o un británico *blanco* no tienen la misma experiencia del racismo que una angoleña o una británica negra. Por otro lado, los ciudadanos afro-alemanes o turco-alemanes experimentan el racismo, pero no son “*Ausländer*”.

la mayor parte de las estructuras sociales y políticas. Las estructuras oficiales operan de un modo que privilegia en forma manifiesta a los *sujetos blancos*, poniendo a los miembros de otros grupos racializados en una situación de desventaja visible, por fuera de las estructuras dominantes. Esto es lo que se denomina *racismo estructural*.

Racismo institucional

Tal como indica el término “institución”, el racismo institucional enfatiza que el racismo es no solo un fenómeno ideológico, sino también un fenómeno institucionalizado. Refiere a un patrón de tratamiento desigual en operaciones cotidianas como los sistemas educativos, las agendas educativas, los mercados laborales, la justicia criminal, los servicios, etc. El racismo institucional opera en un modo que pone a los *sujetos blancos* en clara ventaja con respecto a otros grupos racializados.

Racismo cotidiano

El concepto de racismo cotidiano refiere a todo vocabulario, discursos, imágenes, gestos, acciones y miradas que colocan a la sujeta negra y a las personas de color no solo en el lugar del “Otre” –la diferencia contra la que se mide el *sujeto blanco*–, sino también como Otredad; esto es, la personificación de los aspectos que la sociedad *blanca* ha reprimido.

Cada vez que se me coloca en el lugar de la “Otra” –ya sea la “Otra” no bienvenida, la “Otra” intrusiva, la “Otra” peligrosa, la “Otra” violenta, la “Otra” excitante, la “Otra” sucia, la “Otra” emocionante, la “Otra” salvaje, la “Otra” natural, la “Otra” deseable o la “Otra” exótica–, inevitablemente estoy experimentando el racismo, porque se me fuerza a

ser la encarnación de aquello con lo que el *sujeto blanco* no quiere estar en contacto. Paso a ser la “Otra” de la blanquitud, no el yo, y, por lo tanto, se me niega el derecho a existir como igual.

En el racismo cotidiano, una es utilizada como pantalla en la que se proyecta lo que la sociedad *blanca* ha vuelto tabú. Una se vuelve un depósito para los miedos y las fantasías *blancas* que provienen de los mundos de la agresión o la sexualidad. Es por eso que en el racismo una puede ser percibida un minuto como “intimidante” y al siguiente como “deseable”, y viceversa: “fascinantemente atractiva”, al principio, y luego “hostil” y “dura”. En términos freudianos, esos dos aspectos, “agresión” y “sexualidad”, categorizan la organización psicológica de un *individuo*. En la sociedad *blanca*, sin embargo, estos dos aspectos han sido tremendamente reprimidos y re proyectados sobre los otros raciales. Estos procesos de represión y proyección le permiten al *sujeto blanco* escapar de la historicidad de la opresión y construirse como “civilizado” y “decente”, mientras que les “Otros” raciales pasan a ser “poco civilizades” (agresivos) y “salvajes” (sexuales). Una es percibida como una cosa o la otra, de acuerdo con las siguientes formas:

Infantilización: la sujeta negra deviene la personificación de lo dependiente –el niño, la niña, le hije o le sirviente asexual– que no puede sobrevivir sin el amo.

Primitivización: la sujeta negra deviene la personificación de lo no civilizado –lo salvaje, lo atrasado, lo bajo o lo natural–, de lo que está más cerca de la naturaleza.

Descivilización: la sujeta negra deviene la personificación de lo Otro violento y amenazante –lo criminal, lo sospechoso, lo peligroso–, de lo que está fuera de la ley.

Animalización: la sujeta negra deviene la personificación de lo animal –lo salvaje, lo simiesco, la figura del mono, de “King Kong”–, de otra forma de la humanidad.

Erotización: la sujeta negra deviene la personificación de lo sexualizado, con un apetito sexual violento: la prostituta, el cafishio, el violador, lo erótico y lo exótico.

El vocabulario, por caso, me coloca en el lugar de lo “Otro” cuando en las noticias escucho hablar de “inmigrantes ilegales”. Los discursos me colocan en el lugar de lo “Otro” cuando se me dice que no puedo ser de aquí porque soy negra. Las imágenes me colocan en el lugar de lo “Otro” cuando camino por la calle y me veo rodeada de publicidades con rostros negros y palabras contundentes como “Ayuda”. Los gestos me colocan en el lugar de lo “Otro” cuando, en la panadería, la mujer *blanca* junto a mí intenta que la atiendan antes que a mí. Las acciones me colocan en el lugar de lo “Otro” cuando soy monitoreada por la policía apenas llego a la estación central. Las miradas me colocan en el lugar de lo “Otro” cuando la gente me mira. Cada vez que me colocan así en el lugar de lo “Otro”, experimento el racismo, porque no soy la “Otra”, soy yo.

El término “cotidiano” refiere al hecho de que estas experiencias no son puntuales. El racismo cotidiano no es un “asalto único” o un “acontecimiento aislado”, sino una “constelación de experiencias de vida”, una “exposición constante al peligro”, un “patrón continuo de abuso” que se repite incesantemente a lo largo de la propia biografía... en el autobús, en el supermercado, en una fiesta, en una comida, en la familia.

Decidirse por la investigación orientada al *sujeto*

Al interior del racismo, entonces, devenimos sujetas incompletas. Las sujetas incompletas no son iguales a los *sujetos*

completos. Estos últimos “tienen el poder (...) de poner en práctica su propia idea de superioridad y su sensación de ser más merecedores de ciertos derechos y privilegios” (Essed, 1990: 10). El racismo funciona, por lo tanto, para justificar y legitimar la exclusión de les “Otres” raciales de ciertos derechos. Quienes hablan en este libro son “sujetas incompletas” en el sentido de que no se les reconoce ciertas esferas de subjetividad: política, social e individual. Esta comprensión idealizada del “sujeto” es abordada en este estudio a nivel empírico y teórico. Este trabajo es un espacio en el que se puede actuar la subjetividad, en el que se reconoce a las mujeres negras en particular, y a las personas negras en general, como sujetas de esta sociedad, en todos los sentidos de la palabra.

Metodológicamente, este estudio procura entender, reconstruir y recuperar las experiencias de las mujeres negras con el racismo en una sociedad *blanca* y patriarcal, tomando en cuenta las construcciones de género y el impacto del género sobre las formas y las experiencias del racismo. Con ese propósito, y considerando las preocupaciones políticas y epistemológicas mencionadas, defiende la necesidad de guiar mi estudio como una *investigación orientada al sujeto*¹⁷ (Mecheril, 1997, 2000), y de usar entrevistas narrativas biográficas con mujeres negras que recuerdan sus biografías al interior del racismo y por medio de relatos de experiencias de vida reales en Alemania.

La *investigación orientada al sujeto*, como sostiene Paul Mecheril en su trabajo pionero sobre el racismo cotidiano (1997: 33), examina las experiencias, autopercepciones y negociaciones identitarias descritas por las sujetas y desde la perspectiva de las sujetas. Una tiene el derecho a ser sujeta —una sujeta política, social e individual— antes que la encarnación de la Otredad, prisionera en el reino de la objetuali-

17 Traducción del término original alemán *Subjektorientierte Untersuchung* (Mecheril, 1997, 2000).

dad. Esto es concebible solo cuando una tiene la posibilidad de darle voz a la propia realidad y a las propias experiencias a partir de la propia autopercepción y autodefinición, cuando una puede (re)definir y recuperar la propia historia y la propia realidad. Si las mujeres negras y otros grupos de personas marginalizadas tienen el derecho capital, en todos los sentidos del término, de ser reconocidas como sujetas, entonces este derecho también debería reconocerse en los procesos de investigación y en los discursos académicos. Este método de hacer foco en el sujeto no es una forma privilegiada de investigación, sino un concepto necesario.

Todas las formas de desconsideración –política, social e individual– tienen una importancia altísima para las vidas de las personas negras en las sociedades dominadas por los *blancos* porque vuelven real nuestra realidad. Por otro lado, son reproducidas en los discursos académicos por medio de epistemologías y métodos que sitúan las voces de los grupos marginalizados como secundarias, privándonos del derecho a la autorrepresentación. Esto, por supuesto, refuerza la importancia de hacer investigación *centrada en el sujeto*, lo que se denomina *study up* (Lofland y Lofland, 1984; citado en Essed, 1991).

En un “*study up*”, los investigadores estudian miembros de su propio grupo social, o personas de estatuto similar, como un modo de rectificar la constante reproducción del *statu quo* en la producción de conocimiento (Essed, 1991; Mama, 1995). La investigación entre iguales ha sido fuertemente alentada por las feministas, en tanto representa las condiciones ideales para establecer relaciones no jerárquicas entre los investigadores y los informantes: experiencias compartidas, igualdad social y compromiso con la problemática. Por ejemplo, se ha demostrado una y otra vez que los informantes negres muestran reticencias a la hora de discutir sus experiencias del racismo con un entrevistador *blanco* (Essed, 1991). El concepto de investigación “*study up*” complementa el concepto de investigación “orientada al *sujeto*” descripta

con anterioridad, en tanto ambos abordajes rechazan la separación con respecto a los “objetos de la investigación”. Mi posición como investigadora no es la de una sujeta imparcial observando sus “objetos de investigación”, sino la de una “subjetividad consciente” (Essed, 1991: 67). Esto no significa que voy a aceptar acríticamente todas las declaraciones de las entrevistadas, sino que respeto plenamente sus relatos sobre el racismo y muestro un genuino interés en los acontecimientos ordinarios de la vida cotidiana. Esta actitud de “subjetividad consciente”, explica Philomena Essed, permite pedirles a las entrevistadas que “maticen declaraciones específicas y entren en detalle sin inducir reacciones defensivas de su parte” (Essed, 1991: 67). Por eso no estoy de acuerdo con el tradicional punto de vista de acuerdo con el cual la separación emocional, social y política es siempre mejor condición para hacer investigación que un involucramiento cercano, justamente porque la cercanía proporciona una base muy rica, valiosa para la investigación orientada al *sujeto*.

Mi elección de mujeres negras de una edad y un origen de clase similar al mío me permite generar conocimiento a partir de relaciones de poder más igualitarias entre investigadora e investigadas.

Las entrevistadas

Fueron entrevistados dos grupos similares de mujeres: 3 mujeres afro-alemanas y 3 de ascendencia africana viviendo en Alemania, una ghanesa, una afro-brasileña y una afro-americana. No hice la selección basándome en la nacionalidad, sino en el hecho de que las tres mujeres, como yo, eran negras; eran mujeres africanas o de la diáspora africana viviendo en Alemania.

Para encontrar a las entrevistadas redacté un breve anuncio en alemán, inglés y portugués (mi lengua materna)

que describía mi proyecto de investigación. Utilicé tres criterios: (1) envié el anuncio a varias organizaciones, grupos de estudio, instituciones culturales, etc. africanas o afrodiáspóricas; (2) utilicé referencias de mis contactos personales y (3) referencias de mis contactos profesionales. Las entrevistadas tenían que tener entre 25 y 45 años. Así, se podía obtener diversidad de distintas maneras.

Después de hacer las entrevistas, decidí analizar solo dos de ellas: las entrevistas con Alicia, una mujer afro-alemana (33), y Kathleen, una mujer afro-americana (27) viviendo en Alemania, por el simple hecho de que ambas ofrecían información muy rica y variada sobre la realidad vivida del racismo. Aun cuando las otras cuatro mujeres proporcionaron información importante sobre el racismo cotidiano, sus relatos no eran tan ricos y diversos como los de Alicia y Kathleen. Para evitar las repeticiones en el material, decidí trabajar intensamente con dos de las seis entrevistas, dado que revelaban información muy vasta sobre el racismo cotidiano.

Mientras que las otras cuatro entrevistadas ofrecían material esporádico, Alicia y Kathleen proporcionaron material continuo sobre el racismo cotidiano, haciendo posible utilizar las entrevistas enteras. Sus entrevistas cubrían los temas que trataban las otras entrevistadas y también temas adicionales. Por otro lado, dado que Kathleen estaba en ese momento involucrada activamente en un proyecto sobre formas creativas de lidiar con el aislamiento negro en un contexto *blanco*, se presentaba también como una experta y contribuyó inmensamente al análisis del racismo cotidiano.

Las entrevistas

Para la investigación empírica, utilicé entrevistas *no dirigidas* basadas en *relatos biográficos*. El abordaje de la *narrativa biográfica* permite no solo aprender sobre las experiencias

actuales de las entrevistadas con el racismo, sino que además les permite a las entrevistadas crear una *Gestalt* sobre la realidad del racismo en sus vidas. Esto permite a su vez la reconstrucción de la experiencia negra en el racismo.

Es extremadamente importante tener esta perspectiva biográfica cuando se trabaja con el fenómeno del racismo, porque la experiencia del racismo no es un acto momentáneo o puntual, sino una experiencia continua a lo largo de la propia biografía, una experiencia que involucra una memoria histórica de la opresión racial, la esclavitud y la colonización.

La entrevista *no dirigida* le permite a la entrevistadora alentar a la entrevistada a hablar sobre un tópico dado con un mínimo de interrogación directa o dirección. En este sentido, las entrevistadas tienen la oportunidad de hablar libremente sobre sus experiencias del racismo y de hacer asociaciones libres entre esas experiencias y otras cuestiones que ellas definen como relevantes para sus experiencias con el racismo (Essed, 1991). Por ejemplo, durante las entrevistas, dos de las mujeres hablaron del suicidio de sus madres y los relacionaron con el racismo, mientras que una tercera habló del suicidio de una amiga. A través de la asociación libre, llegamos a entender que el suicidio estaba, desde la perspectiva de estas entrevistadas, conectado con la experiencia del racismo; que era un resultado de la invisibilidad y la exclusión que habían sufrido su amiga y sus madres. El hecho de que el suicidio esté tan presente en estas biografías de la diáspora africana también da lugar a una nueva perspectiva sobre lo que significa experimentar el racismo.

Así, la entrevista narrativa biográfica no dirigida permite que las entrevistadas definan su realidad y su experiencia subjetivas del racismo en sus vidas. Esto no significa que yo como investigadora no tenga control alguno sobre la estructura general de la entrevista, sino que empleo un esquema de entrevista global mínimo. El cronograma de las entrevistas

tas se basó en los nudos de información principales que quería estudiar.¹⁸

- (i) Percepciones de la identidad racial y el racismo en la infancia
- (ii) Percepciones generales del racismo y de las cuestiones raciales en la familia
- (iii) Experiencias personales y vicarias del racismo en la vida cotidiana
- (iv) Percepciones del yo en relación con otras personas negras
- (v) Percepciones de la blanquitud en el imaginario negro
- (vi) Percepciones de la belleza femenina negra y de cuestiones relacionadas con el pelo
- (vii) Percepciones de la feminidad negra
- (viii) La sexualización de las mujeres negras

Las entrevistas duraron entre tres y tres horas y media. Es probable que se puedan obtener más datos en entrevistas más largas, pero no habría sido realista procesar tanta información en un solo proyecto. Además, y como mencioné antes, una larga serie de entrevistas no produciría una reconstrucción completa de la realidad del racismo cotidiano en la vida de una mujer negra individual en esta sociedad. Otra ventaja de realizar solo una entrevista por entrevistada fue que pude trabajar con relatos espontáneos y evitar las usuales variaciones y repeticiones en las historias.

Las entrevistas fueron realizadas en inglés, alemán y portugués, de acuerdo con la preferencia de las entrevistadas. Para mí, era importante que la entrevistada tuviera la posibilidad de hablar en la lengua en la que se sentía más cómoda, para que no tuviera que articular experiencias tan personales en una lengua que le produjera molestias. La mayor parte de las entrevistas tuvieron lugar en mi casa.

¹⁸ En este estudio, las interpretaciones del racismo se reconstruyen por medio del análisis de relatos recolectados en entrevistas no dirigidas.

Análisis

No hay modelo normativo que describa los pasos ideales para analizar información sobre el racismo cotidiano (Essed, 1991). Por lo tanto, no seleccioné extractos de acuerdo con una técnica de selección predefinida. En cambio, elegí transcribir cada entrevista y posteriormente seleccionar episodios basados en los tópicos centrales de la experiencia del racismo cotidiano tal como la relataban las entrevistadas en sus biografías. Es una forma de análisis que denominé *análisis episódico*.

El racismo cotidiano ocurre en un contexto particular, tiene objetivos particulares e involucra a actores o condiciones sociales particulares. Un análisis episódico describe los diferentes contextos en los que el racismo es actuado, creando una secuencia de escenas de racismo cotidiano. La composición de distintos episodios pone de manifiesto no solo la complejidad de la experiencia del racismo –sus diversos escenarios, actores y temas–, sino también su presencia ininterrumpida en la propia vida. Esta forma de análisis episódico también me permite escribir siguiendo un estilo nuevo, similar al de los relatos cortos, que, como ya mencioné, transgrede la escritura académica tradicional.

Dividí las entrevistas en episodios y, para cada episodio seleccionado, utilicé un título que revelaba el contexto y el contenido del racismo. Todos los títulos son citas tomadas de los relatos de las entrevistadas, a veces acompañadas de un subtítulo que ayuda a identificar el problema teórico. Por ejemplo, en “(...) *quieren escuchar una historia exótica*” –*voyeurismo y Otridad*–, la cita refiere a que a la entrevistada a menudo le piden que cuente una historia que la coloque fuera de la nación alemana, como “Otra” agradable y exótica, mientras que el subtítulo indica cuáles son los temas teóricos. En este sentido, los títulos revelan tanto lo que las entrevistadas definen como racismo cotidiano como su contenido teórico.

Siguiendo la tradición de los textos de Fanon y otros intelectuales negres como bell hooks, opté por una interpretación fenomenológica antes que por una abstracta. En este trabajo, por ejemplo, no me preocupa tanto abstraer qué son el voyeurismo o el deseo, sino describir el fenómeno en sí: ¿Cómo se actúa el deseo en la escena? ¿Y cómo es el deseo experimentado por el sujeto que habla? ¿Cuál parece ser la función del deseo en el terreno del racismo cotidiano? Como observadora atenta, describo el fenómeno en detalle, pero no lo abstraigo. La abstracción es, por supuesto, una dimensión muy importante de la producción de conocimiento. En este trabajo, sin embargo, abstraer las experiencias subjetivas del racismo cotidiano podría ser problemático en la medida en que significaría imponer una cierta terminología sobre la experiencia, y la objetividad sobre la subjetividad. Abstraer los relatos subjetivos de las mujeres negras puede convertirse fácilmente en una forma de silenciamiento de sus voces con el fin de objetificarlas bajo terminologías universales. Esto no produciría subjetividad y reproduciría, en cambio, una forma dominante de producción de conocimiento. Por esta razón, opté conscientemente por analizar las entrevistas a nivel fenomenológico.

No veo esto como un déficit, sino como una forma de interpretación que le deja lugar a nuevos lenguajes y nuevos discursos, y que está interesada en la producción de subjetividad antes que en la producción de un saber universal. “No soy una potencialidad de algo”, escribe Fanon. “Soy plenamente lo que soy. No tengo que buscar lo universal” (1967: 135). Mientras que, tradicionalmente, el *sujeto blanco* escribiría: “Soy la potencialidad de algo. No soy plenamente lo que soy. Tengo que buscar lo universal”. He estado en todas partes y lo he tocado todo. En oposición a la escritura académica dominante, Fanon no se ve a sí mismo como encarnación de lo absoluto, de lo poderoso. En cuanto hombre negro, no está buscando lo universal; simplemente describe lo que ve. En sus textos nos invita a su universo, no a lo universal, y esta

subjetividad es una dimensión importante de los discursos marginales y una forma creativa de descolonizar el conocimiento. Cuando opto por una interpretación fenomenológica, considero que estoy transformando configuraciones de conocimiento y de poder.

Los capítulos dedicados a las entrevistas consisten en un análisis interpretativo basado en la teoría psicoanalítica y en la teoría poscolonial. Creo así un diálogo entre la teoría psicoanalítica de Fanon y el poscolonialismo. Más específicamente, este estudio adopta la teoría psicoanalítica de Fanon sobre el colonialismo y el racismo, ofreciendo un marco sistemático para el análisis de los traumas cotidianos y de los costos psíquicos de la desigualdad racial a nivel de la subjetividad. Además, la teoría psicoanalítica de Fanon está profundamente interesada en la diferencia racial y sexual al interior de un esquema colonial, lo que proporciona percepciones importantes para el análisis de datos. Por distintas razones, la teoría poscolonial ofrece el marco apropiado para el análisis de la política “racial” y de género, la política colonial y las estrategias políticas de descolonización. Ambos abordajes se vuelven complementarios para la comprensión de las experiencias individuales y colectivas de las mujeres negras en el racismo.

Sostengo que vale la pena estudiar experiencias individuales y relatos subjetivos del racismo cotidiano para entender la memoria colectiva e histórica. Como enfatiza Philomena Essed, analizar las experiencias de racismo cotidiano es establecer vínculos sistemáticos entre las interpretaciones de las experiencias subjetivas y la organización de las categorías respecto del racismo. Esto significa que “las características de las entrevistas son vistas como indicaciones (preliminares) de la definición y de las explicaciones atributivas del racismo cotidiano” (Essed, 1991: 69).

Mi decisión sobre qué datos eran relevantes para experiencias o acontecimientos específicos se basó tanto en la

definición de las entrevistadas como en una comparación de las características del acontecimiento con otros casos relevantes. Esto sirvió para aumentar la probabilidad de que un determinado acontecimiento constituyera un ejemplo de racismo cotidiano. Los juicios sobre experiencias o acontecimientos específicos se basaron usualmente en dos tipos de procedimientos heurísticos: partir de teorías o expectativas previas sobre el racismo y las cuestiones raciales; y comparar las características de un acontecimiento con otros casos relevantes para evaluar la probabilidad de que un acontecimiento específico sea un ejemplo de racismo.

El propósito del análisis fue identificar, en los materiales de las entrevistas, la siguiente información:

- (i) Políticas espaciales
- (ii) Políticas del pelo
- (iii) Políticas sexuales
- (iv) Políticas de la piel
- (v) Cicatrices psicológicas causadas por el racismo cotidiano
- (vi) Estrategias psicológicas para sanar o superar el racismo cotidiano
- (vii) Estrategias de resistencia

Racismo generizado

“¿Te gustaría limpiar nuestra casa?”

Conectar “raza” y género

“¿Te gustaría limpiar nuestra casa?”

Cuando tenía doce o trece años, fui a ver al médico porque tenía gripe. Después de la consulta, cuando estaba por irme, de pronto me pidió que volviera. Me había estado mirando, me dijo, y se le había ocurrido algo. Él, su mujer y sus hijes, que tenían alrededor de 18 y 21 años, iban a irse de vacaciones. Habían alquilado una casa en el sur de Portugal, en algún lugar del Algarve, y se le había ocurrido que yo podía ir con ellos. Su idea era que yo cocinara sus comidas, limpiara la casa y eventualmente lavara la ropa. Me dijo: “No es mucho, algunos shorts, a veces una camiseta, y, por supuesto, ¡nuestra ropa interior!”. Entre una cosa y la otra, me explicó, tendría tiempo libre para mí. Podría ir a la playa y “hacer lo que quisiera”, insistió. Tenía máscaras africanas decorando el otro lado de su oficina. Debo haberlas mirado. “¡Son de Guinea Bissau!”, me dijo. “Trabajé allí un tiempo... como médico”. Lo miré en silencio. En verdad no recuerdo si conseguí decir algo. No creo haberlo conseguido. Pero sí recuerdo haber dejado el consultorio en un estado de mareo, y haber vomitado unas cuadras después, antes de llegar a casa. *Me enfrentaba a algo no razonado.*

En esta escena, la joven no es vista como una niña, sino como una sirvienta. El hombre transformó nuestra relación doctor/paciente en una relación amo/esclava: de paciente pasé a ser sirvienta negra, del mismo modo que él pasó de ser médico a ser un amo simbólico *blanco*, una construcción doble, por fuera y por dentro. En estas construcciones binarias, la dimensión del poder entre las oposiciones está dos veces invertida. No es solo una cuestión de “paciente negra, doctor *blanco*” o “paciente mujer, doctor varón”, sino de “paciente mujer negra, doctor varón *blanco*”, en la que una posición tiene el doble de poder que la otra y “multiplica las estructuras de la Otredad, complicando su política” (Hall, 1992: 256). Pareciera que estamos atrapados en un dilema teórico: ¿esto es racismo o sexismo?

Una podría situar el problema de la subestimación en el contexto del género, dado que se me pide a mí –una niña– que pase a ser la trabajadora doméstica de un varón adulto, después de una consulta médica. Esta escena, sin embargo, tiene lugar en el terreno de la diferencia racial y genérica, porque el doctor no solo es varón, es un varón *blanco*, y yo no soy solo una niña, soy una niña negra.

Este encuentro pone de manifiesto que la “raza” y el género son inseparables. La “raza” no puede separarse del género ni el género de la “raza”. La experiencia involucra los dos porque las construcciones racistas se basan en roles de género y viceversa, y porque el género tiene un impacto en la construcción de la “raza” y la experiencia del racismo. Los mitos de la mujer negra desechable, el hombre negro infantilizado, la mujer musulmana oprimida, el hombre musulmán agresivo, así como el mito de la mujer *blanca* emancipada y el hombre *blanco* progresista, son ejemplos de cómo interactúan las construcciones de género y “raza”.

En términos analíticos, es difícil determinar en detalle el impacto específico de la “raza” o el género porque siempre están entrelazados. Pero ¿qué pasaría si cambiáramos la

“raza” y el género de los personajes? ¿Qué sucedería si esta escena hubiera involucrado a un hombre *blanco* y a una niña *blanca*? ¿El hombre le habría pedido que sirviera a su familia? ¿Habría visto a la niña *blanca* como su sirvienta? ¿O la habría visto como a una niña?

Y si ponemos el acento en el género, entonces, ¿cómo es que la esposa, una mujer como yo, puedo “tenerme” como sirvienta y no ser sirvienta ella misma? Si, como mujeres, somos iguales, ¿cómo es que ella podía convertirse virtualmente en mi ama y yo figurativamente en su esclava? ¿Cuánto de su ausentismo habría jugado un rol activo en mi servidumbre? ¿Y qué hay de la hija, a quien se menciona en la propuesta? ¿Cómo es posible que, siendo más grande que yo, ella sea protegida como niña mientras que yo, una niña negra mucho más joven, soy explotada como una adulta? ¿No es cierto entonces que la emancipación de la esposa *blanca* y de la hija *blanca* se obtiene a expensas de la niña negra, a quien se le pide que sirva gratis?

¿Qué habría sucedido si el doctor era un hombre negro? ¿Le habría pedido a una niña *blanca*, su paciente, que fuera su sirvienta durante las vacaciones? ¿Le habría pedido que cocinara para él y su familia, y que lavara la ropa mientras ellos jugaban en la playa? O, al revés, si el doctor hubiera sido una mujer negra, ¿le habría pedido a una niña *blanca* que trabajara para ella en su hogar? ¿Habría insistido para que la niña *blanca* se uniera a su familia como sirvienta? ¿Podría esa fantasía colonial tener lugar en la oficina de un médico negro? Y si hubiera habido una doctora *blanca* y el paciente hubiera sido un niño negro, ¿habría sido posible que al final de la consulta la mujer *blanca* le pidiera que trabajara para ella? Muy posiblemente.

Aun cuando hay una compleja intersección entre “raza” y género, cambiar la “raza” de los personajes transformaría mucho más profundamente las relaciones de poder que cambiar su género. Todos los personajes *blancos* continua-

rían protegidos, pero ese no sería el caso de ninguno de los personajes negros. Podría concluirse por ende que muchas, si no la mayoría, de las experiencias personales con el racismo constituyen formas de “racismo generizado” (Essed, 1991: 5). En este capítulo, intento explorar las conexiones entre “raza”, género y racismo. En otras palabras, me propongo conceptualizar el racismo generizado.

El hombre negro vs. la mujer *blanca* y la ausencia de las mujeres negras

La mayor parte de la literatura sobre racismo no ha conseguido abordar la posición específica de las mujeres negras y el modo en que las cuestiones del género y la sexualidad se relacionan con la cuestión de la “raza”. El racismo ha condicionado de tal modo a las personas negras que, con frecuencia, la “raza” se considera “el único aspecto relevante de nuestras vidas, y la opresión de género como algo insignificante a la luz de la realidad más severa, y más atroz, del racismo” (hooks, 1981: 1). Gran parte de la política negra ha construido sus *sujetos* en torno a concepciones de la masculinidad heterosexual negra. La construcción del *sujeto* negro como “masculino” es problemática porque invisibiliza las experiencias de las mujeres y de las personas gay/queer negras. Esta conceptualización simplemente transforma el concepto clásico de “hombre *blanco* heterosexual” en el “hombre negro heterosexual”, siendo la “raza” la única categoría que ha cambiado. En este sentido, los intelectuales negres gays, queer y mujeres han cuestionado recientemente esta conceptualización, interseccionando el racismo con cuestiones de género y sexualidad en lo que se ha denominado “nueva política de representación” (Hall, 1992) o “nueva política cultural de la diferencia” (West, 1995). Sin embargo, la literatura feminista de occidente tampoco ha conseguido reconocer

que el género afecta a las mujeres de otros grupos racializados de un modo diferente a como afecta a las mujeres *blancas*, lo que ha redundado en la invisibilización de las mujeres negras. En los discursos feministas occidentales, el concepto dominante de “hombre *blanco* heterosexual” se ha convertido en el de “mujer *blanca* heterosexual”. Una única categoría ha cambiado, en oposición a su contrario, de hombre a mujer, manteniendo su estructura social conservadora: *blanca*.

Definir el racismo generizado

Las mujeres negras, por ende, hemos sido posicionadas en distintos discursos que tergiversan nuestra realidad: un debate sobre el racismo en el que el *sujeto* es un hombre negro; un discurso sobre el género en el que el *sujeto* es una mujer *blanca*; y un discurso sobre la clase en el que la “raza” no tiene lugar. Ocupamos un lugar muy crítico dentro de la teoría.

Es por esta falta ideológica, sostiene Heidi Safia Mirza (1997), que las mujeres negras habitan un espacio vacío, un espacio en el que se superponen los márgenes de la “raza” y el género, el llamado “tercer espacio”. Habitamos una suerte de vacío de borramiento y contradicción “sostenido por la polarización del mundo en negros de un lado y mujeres del otro” (Mirza 1997: 4). Nosotras en el medio. Este es, por supuesto, un dilema teórico serio, en el que los conceptos de “raza” y género se funden estrechamente en uno solo. Esas narrativas separadas mantienen la invisibilidad de las mujeres negras en los debates académicos y políticos.

La realidad de la mujer negra, sin embargo, es un fenómeno híbrido, como sostiene Philomena Essed (1991). En cuanto fenómeno que atraviesa distintas concepciones de “raza” y género, nuestra realidad solo puede ser abordada adecuadamente cuando ambos conceptos son tomados en cuenta. Buscando incluir ambas categorías, algunos autores, como

Joe Feagin y Yanick St. Jean (1998) han hablado de una “doble carga” para describir la realidad de las mujeres negras en lo que respecta a la “raza” y el género. Otros autores hablan de una “triple carga” para describir la posición de las mujeres negras en la sociedad (Westwood, 1984, citada en Anthias y Yuval-Davis), en el sentido de que las mujeres negras sufren el racismo, el sexismo y/o la homofobia, lo que nos posiciona en una dimensión doble y hasta triple.

Estos términos, sin embargo, son insuficientes porque tratan las distintas formas de opresión —el racismo, el sexismo y la homofobia— como acumulativas en lugar de interseccionales. La intersección de formas de opresión no puede ser vista como un simple incremento de capas, sino como la “producción de efectos específicos” (Anthias y Yuval-Davis, 1992: 100). Las formas de opresión no operan en singularidad: se intersectan unas con otras. El racismo, por caso, no funciona como una ideología y una estructura nítida; interactúa con otras ideologías y estructuras de dominación como el sexismo (Essed, 1991; hooks, 1989).

En este sentido, el impacto simultáneo de las opresiones de “raza” y género lleva a formas de racismo que son exclusivas de las experiencias de las mujeres negras y de las mujeres de color. Sus manifestaciones, explica Philomena Essed, superponen formas de sexismo contra las mujeres *blancas* y formas de racismo contra los hombres negros. Es por lo tanto útil hablar de *racismo generizado* (Essed, 1991: 30) para referirse a la opresión racial que sufren las mujeres negras en tanto está estructurada por las percepciones racistas de los roles de género.

Racismo vs. sexismo

Dado que muchos debates contemporáneos han planteado un paralelismo en la relación entre “raza” y género, hay una tendencia a hacer equivaler sexismo y racismo. Las feminis-

tas *blancas* no pudieron resistirse a intentar establecer analogías entre sus experiencias con el sexismo y las experiencias de las personas negras con el racismo, reduciéndolas a una forma similar de opresión. Estos intentos aparecen a menudo en enunciados como: “Como mujer, puedo entender el racismo” o “Como mujer soy discriminada del mismo modo que las personas negras”. En esos enunciados, la blanquitud no es nombrada, y es precisamente el hecho de no nombrar la blanquitud lo que permite que las mujeres *blancas* se comparen con las personas negras en general y, al mismo tiempo, ignoren el hecho de que las mujeres negras también tienen género, lo que vuelve invisibles a las mujeres negras.

Por supuesto, puede argumentarse que el sexismo y el racismo son similares como procesos porque ideológicamente ambos construyen sentido común haciendo referencia a diferencias “naturales” y “biológicas”. Sin embargo, no podemos entender la opresión de género y la opresión de raza mecánicamente como paralelas porque afectan y posicionan a los grupos de modos diferentes, y porque, en el caso de las mujeres negras, se entrelazan. En el intento de comparar el sexismo y el racismo, las feministas *blancas* se olvidan de conceptualizar dos puntos cruciales: primero, que son *blancas* y, por lo tanto, tienen privilegios *blancos*, lo que hace imposible comparar sus experiencias con las experiencias de las personas negras, tanto las mujeres como los hombres; y, segundo, que las mujeres negras también son mujeres y, por lo tanto, también experimentan el sexismo. Se trata de una falla irónica pero trágica que ha hecho de las mujeres negras voces invisibles al interior del proyecto feminista global.

La falsa idea de la *sororidad* universal

Las feministas occidentales estaban, y están, muy entusiasmadas con la idea de una *sororidad* de mujeres. El término

refiere a un universalismo de mujeres. Conceptualiza a las mujeres como un grupo colectivo, generizado y oprimido en la sociedad patriarcal. El término “sororidad” presupone la creencia en un lazo familiar entre todas las mujeres del mundo –las hermanas– y un anhelo de complicidad femenina en un mundo dominado por los hombres. Cuando se la contextualiza, esta idea puede ser muy potente. Cuando no, se reduce a un presupuesto falso y simplista que ignora la historia de la esclavitud, el colonialismo y el racismo en la que las mujeres *blancas* han recibido una parte del poder masculino *blanco* en relación con las mujeres y los hombres negros.

Este modelo de un mundo dividido entre hombres poderosos y mujeres subordinadas ha sido fuertemente criticado por las feministas negras. Primero, porque ignora las estructuras de poder racistas entre mujeres. Segundo, porque no puede explicar por qué los hombres negros no se benefician del patriarcado. Tercero, porque no toma en cuenta que, debido al racismo, el modo en que se construye el género de las mujeres negras difiere de las construcciones de la feminidad *blanca*. Y, por último, porque este modelo implica un universalismo entre mujeres que coloca al género como foco de atención primario y exclusivo, y entonces, como la “raza” y el racismo no se abordan, las mujeres negras son relegadas a la invisibilidad.

Para reconocer la realidad de las mujeres negras, tenemos que reconocer el entrelazamiento entre la “raza” y el género en estructuras de identificación. Que el término “sororidad” es inapropiado se vuelve obvio en el episodio que recordé al comienzo de este capítulo, dado que no puede explicar por qué se le pide a una niña negra que sea la sirvienta de una mujer *blanca* y su hija *blanca*. En esta escena no hay “sororidad”, y no hay complicidad entre estas tres mujeres, sino una jerarquía, una jerarquía racial, dado que se me pedía que me convirtiera en sierva de dos mujeres *blancas*.

En general, las mujeres *blancas* son extraordinariamente renuentes a verse como opresoras. Tal como escribe Hazel Carby, el involucramiento de las mujeres *blancas*:

en el imperialismo y el colonialismo es reprimido, y se ignoran los beneficios que ellas –en cuanto blancas– ganaron de la opresión de las personas negras (...). Los beneficios de la piel blanca no se limitaron a un puñado de dueñas de plantaciones de algodón, té o azúcar. Todas las mujeres (...) se beneficiaron en distintos grados de la explotación económica de las colonias (Carby, 1997: 49).

Las feministas negras hablan por lo tanto de una falsa universalidad porque se define a las mujeres refiriendo a una noción *blanca* de la mujer, silenciando a las mujeres negras (Collins, 2000; Fulani, 1988; hooks, 1992; Mirza, 1997). En este falso universalismo, la realidad, las preocupaciones y los reclamos de las mujeres negras se vuelven específicos e ilegítimos, mientras que las experiencias de las mujeres *blancas* se imponen como universales, apropiados y legítimos. Tal como sostienen a menudo las feministas *blancas*: el feminismo se ocupa del sexismo, no del racismo.

“Raza” vs. género

Tal como mencioné antes, esta incapacidad de reconocer la intersección entre “raza”, género y estructuras de poder raciales vuelve a las mujeres negras invisibles al interior de las teorizaciones feministas. Las feministas negras continúan pidiendo que la existencia del racismo se reconozca como un rasgo estructurante (hooks, 1981). Ha habido, sin embargo, enormes resistencias en los discursos feministas occidentales a aceptar y teorizar el racismo como una dimensión

crucial y central de la experiencia femenina. Las feministas afro-alemanas, por ejemplo, han defendido esta perspectiva teórica en el contexto alemán por más de veinte años. Desde comienzos de la década de 1980, feministas y escritoras afro-alemanas como Katharina Oguntoye y May Ayim (1986) han estado escribiendo y teorizando sobre la perspectiva femenina negra en el feminismo. Sin embargo, su trabajo ha sido a menudo ignorado y situado fuera del contexto académico alemán. Recién en los últimos años algunas feministas *blancas* han comenzado a reflejar estos aspectos en su trabajo teórico, pero de modo poco satisfactorio. Al conceptualizar el género como el único punto de partida de la opresión, las teorías feministas ignoran el hecho de que las mujeres negras no son solo oprimidas por los hombres –*blancos* y negros– y por las formas institucionalizadas del sexismo, sino también por el racismo –por hombres *blancos* y mujeres *blancas*– y por sus formas institucionalizadas.

La lucha antirracista no ha sido una inquietud del feminismo occidental en primer lugar porque sus iniciadoras *blancas* no tuvieron ni tienen que confrontar la violencia del racismo, sino “solo” la opresión sexualizada. El género se convirtió así en el único foco de sus teorías. Las feministas *blancas* han estado especialmente preocupadas por los genitales y la sexualidad de las mujeres negras –por cuestiones como la mutilación genital y la maternidad–, por un lado, porque sus experiencias de opresión como mujeres hacen foco en la violencia sexual, y, por otro lado, debido a sus fantasías coloniales *blancas* sobre la posibilidad de participar en el control de los genitales, los cuerpos y la sexualidad de las mujeres negras.

El paradigma feminista dominante, escribe Jane Gaines, “en realidad nos alienta a pensar la opresión exclusivamente en términos de dominio masculino y subordinación femenina” (2001: 403), descuidando el racismo como tema en las teorías feministas... una pérdida inmensa para un movi-

miento social que se ocupa de los modos en que las mujeres han sido oprimidas.

Ignorar la “raza” y no lograr tomar una posición fuerte contra el racismo, sostienen Anthias y Yuval-Davis, “son [para las feministas negras] productos del racismo endémico del feminismo *blanco*” (1992: 101). Esta incapacidad replica el racismo. Las feministas *blancas* se interesaron en reflexionar sobre la opresión en cuanto integrantes subordinadas del patriarcado, pero no sobre su posición como *blancas* en una sociedad supremacista *blanca*; en otras palabras, un grupo con poder en una estructura racista. El modelo que enfrenta a hombres versus mujeres oscurece la función de la “raza” y coloca a las mujeres *blancas* por fuera de las estructuras racistas, exceptuándolas de reconocer su responsabilidad en el racismo y/o de ver cómo tienen conductas racistas hacia otros grupos de mujeres [y hombres]. Esto lleva una vez más a una inadecuación teórica en las teorías feministas. Tal como escribe bell hooks:

la discriminación sexista ha impedido que las mujeres *blancas* asuman el rol dominante en la perpetuación del imperialismo racial *blanco*, pero no ha impedido que las mujeres *blancas* absorban, sostengan y defiendan la ideología racista o actúen individualmente como opresoras racistas (hooks, 1981: 124).

El patriarcado vs. el patriarcado *blanco*

El modelo del patriarcado absoluto fue cuestionado por las feministas negras y redefinido en un concepto más complejo que incluye a la “raza”, dado que “el racismo asegura que los hombres negros no sostienen las mismas relaciones con las jerarquías patriarcales/capitalistas que los hombres *blancos*” (Carby, 1997: 46). La mayoría de los autores hablan entonces

de “patriarcado *blanco*” (hooks, 1981, 1995; Collins, 2000) o “patriarcado racial” para enfatizar la importancia de la “raza” en las relaciones de género.

Por otro lado, aplicar la noción de patriarcado a distintas situaciones coloniales es igualmente insatisfactorio porque no permite explicar por qué los varones negros no han disfrutado los beneficios del patriarcado *blanco*. Hay estructuras de poder muy obvias en la formación colonial y en la formación esclavista, y ambas son predominantemente patriarcales, escribe Carby; “sin embargo, las formas históricamente específicas de racismo nos obligan a modificar o alterar la aplicación del término ‘patriarcado’ cuando nos referimos a los hombres negros” (Carby, 1997: 48). La noción de patriarcado *blanco*, continúa, ha funcionado como un conveniente chivo expiatorio para los hombres negros, puesto que “las mujeres negras han sido dominadas ‘patriarcalmente’ de distintos modos por hombres de distintos ‘colores’” (Carby, 1997: 48). Los hombres negros, escribe bell hooks, “podrían unirse a las mujeres *blancas* y las mujeres negras para protestar contra la opresión masculina *blanca* y desviar la atención de su sexismo, su apoyo al patriarcado y su explotación sexista de las mujeres” (1981: 87-88). No obstante, el sistema patriarcal es más complicado en el terreno de la diferencia racial, al igual que la posición de los varones negros y las mujeres negras al interior del patriarcado racial.

En este punto, las feministas negras se diferencian de las feministas *blancas*, insistiendo en que ellas no ven a los varones negros necesariamente como antagonistas patriarcales, y en que sienten que su opresión racial es “compartida” por los hombres. Esto obviamente sugiere una nueva definición de patriarcado, que incluya las complejas estructuras de la “raza” y el género. Sugiere además una nueva perspectiva para el feminismo al afirmar que las mujeres negras podrían querer organizarse en torno al racismo empleando la categoría de género. Si las feministas negras no están seguras de en-

fatizar la categoría de género, lo hacen en defensa del modo en que las mujeres negras relatan su experiencia, porque es claro que las mujeres negras han formulado históricamente su identidad y su lealtad política en términos de raza antes que en términos de género o clase, dado que “experimentan su opresión en relación con la ‘raza’ antes que en relación con el género” (Gaines, 2001: 403).

Como escribe Barbara Smith:

Nuestra situación como personas negras necesita que construyamos solidaridad en torno a la raza, una solidaridad que las mujeres *blancas* no tienen que tener con los hombres *blancos*, a menos que sea su solidaridad negativa como opresores raciales. Nosotras luchamos junto a los hombres negros contra el racismo, mientras peleamos con los hombres negros sobre el sexismo (Smith, 1983: 275).

El diálogo sobre el impacto del sexismo en las mujeres negras ha sido en gran medida silenciado en las comunidades negras, como explica bell hooks (1981), no solo como respuesta directa contra las mujeres liberacionistas *blancas* o como un gesto de solidaridad con los hombres negros, sino también como silencio de las oprimidas. La lucha contra el racismo, escribe hooks, condicionó a las mujeres a devaluar su feminidad y a considerar que la “raza” era la única categoría relevante. “Teníamos miedo de reconocer que el sexismo podía ser tan opresivo como el racismo” (hooks, 1981: 1).

Descolonizar a las mujeres negras

La invisibilidad de las mujeres negras expone este diálogo separado. En su ensayo “Missing Persons: fantasizing black women”, en *White Skin, Black Masks*, Lola Young (1986) ex-

plora los términos en que se habla de las mujeres negras en los textos de Frantz Fanon. Fanon, que describe los efectos psicológicos del colonialismo y el racismo, emplea sistemáticamente el término “hombre” para hablar de sus sujetos, ignorando la experiencia específica de las mujeres en el contexto del racismo. Lola Young sostiene que la terminología masculina ha sido ajustada para explicar la realidad de todos aquellos que experimentan el racismo porque “hombre” aparece como sinónimo de “persona”.

En sus textos, Fanon emplea el término “hombre” para nombrar tanto al “hombre negro” como al “ser humano”, y a veces también para nombrarse a sí mismo, “Frantz Fanon”. Homi Bhabha sostiene que cuando el autor dice “hombre”, “connota una cualidad fenomenológica de la humanidad que incluye a hombres y mujeres” (1986: xxvi). El uso de términos masculinos para nombrar el carácter de persona reduce automáticamente la existencia de las mujeres a la no existencia. “¿Están las mujeres negras dentro o fuera del cuadro en la declaración de Fanon que comienza ‘El negro es un hombre negro...’? ¿Dentro o fuera del cuadro cuando Fanon pregunta, ‘¿Qué es lo que quiere un hombre negro?’” (Young, 1996: 88). Lo que está en cuestión no es solo el uso sexista de un pronombre genérico, sostiene Young, sino también el estatuto ontológico de las mujeres negras. Es por eso que habla de las mujeres negras como “personas ausentes” del debate, personas que no tienen una designación y que se desvanecen dentro de un grupo mayor: “Aquellas que tienen poco o ningún poder son categorizadas así no solo porque no tienen nada, sino también porque no son nada. Se las excluye porque se considera que no son nada” (Young, 1996: 88).

Lo que pretendemos las feministas negras no es un ranking de estructuras de opresión según el cual las mujeres negras podrían escoger entre ser solidarias con los hombres negros o con las mujeres *blancas*, entre la “raza” y el género, sino hacer visible nuestra realidad y nuestra experiencia

tanto en la teoría como en la historia. Los movimientos y la teoría de las mujeres negras han tenido en este sentido un rol central en el desarrollo de la crítica posmoderna, ofreciendo una nueva perspectiva a los debates contemporáneos sobre género y poscolonialismo.

En este trabajo, sin embargo, no somos “personas ausentes”, sino “personas hablantes”, sujetas hablantes que están transformando la teoría. El hecho de que las mujeres negras sean afectadas por múltiples formas de opresión –racismo, sexismo y/o homofobia– y el hecho de que la discusión precedente sobre racismo y feminismo ha puesto de manifiesto la ausencia casi completa de las mujeres negras en ambos campos son dos hechos que, por sí solos, hacen que el estudio de las mujeres negras sea una empresa valiosa. Al igual que sucedió con los estudios de grupos hasta entonces no considerados, los estudios sobre y con las mujeres negras generarán muy probablemente materiales que tendrán implicancias tanto para los modos en que la “raza” y el género han sido teorizados hasta ahora como para la teoría social en general.

Políticas del espacio

1. “¿De dónde sos?”

Ser colocada fuera de la Nación

La gente siempre me pregunta de dónde soy: “¿De dónde sos?”. Y el tema es que me preguntaban una y otra vez, una y otra vez... desde que era niña... así, sin miramientos. Te ven y lo primero que cruza sus mentes es: “¿De dónde sos?”. Y caminan hacia vos y te preguntan, sin siquiera conocerte. No importa donde estés: en un ómnibus, en una fiesta, en la calle, en una comida o en el supermercado... Esto es muy racista, porque saben que hay personas negras que son alemanas y que hablan alemán mejor que ellos.

Estas son las palabras de Alicia, una mujer afro-alemana. Desde que era muy joven, las personas *blancas* en su entorno la han confrontado con preguntas sobre su cuerpo y sus orígenes, recordándole que no puede ser “alemana” porque es negra. Este cuestionamiento constante sobre su origen no es solo un ejercicio de curiosidad o interés, sino también un ejercicio que confirma las fantasías en torno a la “raza” y la territorialidad. La interrogan a Alicia, en primer lugar, porque se la categoriza como de una “raza” que “no pertenece” (Essed, 1991).

La pregunta contiene la fantasía colonial de que “alemana” significa *blanca* y negra significa extraña (*Fremd/er*) o

extranjera (*Ausländer*). Es una construcción en la que se imagina la “raza” dentro de fronteras nacionales específicas, y la nacionalidad en términos de “raza”. Tanto la *negritud* como la *alemanidad* (o *uropeidad*) se reproducen aquí como dos categorías contradictorias que se excluyen mutuamente. Una es *o* negra *o* alemana, pero nunca negra *y* alemana: la “*y*” es reemplazada por una “*o*”, haciendo que la negritud sea incompatible con la alemanidad. Tal como explica Alicia, esta construcción errónea hace que la pregunta por su origen sea “muy racista”, porque “saben que hay personas negras que son alemanas”.

Es precisamente esta incompatibilidad entre “raza” y nacionalidad lo que define *las nuevas formas de racismo* (Gilroy, 1987).¹⁹ Mientras que las *viejas* formas de racismo apelaban a las “razas biológicas” y a la idea de “superioridad” versus “inferioridad” –y a la exclusión de quienes eran “inferiores”–, las *nuevas* formas de racismo rara vez hacen referencia a la “inferioridad racial” y hablan en cambio de “diferencias culturales” o de “religiones” y de su incompatibilidad con la cultura nacional.²⁰ El racismo, por tanto, ha cambiado su vocabulario. Nos hemos desplazado del concepto de “biología” al de “cultura”, y de la idea de “jerarquía” a la de “diferencia”.

19 El término *nuevo racismo* propone una distinción clara entre el viejo “racismo científico” del siglo XIX y comienzos del siglo XX, y el racismo de fines del siglo XX y del siglo XXI. Esta terminología enfatiza en que el racismo no es un fenómeno estático y singular. Existe bajo formas plurales y, como cualquier otro fenómeno social, está en un estado de cambio constante.

20 El término *nuevo racismo* fue empleado por primera vez por Martin Barker (1981) después de analizar los discursos de los políticos conservadores y otros pensadores de derecha británicos. A pesar de la tonalidad evidentemente racista de sus discursos, estos conservadores nunca hacían referencia a la “raza”. Hablaban, en cambio, de *diferencia* y de la imposibilidad de vivir con personas “culturalmente diferentes”, y pedían la repatriación de esas personas para mantener una nación británica *pura* (Barker, 1981; Rattansi, 1994).

En los racismos contemporáneos, no hay lugar para la “diferencia”. Aquellos que son “diferentes” son perpetuamente incompatibles con la nación. Nunca pueden pertenecer; son irreconciliablemente *Ausländer*. “¿De dónde sos?”, “¿Por qué estás aquí?”, “¿Cuándo piensas volver?”. Estas preguntas encarnan con exactitud esta fantasía de incompatibilidad. A primera vista, la idea de superioridad no parece formar parte de los nuevos racismos, solo el pensamiento inofensivo de que: “No tenemos nada contra ellos, pero quienes son ‘diferentes’ tienen sus propios países en los que vivir y, por ende, deberían volver” en tanto y en cuanto “su presencia perturba la integridad de la nación”. El racismo se explica así en términos de “territorialidad” y asume rasgos casi naturales. La interrogación repetida ilustra el deseo *blanco* de hacer que Alicia sea irreconciliable con la nación. Cada vez que se la interroga, se le niega su membresía auténtica a la nación sobre la base de la “raza”. Las preguntas revelan la renuencia de los sujetos *blancos* a aceptar que no se trata de que *tengamos nuestros propios países en que vivir*, sino de que *vivimos en nuestro propio país*.

No puedo evitar recordar que la calle en la que crecí en Lisboa, Portugal, llamada oficialmente *rua Dr. João de Barros*, pasó a ser conocida como *rua dos Macacos*: “La calle de los monos”. A veces se la llamaba *República das Bananas*, una nación imaginaria habitada por monos. A los ojos de los *blancos*, nosotros, los negres, éramos “monos” que habían llegado recientemente del África anteriormente colonizada.²¹ Por

21 La calle, de dos kilómetros, fue la primera a la que se mudaron las personas negras. La población *blanca* abandonó las calles colindantes y nuevas vecines negres se mudaron, transformando rápidamente el área en un barrio mayormente africano. En mi barrio –Mercês–, la mayoría de las personas provenían de las diásporas de Santo Tomé y Príncipe, Angola y Mozambique, así como gitanes y sinti, que habían sido expulsadas de las áreas centrales de la ciudad y se mudaron a los suburbios en los que vivían las comunidades africanas. Al norte de mi barrio estaban las personas provenientes de las diásporas de Cabo Verde y Guinea Bissau, y al sur, las personas que provenían de la diáspora de Timor Oriental.

un lado, la fantasía grotesca de clasificarnos como monos pone de manifiesto la necesidad de reafirmar nuestra posición inferior, exterior a la humanidad. Por el otro, la necesidad de imaginar nuestra calle como un país ilusorio separado pone de manifiesto la incompatibilidad forzada entre la negritud y la portuguesidad. En efecto, querían imaginar que vivíamos en otro país, no en Portugal, sino fuera, en nuestra propia república. Dos veces. Doblemente excluides. Doblemente situades como “Otres”. Y así, cada vez que salíamos de nuestra república o *gueto*,²² se nos preguntaba: “¿De dónde sos?”, como recordatorio de dónde debíamos estar.

2. “No puede ser que seas alemana”

Fantasías coloniales y aislamiento

Y si respondo y digo que soy alemana, se ven confundidos, ¿sabés? Se quedan pensando un momento: “¿Alemana...?”. O empiezan a reírse, como si yo no hubiera entendido la pregunta o dado una respuesta equivocada, ¿sabés? Y siguen: “¡Oh! ¡No, no! No puede ser que seas alemana. No parecés alemana (*señalando la piel*). ¿De dónde sos?”

Mirar e interrogar son formas de control que por supuesto incorporan poder. A Alicia la miran –la “raza” en el campo de visión” (Hall, 1996)– y la interrogan porque se espera que justifique su presencia en el territorio *blanco*.

22 El término *gueto* deriva de la diáspora judía. *Gueto* es el nombre de la isla frente a Venecia, Italia, en la que, en 1516, se deportó a los judíos italianos después de que se les prohibiera vivir en el continente entre la cultura nacional dominante. El término *gueto* fue luego adoptado por otros pueblos diaspóricos, como el africano, para describir nuestras experiencias de exclusión y *apartheid* (Jelloun, 1998).

Aquelles que preguntan ejercen una relación de poder que define la presencia de Alicia como *Fremde* (extraña) y el territorio como suyo, estableciendo una frontera clara entre “vos”, la “Otra” racial, que es interrogada y tiene que explicar, y un “nosotros”, les *blanques*, que interrogamos y controlamos. Esta asimetría de poder, típica de los blancos en relación con los negros, me recuerda la vieja y dolorosa relación entre amo y esclavo: Alicia es interrogada, y no interroga, porque a la “esclava” le toca responder y es el “amo” el que controla. A veces, las personas *blancas* dicen que cuando van de vacaciones también les preguntan de dónde son, e intentan igualar ambas experiencias. Pero estas experiencias no pueden ser igualadas, porque aun cuando es el colonizado quien pregunta, es el colonizador el que tiene el poder. Esto explica que la pregunta sea muy perturbadora cuando la plantean los sujetos *blancos*, pero no cuando la plantean las personas negras o las personas de color.

La expectativa de que los “Otres” raciales hablen de sus orígenes y expongan sus biografías “en el ómnibus, en una fiesta, en la calle, en una comida o incluso en el supermercado” devela una dialéctica colonial en la que el *sujeto blanco* se presenta como autoridad absoluta, como el amo, mientras que el *sujeto negro* es forzado a subordinarse. Una se transforma de pronto en un *objeto* para que los otros *blanques* miren, discutan e interroguen, en cualquier momento y en cualquier lugar. Mientras que el *sujeto blanco* se ocupa de la pregunta “¿Qué veo?”, el *sujeto negro* es forzado a ocuparse de la pregunta “¿Qué ven?”.

A veces Alicia responde que es alemana, pero quienes preguntan insisten en su extranjería. “¿Alemana...?”, dicen, “pero no puede ser que seas alemana”. Señalan su piel y recuerdan su incompatibilidad con la cultura nacional. Esta acción de situar al *sujeto negro* fuera de la nación también nos advierte que deberíamos “conocer nuestro lugar” y no “tomar nuestro lugar”. Cuando Alicia dice que es afro-alemana, está “toman-

do su lugar” y, al mismo tiempo, recordándole a sus interlocutores que ella, “como les demás”, está “en su hogar”, “en su lugar”. Pero su entorno *blanco* reacciona con nerviosismo, inquietud y agresión, restableciendo rápidamente un orden colonial: “¡Oh! ¡No, no! No puede ser que seas alemana. ¿De dónde sos?”. La respuesta de Alicia no es oída: “Empiezan a reírse, como si yo no hubiera entendido la pregunta o dado una respuesta equivocada”. En efecto, temen oír que Alemania tiene, entre otras, una historia afro-alemana. El sonido de la desdeñosa risa *blanca* anuncia que el *sujeto blanco* está, de facto, interesado libidinalmente en la fantasía de que solo los *blanques* pueden ser alemanes y de que Alemania es *blanca*; una fantasía que rige su realidad.

El racismo no solo es insultante... En primer lugar, cómo te miran... Cuando vienen a preguntarte: “¿De dónde sos? ¿Por qué hablás tan bien alemán?”. Esto es racismo... y estas formas de racismo me perturbaban aún más.

Alicia describe la mirada del *sujeto blanco* como perturbadora, porque refleja una imagen de sí misma terriblemente deformada, que ella no puede reconocer como propia: “¿Qué ven?”. La perturbación provocada por la mirada *blanca* se deriva no de algo ausente o de algo que el *sujeto blanco* no ve en Alicia, sino del añadido de algo indeseable que el *sujeto blanco* quiere ver. En otras palabras, el racismo no es una falta de información sobre le “Otre” –como suele creerse–, sino la proyección *blanca* de información indeseable sobre le “Otre”. Alicia puede explicar eternamente que ella es afro-alemana, pero lo que cuenta no es su explicación, sino el añadido deliberado de las fantasías *blancas* de lo que ella debería ser: “¿Por qué hablás tan bien alemán?”.

Alicia puede experimentar esta contradicción como una dolorosa fragmentación interior. Por un lado, no puede reco-

nocerse en la imagen que ellos ven; por el otro, lo que ellos ven separa a Alicia de cualquier identidad que ella pueda tener. Tal como lo explica: “Estas formas de racismo me perturban aún más”.

3. “Quieren oír una historia exótica”

El voyeurismo y el disfrute de la Otredad

Y también el hecho de no ser vista como alemana, sino como exótica. Especialmente cuando son hombres los que vienen a preguntar... Sé que quieren oír una historia muy exótica. Quieren oír que vengo de algún lugar en África o Brasil o... donde sea.

Aquí, Alicia añade otro elemento: “raza” y *voyeurismo*. La gente le pregunta de dónde es porque encuentran placer en la exhibición de la Otredad. No están interesadas en oír que Alicia es alemana como ellos; en cambio, “prefieren oír una historia muy exótica”, en la que se reviven sus fantasías coloniales sobre la “Otra” remota.

Se espera de Alicia que provoque placer. Impacientemente, pregunta tras pregunta, su audiencia busca el “paraíso”: “¿Y tus padres, de dónde son?”. Siguen preguntando hasta que se cuente una historia exótica y fabulosa. Exótica-erótica. Esto es lo que se ha llamado acertadamente *primitivismo moderno* (hooks, 1992). Primitivismo, en el sentido de que se construye al *sujeto negro* como “primitivo”, más cercano a la naturaleza, que posee aquello que los *blanques* han perdido y que, por lo tanto, les excita. Alicia se vuelve entonces la encarnación del exotismo y la satisfacción. A veces, esto se llama *racismo positivo*. Pero qué estupidez. Es estúpido llamar positivo al racismo. Es un término paradójico. Se contradice a sí mismo, en tanto y en cuanto la exclusión, el aislamiento y la intemperie racial nunca pueden ser positivos.

No tengo una historia que se me parezca. Siento que no tengo ninguna historia porque mi historia –la historia alemana, la historia afro-alemana– no es bienvenida. No quieren oírla o no quieren conocerla.

Pareciera que una solo puede existir a través de una imagen alienada de sí misma. El momento en que la sujeta negra es inspeccionada desde afuera como objeto fetiche, objeto de obsesión y deseo es descrito por Frantz Fanon como un proceso de “despersonalización absoluta” (1967: 63), porque una está obligada a desarrollar una relación con el yo y a presentar una *performance* del yo que ha sido guionada por el colonizador, generando en una la condición internamente dividida de la despersonalización. Una comienza a mirarse a sí misma *como si estuviera en su lugar*: “Siento que no tengo ninguna historia”, concluye Alicia. Ha comenzado a experimentarse como “Otra” entre otras, aislada en una sociedad *blanca*.

Políticas del pelo

4. “¡La gente me tocaba el pelo!”

Invadir el cuerpo negro

Lo que más odiaba era que la gente me tocara el pelo. “¡Qué pelo hermoso! ¡Qué pelo interesante! Miren, pelo afro...”. Y lo tocaban. Me sentía como un perro siendo acariciado... como un perro siendo tocado. Y no soy un perro, soy una persona. Y [cuando era niña] mi madre nunca les dijo que pararan, aunque le haya explicado que no me gustaba. Ella no podía entender por qué no me gustaba: “¡Tu pelo es diferente y la gente es curiosa!”. No entendía por qué no me gustaba. (...). Yo nunca le tocaría el pelo a nadie, así como así. Quiero decir... ¿cómo alguien puede hacer eso?

Aquí, se le dice a Alicia que es “diferente”. Pero ¿quién es diferente? Pregunto de nuevo. ¿Alicia es diferente de quienes le tocan el pelo, o, al revés, quienes le tocan el pelo son “diferentes” a ella? ¿Quién es diferente a quién? Una se vuelve diferente en el momento en que le dicen que difiere de quienes tienen el poder para definirse como “lo normal”. La madre *blanca* de Alicia no se ve a sí misma diferente; su hija es la diferente. Entonces: una no es diferente, una es construida como diferente por medio de un proceso de discriminación.

La diferencia es utilizada como marca de intromisión. Ser tocada, al igual que ser interrogada, se experimenta como

una intrusión, una violación que para Alicia es inimaginable: “Nunca le tocaría el pelo a nadie”. ¿Por qué le tocaría el pelo a alguien que no conoce? ¿Por qué esa intrusión? Quienes tocan y/o interrogan marcan a Alicia, mientras ellos, sin embargo, permanecen sin ninguna marca. Una coreografía que describe a la blanquitud como central y ausente.

A pesar de los comentarios ambiguos –que a veces parecen *positivos*–, la relación de poder entre quienes tocan y Alicia, que es tocada, no se altera, como tampoco se altera el rol despectivo de convertirse en objeto público. La madre de Alicia, no obstante, parece confirmar la situación más que disiparla: “[Cuando era niña] mi madre nunca les pidió que pararan...”, explica; “No entendía”. Infelizmente, Alicia se da cuenta de que su madre *blanca* no se identifica con su hija negra, sino con su entorno *blanco*: “(...) tu pelo es diferente y la gente es curiosa”, le explica la madre. El comentario le recuerda a Alicia que, aun en esta relación, su punto de vista como mujer negra es menos válido que el punto de vista de su madre *blanca* y del consenso *blanco*.²³ La “mujer negra” dice que importa y la “mujer *blanca*” responde “¡no importa!”. Esta división refleja que ninguna puede escapar de las relaciones coloniales, desafortunadamente. La madre de Alicia parece incapaz de oír las palabras de su hija, que no hablan de su mundo, sino de un mundo de racismo y agresión.

“No oír” es una estrategia que protege al *sujeto blanco* de reconocer el mundo subjetivo de las personas negras, tal como mostraré más adelante. Históricamente, ha sido utilizada como marca de opresión en cuanto niega la subjetividad de las personas negras y los relatos personales de racismo.

...y si yo insistía, a menudo se ponía a llorar: “¿Qué querés que haga?”. Yo me sentía tan mal que, por un

²³ Ver *triangulación*, episodios: 8, 10, 17 y 25.

tiempo, no me atrevía a mencionar nuevamente el tema. Al final, siempre tenía que consolarla... “¡Todo está bien!”.

La *regresión* está íntimamente ligada con este proceso, en la medida en que el *sujeto blanco*, a menudo, evita o busca evitar la ansiedad y la culpa, retornando a un estadio de desarrollo previo. Los patrones de conducta infantiles, como molestarse, irritarse, ofenderse o llorar, están disponibles como mecanismos de defensa para no lidiar con la información. Así, cuando la sujeta negra habla de racismo, la sujeta *blanca*, como una niña, regresa a un comportamiento inmaduro, transformándose otra vez en el personaje central que necesita atención, mientras que la sujeta negra es situada en un papel secundario. La dinámica entre las dos es invertida, en lo que el psicoanálisis clásico llama *regresión*.

5. “Disculpá, ¿cómo te lavás el cabello?”

Fantasías de suciedad y domesticación colonial²⁴

Y a veces la gente viene y pregunta cosas como: “¿Cómo te lavás el cabello?”. O quieren saber si me lo peino: “¿Te peinás? ¿Cómo lo hacés?”. Esto me parece tan enfermo y tan triste... Nuestro cabello se ve diferente, pero cuando veo a una mujer *blanca* no se me cruza por la cabeza: “Perdón, ¿cómo te lavás el cabello? Y, por cierto, ¿te lo peinás?”. Qué pregunta. ¿Cómo me lavo el cabello? Bueno, con agua y champú, como todo el mundo. A veces me pregunto, ¿qué es lo que realmente quieren decir cuando hacen esas preguntas? La verdad... (*risas*). ¿Cómo es que alguien se atreve a hacerle esas preguntas a una

24 Fragmentos de este episodio fueron publicados en Kilomba, 2003.

mujer, a una mujer negra adulta, [si] se lava? ¿Qué tienen en la cabeza? No sé... Bueno, en realidad sí sé, pero ni quiero pensarlo.

Alicia describe estas preguntas como “enfermas” y “tristes” porque ponen de manifiesto una asociación con la negritud que es nauseabunda. Revelan que en el imaginario *blanco* se fantasea que las mujeres negras son sucias y salvajes. Tanto la suciedad como lo salvaje se inscriben en cada pregunta: “¿Cómo te lavás el cabello?”, porque es sucio, y “¿Te lo peinás?”, porque se ve salvaje. Una alineación insultante de pensamientos coloniales: lavado/sucio, peinado/salvaje.

La suciedad y lo salvaje están íntimamente vinculados con aspectos que la sociedad *blanca* ha reprimido –la sexualidad y la agresión–, y por ende proyectados sobre “Otros”. A menudo, la sexualidad se combina con la agresión y se experimenta como “sucia”, en cuyo caso ciertos pensamientos serán “doblemente negados” (Pajaczkowka y Young, 1992: 201). Alicia se ve utilizada como depósito de esos aspectos doblemente negados, ya que se convierte en la encarnación doble de la sexualidad (suciedad) y la agresión (lo salvaje). La preocupación de las personas *blancas* por la higiene de la mujer negra pone de manifiesto, por un lado, el deseo *blanco* de controlar el cuerpo negro; y, por el otro, el miedo *blanco* a ser ensuciado por ese cuerpo. “¿Cómo te lavás?” y “¿Cuán limpia sos?” son las preguntas traducidas. Nos muestran cómo la presencia de la sujeta negra provoca deseo y miedo. Hay un “miedo al contagio racial” (Marriot, 1998). El término “contagio” es muy evocativo porque describe cómo el inconsciente *blanco* fantasea que la negritud es una enfermedad, una “maldición corporal” (Fanon, 1967: 112), de la que el *sujeto blanco* teme contaminarse.

Con cierta ironía, Alicia afirma que no se le cruzaría por la cabeza preguntarle a una mujer *blanca* cómo se lava el cabello o si se lo peina. La ironía reside en el hecho de que esas preguntas no tienen sentido para Alicia, tal como lo muestra

la observación abierta: “Qué pregunta. ¿Cómo te lavás el cabello? Bueno, con agua y champú, como todo el mundo”. Las preguntas no tienen sentido y son algo ridículas, irónicas y hasta absurdas: la hacen reír. Se trata, sin embargo, de una risa amarga, porque estas preguntas ridículas encarnan también la ironía cruel de su cautiverio como “Otra” sucia.

6. “Yo y mi cabello natural”

El cabello, las mujeres negras y la conciencia política

Una vez, tuve un novio (*blanco*). Yo tenía trenzas y un día me las desaté y me peiné el cabello, un cabello natural, afro, muy bonito (*se lo toca*). Cuando él me vio, comenzó a insultarme: “¿Por qué hacés eso? ¿Querés verte fea?... Mirate, mirá tu cabello, ¡parecés una oveja!”. Eso fue muy duro para mí... él no me aceptaba... no me aceptaba con mi cabello natural. Hoy sigue siendo así. Muchas mujeres negras se preocupan por su cabello... lo alisan... Una vez, una mujer me dijo: “Bueno, me encantaría tener cabello liso y en caída, pero mi cabello se para, ¡como el de Alicia!”. Era claro que estaba diciendo que nuestro cabello no es bueno, que eso es lo que te dicen todos los días. Incluso las supermodelos negras como Naomi Campbell tienen que alisarse el cabello. Nunca viste cómo se ve su cabello real. ¿No es una locura? ¡Nunca viste su cabello africano real! Es duro... porque, cuando mostrás tu cabello natural, la gente te insulta. A mí me insultaron en la calle muchas veces: “¿No sabés lo que es un peine? ¡Welcome to the jungle!²⁵ (*canta*) ¿Por qué no te arreglás el

25 Literalmente “Bienvenida a la jungla”, célebre canción de la banda norteamericana Guns and Roses [N. del T.].

cabello?”. Yo me pregunto por qué mi cabello es tan perturbador.

Alicia habla aquí de su cabello, de su conciencia política, del racismo cotidiano y de su internalización. Habla de un novio *blanco* que un día la insultó por mostrar su cabello natural. Las palabras de su novio expresan una combinación de vergüenza y repugnancia hacia Alicia, pero sobre todo vuelven a poner en escena una asociación colonial.

Históricamente, el excepcional cabello de las personas negras fue devaluado como estigma más visible de la negritud y utilizado para justificar la subordinación de les africanes (Banks, 2000; Byrd y Tharps, 2001; Mercer 1994). Más que el color de piel, el cabello se volvió la marca más potente de la servidumbre durante el período colonial. Una vez que les africanes fueron esclavizados, el color de piel fue tolerado por los amos *blancos*, pero no el cabello, que se convirtió en símbolo de “lo primitivo”, el desorden, la inferioridad y la no civilización. El pelo africano fue clasificado como “pelo feo”. Al mismo tiempo, se presionó a las personas negras para que relajaran su “pelo feo” con los químicos apropiados, desarrollados por las industrias europeas. Eran formas de controlar y borrar lo que se consideraba “señales repulsivas” de la negritud.

En este contexto, el cabello se transformó en el instrumento de conciencia política más importante entre les africanes y los pueblos de la diáspora africana. Los *dreadlocks*, las rastas, el cabello afro y los estilos africanos transmiten un mensaje político de empoderamiento racial y una protesta contra la opresión racial. Están politizados y les dan forma a las posiciones de las mujeres negras con respecto a la “raza”, el género y la belleza. En otras palabras, revelan cómo las mujeres negras negociamos con la política de la identidad y el racismo... ¡pregúntenle a Angela Davis!

El peinado de Alicia puede ser visto, entonces, como una declaración política de conciencia racial en la cual ella re-

define los patrones dominantes de belleza. Los insultos, sin embargo, responden con desaprobación a esa redefinición y revelan la ansiedad *blanca* sobre la posibilidad de perder control sobre les colonizadas. En cierto modo, los insultos le advierten a Alicia que se está volviendo *demasiado* negra al mostrar *demasiados* signos de negritud. También pueden indicar que Alicia estaba mostrando señales de independencia y descolonización hacia las normas *blancas*, un hecho perturbador para su público *negro*. “¿Por qué lo haces? Mirate, mirá tu cabello”, le dicen. “No podía aceptarme con mi cabello natural”.

Volverse *demasiado* negro está asociado a su vez con la idea de regresión a lo primitivo:

“¿Sabés lo que es un peine? ¡Oh, *Welcome to the jungle!*”, como le cantaron a Alicia. Hay, entonces, una relación entre conciencia racial y descolonización del cuerpo negro, y entre insultos racistas y control del cuerpo negro. Para evitar esos insultos violentos, dice Alicia, muchas mujeres negras se ven forzadas a desracializar el signo más significativo de racialización: “Las mujeres negras alisan su cabello... porque, cuando llevás tu pelo natural, la gente te insulta”. Pero este proceso de tener que fabricar signos de blanquitud, como el cabello alisado, y de adaptarse a los patrones *blancos* de belleza para evitar humillaciones públicas es bastante violento. También es violenta la rápida metamorfosis de persona a animal: “¡Parecés una oveja!”.

7. “Él me olió el cabello e hizo esa asociación... con los monos”

Las fantasías salvajes *blancas*, el amor y la Venus negra

Después de lavarme el cabello, suelo ponerme manteca de coco... crema de coco, huele muy bien y el pelo queda muy suave... y... tuve una relación corta con un hombre (*blanco*), un coqueteo... y un día, es-

taba oliendo mi cabello y dijo: “Bueno, tu pelo huele a coco...”. Y entonces comenzó a cantar esa canción: “*Die Affen rasen durch den Wald, der eine machte den anderen kalt. Wer hat die Kokosnuss geklaut?*”.²⁶ ¿Conocés esa canción alemana? (canta) “*Wer hat die Kokosnus, Wer hat die Kokosnus, Wer hat die Kokosnus geklaut?*”. Él cantó esa canción, y yo estaba tan... tan..., y él dijo: “¡Pero tu pelo huele a crema de coco!”. Olió mi cabello e hizo esta asociación... con los monos, monos en la jungla que han robado cocos... ¿entendés? Me asoció con monos... y esta canción... Yo estaba destruida... No fue una relación muy larga porque no podía tolerarlo más. Lo peor es que era un intelectual muy alemán, un arqueólogo, que había hecho su doctorado en Arqueología.

Alicia recuerda un novio *blanco* que olió la fragancia de coco en su cabello y comenzó a cantar una canción colonial alemana:²⁷ “*Die Affen rasen durch den Wald, der eine machte den anderen kalt. Wer hat die Kokosnuss geklaut?*”. Alicia está molesta por la asociación entre oler la fragancia de coco en el cabello de una mujer negra y una canción sobre monos “bárbaros”. La canción recuerda la larga historia del discurso colonial en la que las personas negras eran metafóricamente

26 Traducción: “Los monos corrían rápido por el bosque. Uno mata al otro... ¿Quién ha robado los cocos?”.

27 Otro componente de esta canción, que no analizaré aquí, es el deseo *blanco* de eliminar al *sujeto* negro. Es un tema típico en las canciones coloniales europeas, en las que los sujetos negros se matan unos a otros en la selva o mueren uno tras otro debido a su incapacidad para sobrevivir como sujetos independientes, tal como sucede en “*10 kleiner N.*”, originalmente titulada “*10 N.*”, una canción compuesta durante la abolición de la esclavitud en los Estados Unidos y luego traducida al alemán para que coincidiera con la pérdida del imperio colonial alemán. Hay una asociación clara entre la idea de la independencia negra y la plaga; esto es, una vez que el *sujeto* negro es libre, su presencia es abrumadora e intolerable.

representadas como monos. La metáfora del “africane” como “mono” se volvió efectivamente real, no porque sea un hecho biológico, sino porque el racismo funciona por medio del discurso. El racismo no es biológico, sino discursivo. Funciona por medio de un régimen discursivo, una cadena de palabras e imágenes que, por asociación, se vuelven equivalentes: Africanes – África – selva – salvaje – primitivo – inferior – animal – mono.²⁸

Estas cadenas de asociaciones se vuelven convincentes porque significan por medio de un proceso de *desplazamiento*. La noción psicoanalítica de desplazamiento refiere al proceso por medio del cual el individuo transfiere su interés de una imagen mental a otro, despegando su atención de la primera y adhiriéndola a una segunda que se relaciona con la inicial por medio de una asociación. El desplazamiento es responsable, por ejemplo, de cómo en los sueños una imagen deviene símbolo de otra. El desplazamiento tiene también una función defensiva, particularmente en la fobia y la censura. El individuo desplaza su interés de un objeto al otro de modo tal que este último deviene un equivalente o un sustituto del primero. Este proceso en el cual el último objeto, “el mono”, deviene un símbolo del anterior, “le africane”, permite que los discursos censurados –los discursos

28 Ejemplos ilustrativos de estas cadenas asociativas de palabras e imágenes son los films producidos durante el período más crítico del proyecto colonial europeo, como *Tarzán o King Kong*, en los que el héroe blanco tiene como contraparte a un mono africano. Tarzán y Jane comparten su vida con Chiquita, una mona, mientras que en *King Kong*, la protagonista femenina es seducida por un gorila macho gigante. Se invita a los espectadores a ver África (el escenario) como un lugar de monos (africanes) y héroes blancos (colonizadores). Todavía hoy, en las producciones más recientes de Walt Disney, África es el único continente cuya historia es (re)presentada por animales en lugar de por personas y sus culturas, como en *El rey león*. Todos los otros continentes y culturas son representados por personas, por ejemplo en *Pocahontas* (que representa una leyenda indígena norteamericana) o *Mulan* (que representa una leyenda china), entre otras.

racistas– circulen sin ser percibidos necesariamente como agresivos. Al fin de cuentas, esta es una canción sobre monos y cocos. Esas cadenas asociativas transforman a la mujer negra: Venus negra – salvaje negra – humana salvaje – animal salvaje – animal.

Estas mismas cadenas asociativas son visibles en el debate sobre la identidad nacional discutido en el primer episodio, en el que les “*Otres*” *ciudadanes* son a menudo definidos como *Ausländer* o inmigrantes, y les inmigrantes como *inmigrantes ilegales*. Si les inmigrantes son *ilegales*, *no tienen ley*; si no tienen ley, son *criminales*; si son criminales, son *peligrosos*; si son peligrosos, se les *teme*; si se les teme, se tiene el derecho de ser hostil hacia ellos, o incluso de eliminarlos. Una cadena de equivalentes legitima el racismo al fijar las identidades en su lugar: inmigrantes – inmigrantes ilegales – sin ley – criminales – peligrosos – temibles.

Alicia muestra su shock, pero su novio no se hace responsable de lo que dijo. Él, en cuanto hombre *blanco*, se disocia de lo que le canta a la mujer negra, creando un espacio neutral. En términos psicoanalíticos, la *disociación* describe exactamente este estado en el que dos o más procesos mentales coexisten sin conectarse o integrarse: “¡Pero tu pelo huele a coco!”, le responde a Alicia. Esa disociación despolitiza la canción, evitándole al novio *blanco* tener que desarrollar una conciencia de su propia responsabilidad.

La canción ofrece representaciones *blancas* de los territorios colonizados y sus habitantes: animales que viven en el caos, el desorden y la no civilización, con la selva como escenario. Estas eran formas de propaganda utilizadas para justificar el proyecto europeo de ocupación colonial, para domesticar y civilizar a le “Otre”. La canción, al igual que sus imágenes, puede ser analizada en tres etapas. Primero, la letra: “Hay monos en África peleando por un coco”. Luego, su mensaje: “Les africanes pueden pelear por un coco, como los monos”. Su código, sin embargo, es: “Les africanes están

condenades a ser monos”. Mientras que las letras presentan los personajes de la escena, el mensaje incluye su problemática. Es el código, no obstante, lo que registra el inconsciente, presentando a les “africanes” como “monos”.

El novio transmite tanto el código como el mensaje de la canción, pero insiste en que solo está cantando una canción. La asociación violenta de la negritud con lo primitivo, el caos, el desorden y la conquista se interpreta y se niega al mismo tiempo. Esta situación abusiva le recuerda a Alicia la condición alienante –o, como dice ella, esquizofrénica– de la experiencia del racismo:

(...) a veces tengo que ignorar... no ignorar: tengo que *verdrängen* [reprimir], fingir que olvidé todo. Es como si tuviera que extirpar algo de mí, escindir mi personalidad como una esquizofrénica. Como si algunas partes de mí no existieran.

Políticas sexuales

8. “¿Quién le tiene miedo al hombre negro?”²⁹

El complejo de Edipo: matar al hombre negro
y seducir a la mujer negra

Recuerdo que una vez estábamos con mi exnovio (un hombre joven *blanco*) en un café... íbamos a cafés y teníamos conversaciones larguísimas sobre nada... nada especial. Pasábamos mucho tiempo allí. Él era músico de jazz, y recuerdo que una vez me empezó a contar qué tipo de chistes contaban él y sus amigos. Y recuerdo haberle pedido que me contara... Obviamente serían todos chistecitos sexistas, pensé, el tipo de chistes que cuentan los hombres. Ni siquiera recuerdo de qué iban, pero no era nada realmente terrible... Y entonces dijo: “Bueno, hay un chiste que no te puedo contar...”. Y yo le dije: “Ay, dale, contame, contame, contame...”. Pero

29 En alemán: “*Wer hat Angst vor dem Schwarzen Mann?*”. Es un juego que juegan niñas muy jóvenes (de entre 2 y 10 años), en Alemania, en el jardín de infantes y en la escuela. Alguien interpreta el papel del hombre negro y les pregunta a las otras niñas si alguna le teme –“*Wer hat Angst vor dem Schwarzen Mann?*”–, a lo que responden, gritando, “*Keine*” (nadie), y escapan corriendo alarmadas, mientras que el “hombre negro” les persigue diciendo: “*¡Und wenn er kommt dann lauf ihr!*” (Entonces cuando venga, ¡corran!). Les niñas corren asustadas, intentando escapar del “hombre negro”, que ahora les persigue. A pesar de muchas protestas, este juego todavía se juega en muchos jardines de infantes y escuelas de Alemania.

él no quería; admito que él no quería. Pero al final lo hizo. Tomó un pedazo de papel y comenzó... ¿tenés un pedazo de papel? (*me pregunta*) ... y dibujo esto... (*Kathleen dibuja un círculo con dos triángulos dentro*). Y luego me preguntó: “¿Qué es esto?”. Yo miré y dije: “Parece el símbolo de la Cruz Roja borrado...”. Yo no sabía lo que era y él dijo: “¡Son dos miembros del Ku Klux Klan mirando al hombre negro que tiraron en un pozo oscuro!”. Y ese era el chiste... un chiste que me contó... Y tuve esa sensación otra vez, ese dolor en las manos... ¡Ay! Sentí eso tan rápido... Y él lo vio y me dijo: “Perdón. Lo lamento”. Se disculpó de inmediato. Y tuve esa sensación... una persona con la que había estado compartiendo cosas íntimas y, de pronto, aparece esto...

Estas son las palabras de Kathleen, una mujer afro-americana que vive en Alemania. Kathleen describe el racismo cotidiano en una relación íntima, en la que su novio le cuenta un chiste sobre una realidad histórica en la que las personas negras, y en particular los hombres negros, eran sistemáticamente golpeadas, linchadas y hasta asesinadas por miembros del Ku Klux Klan (KKK) en los Estados Unidos.³⁰

30 El Ku Klux Klan fue organizado en Tennessee (EE. UU.) en 1865 por un grupo de oficiales del ejército confederado que adaptaron el nombre de la palabra griega *Kuklos* (“círculo”). El KKK comenzó como una organización fraternal, pero muy pronto fue dirigida contra la Reconstrucción Republicana, cuya plataforma principal era la abolición de la esclavitud y la igualdad civil de quienes habían sido esclavizados. En la década de 1920, el KKK se expandió rápidamente y estuvo particularmente activo en la década de 1960. El KKK empleaba la violencia y la intimidación contra los funcionarios públicos y las personas negras en general para impedir que votaran, ocuparan sus cargos y ejercieran sus nuevos derechos. Muchas personas liberadas, así como les *blanques* que apoyaban la Reconstrucción, fueron secuestradas, azotadas, linchadas, mutiladas y asesinadas por el Ku Klux Klan. Entre 1882 y 1935, más de 3000 personas negras fueron linchadas en público, y, entre 1882 y 1955, más de 4700 personas ne-

En el chiste, un hombre negro es arrojado a un pozo por dos miembros del KKK. La imagen del “pozo” es bastante ilustrativa porque describe una jerarquía entre el espacio de arriba y el espacio de abajo. El hombre negro es arrojado al “pozo” y colocado debajo de los pies de los hombres *blancos*.

Parece que el novio encuentra cierta diversión en esta subyugación racial, ya que habla de la violencia contra el hombre negro e incurre en violencia contra la mujer negra, Kathleen, bajo la forma de un chiste hilarante. Con sadismo, se le cuenta a Kathleen un chiste sobre la subyugación negra y se la arroja simbólicamente al “pozo”, debajo de los pies del novio *blanco*. Esta combinación de violencia y diversión caracteriza al sadismo racial. El novio disfruta la subyugación del hombre negro y de la mujer negra: “Bueno, hay un chiste que no te puedo contar...”, le dice a Kathleen. “Contame, contame...”, responde ella... esperando escuchar otra cosa. Los chistes racistas cumplen la función sádica de obtener placer provocando dolor y humillando a le “Otre” racial, dándole una sensación de pérdida hacia el *sujeto blanco*. Kathleen pierde la sensación de predictibilidad y seguridad. Esta pérdida, por otro lado, asegura la supremacía *blanca*. Mientras Kathleen se siente en peligro, su novio siente cierta diversión, aun si es solo por un momento, igual que en el chiste, en el que los hombres *blancos* disfrutaban de mirar desde arriba al hombre negro en peligro. El chiste es más que una narración: se vuelve una experiencia en sí misma. Es un juego simultáneo en el que el guion es sincrónicamente ejecutado dentro y fuera, en la medida en que Kathleen experimenta el dolor del personaje negro del chiste. “Tuve esa sensación otra vez, ese dolor en las manos”, dice. “¡Ay! Fue una sensación tan rápida...”.

Los chistes racistas refuerzan la superioridad *blanca* y la idea de que las personas negras deberían permanecer en posi-

gras murieron en medio de disturbios. El Ku Klux Klan todavía opera en los Estados Unidos y en Canadá (www.africana.com).

ciones subordinadas, en el “pozo”. Expresan la renuencia *blanca* a renunciar a la ideología racista. Es por eso que Kathleen queda en shock cuando escucha el chiste: está conociendo por primera vez otro costado de su novio. Esos chistes, escribe Philomena Essed, permiten la expresión de sentimientos racistas “esperando el consentimiento de otros por medio de la risa” (1991: 257). Esos comentarios, chistes racistas y formas de ridiculizar, supuestamente graciosos, son integrados a la conversación informal y presentados como comentarios casuales para ventilar sus significados racistas reales. Se ejerce poder y hostilidad contra los negres sin ser necesariamente criticado o identificado: un chiste es solo un chiste.

El episodio ocurre en dos espacios diferentes: uno físico, en el que están el novio y Kathleen; y uno fantasmal, en el que están el novio y sus amigos músicos *blancos*. En ambos, Kathleen es resaltada en una constelación triangular, rodeada físicamente por el novio y el público *blanco* sentado en el café, y rodeada fantasmáticamente por el novio y sus amigos músicos *blancos*. “Al contarle (*a Kathleen*) qué clase de chistes se cuentan él y sus amigos músicos”, el novio crea un triángulo, asegurándose de no estar solo antes de actuar el racismo. La existencia de este tercer elemento —el público *blanco*— refuerza no solo el aislamiento de Kathleen, sino también la posición de poder del joven, que está rodeado de “su propio grupo”. Esa constelación triangular le permite al sujeto *blanco* actuar el racismo contra la sujeta negra sin ser públicamente juzgado porque sabe que su grupo —el llamado consenso *blanco*— sin duda lo apoyará. Lo apoyan tal como se apoyan a ellos mismos. Debido a su función represiva, la constelación triangular en la que las personas negras están solas y los *blancos* son un colectivo permite que el racismo cotidiano sea ejecutado. Me pregunto si el novio habría contado este chiste en un ambiente negro, en un café rodeado de personas negras, o si Kathleen hubiera estado con amigos negres. Se habría metido en problemas.

Toda la escena implica cierta seducción, en la medida en que el agresor toma la iniciativa de ofrecer algo a lo que Kathleen se somete pasivamente. La escena de seducción se experimenta pasivamente, primero porque Kathleen está involucrada de modo pasivo durante toda la escena. Lo escucha, mira su dibujo, es interrogada y responde sus preguntas. Y, segundo, porque participa de la seducción, “tolerándola” sin ser capaz de responder. Este estado de pasividad e imprevisibilidad implica una ausencia de preparación, ya que Kathleen no esperaba “nada muy terrible”: no estaba esperando el racismo. Aparentemente, el joven transfiere la responsabilidad de su acción racista a la “víctima”, como si hubiera estado actuando a pedido de Kathleen. Ella siente culpa y dice repetidamente: “Admito que él no quería contarme (...), no quería”. Fue ella la que le pidió que lo hiciera. Debido a que el racismo no es visto como un fenómeno social, quienes se enfrentan a este siempre reciben el mensaje de que sus experiencias se deben a su hipersensibilidad personal y a su propia responsabilidad. De este modo, el novio no se siente responsable por seducir a Kathleen con su chiste racista, mientras que Kathleen sí. Se hace cargo de la responsabilidad de él, como suelen hacer las víctimas de agresión, protegiendo a sus agresores al asumir sus sentimientos de vergüenza y culpa.

Me di cuenta de que una gran parte de mí es vulnerable (...). No sé por qué él estaba conmigo o por qué yo estaba con él, esa es otra pregunta... (risas). Yo era inocente. Y por qué él estaba conmigo, no lo sé... Él era pianista y estaba obsesionado con el jazz. Un muy buen pianista, técnicamente muy talentoso. No diría que quería ser negro... tal vez (...) (silencio). Sí pienso que los hombres blancos en este país se sienten muy atraídos por las mujeres negras. Creo que hay algo excitante en torno a las mujeres negras que ellos definitivamente quieren tener.

El chiste en el que dos hombres *blancos* golpean a un hombre negro se conecta profundamente con el deseo y con la envidia. El novio, un músico de jazz *blanco*, está asesinando simbólicamente al hombre negro frente a Kathleen. Por un lado, toca la música del hombre negro, lo desea. Por el otro, disfruta los chistes en los que el hombre negro es arrojado a un “pozo” por dos hombres *blancos*: envidia y destrucción del objeto envidiado.

El linchamiento de hombres negros –en el que la sexualidad reprimida y la posesión física están tan entrelazadas que se funden– es el ejemplo más cruel de esta envidia racial. Los archivos históricos revelan cómo, hasta la década de 1950, los hombres negros linchados en el Sur de los Estados Unidos eran casi siempre sometidos a rituales de castración. La simultaneidad del asesinato del varón y la posesión del pene negro revela la conexión entre deseo, envidia y destrucción. El linchamiento era una forma poderosa de humillar a los hombres negros y de desacreditar su estatuto patriarcal y su masculinidad en una sociedad gobernada por varones *blancos*. Cuando el novio cuenta el chiste, está también castrando a los hombres negros al presentarlos como varones subyugados y humillados.

Vale la pena conectar la idea del triángulo del racismo con el concepto psicoanalítico del complejo de Edipo, ya que estamos lidiando con deseos *blancos* hostiles contra el *sujeto* negro. Este deseo de muerte del rival –el hombre negro– y el deseo sexual hacia la mujer negra son extraordinariamente visibles en este episodio. El odio envidioso hacia el hombre negro es tal que lleva a su asesinato a manos del novio y los dos miembros *blancos* del KKK. De hecho, el conflicto está basado en una relación triangular. La agresión hacia el “Otro” racial satisface la pulsión destructiva del *sujeto blanco* hacia sus propios padres. El *sujeto blanco* aparentemente satisface su odio reprimido hacia su madre y su padre por medio del asesinato real y simbólico de la mujer y el hombre

negros. Esto permite que los sentimientos positivos hacia la familia permanezcan intactos, mientras que los lazos emocionales ambiguos hacia la madre y el padre pueden aparecer –como fantasía inconsciente de intrusión racial– por medio de objetos sustitutos. “¿Quién le tiene miedo al hombre negro? ¡Nadie!”. En otras palabras, el *sujeto* negro deviene el elemento del odio, sustituyendo a los verdaderos rivales. En este caso, el novio no puede matar a su padre –el rival– y “asesina” en cambio al hombre negro, que pasa a ser el objeto de su odio, y seduce a la mujer negra, que al igual que su madre es su objeto de deseo. En el triángulo del racismo, el *sujeto blanco* ataca o mata al *sujeto* negro para hacer lugar para sí mismo, puesto que no puede matar a su propia madre o a su propio padre, al menos no sin ser penalizado. Es por esto que Frantz Fanon (1967) sostiene que el complejo de Edipo es un fenómeno prácticamente occidental. Una familia negra colonizada no refleja la nación colonizadora. La lucha de Edipo no le permite a la niñe negre obtener poder en una sociedad dirigida por sujetos *blancos*. Hay una falta de armonía entre la socialización de la infancia y las expectativas de la adultez, y, como resultado de esto, sostiene Fanon, el conflicto no surge dentro del grupo de parentesco, sino a partir del contacto con el mundo exterior *blanco*.

9. “Como si fuéramos a robarles a sus hombres o a sus hijos”

Fantasia de la puta negra vs. la fantasia de la mami negra

Cuando veo madres *blancas* con hijos negres, veo que me tienen miedo y... está esa imagen de la mujer negra que va a robarles a sus hijos; con los hombres es diferente, ellos no nos tienen miedo, es más una cosa sexual... las mujeres [*blancas*] nos ven como [competencia], como si fuéramos a robarles a los hombres o a los hijos. A veces cuando camino por la

calle y hay una pareja, por ejemplo, y miro al hombre o a la mujer, puedo sentir que se sienten raras... Tengo esa impresión. O una mujer *blanca* con una niña, especialmente si es una niña negra, no quiere que mires al niño.

Esta fantasía de que las mujeres negras roban niños y hombres es muy congruente con las memorias coloniales. Históricamente, las mujeres negras han tenido la función de ser cuerpos sexualizados y reproductoras de trabajadores (Collins, 2000; hooks, 1981, 1992); esto es, la función de amantes y de madres.

Durante la esclavitud, las mujeres negras eran sexualmente explotadas para que procrearan. En su ensayo *Sexismo y la experiencia de la esclavitud por parte de las mujeres negras*, bell hooks (1981, trad. 2020) explica que en los avisos que anunciaban la venta de esclavos, las mujeres africanas eran descritas por su capacidad para procrear. Se las clasificaba como “esclavas procreadoras”, “mujeres paridoras”, mujeres “en edad de procrear” o “demasiado viejas para procrear” (hooks, 1981: 39). Estas eran categorías empleadas para describir mujeres negras individuales. Durante el colonialismo, su trabajo era utilizado para alimentar y mantener el hogar *blanco*, mientras que sus cuerpos eran utilizados como maderas de las que los niños *blancos* succionaban leche. Son imágenes imponentes de la negritud y la maternidad.

El temor de que las mujeres negras puedan robar niños, tal como lo describe Alicia, puede conectarse con la imagen inconsciente de las mujeres negras como madres *ideales*. Recuerdo que los gitanes y los sinti cumplen una función similar en el imaginario *blanco*: “Los gitanes”, se dice, “son peligrosos porque vienen a robar niños”. Hay un vínculo fuerte entre la Otredad y la búsqueda de afecto y maternidad. Cuando Alicia cuenta que las madres *blancas* no quieren que ella, una mujer negra, mire a sus niños, parece estar descri-

biendo este miedo. Y, como algunas de las mujeres *blancas* que Alicia describe tienen hijos negres, imaginan a Alicia no solo como la madre ideal, sino también como la madre *real* de sus hijos negres.

La imagen de la mujer negra como “mami” ha estado funcionando como un modo de control social de la “raza”, el género y la sexualidad. Es una imagen de control que confina a las mujeres negras a la función de sirvienta maternal, justificando su subordinación y su explotación económica. La “mami” representa la relación ideal de la mujer negra con la blanquitud: una sirvienta que ama y nutre, en la que se puede confiar, obediente y devota, que es amada por la familia blanca.

Pero Alicia no solo refiere a este temor a la “madre negra”, sino también al temor de la mujer *blanca* a la “mujer negra sexualizada” y al deseo masculino *blanco*. Si las mujeres *blancas* parecen temer que Alicia les robe a sus hombres, los hombres *blancos* por su parte la ven como un cuerpo sexualizado deseable. Estas imágenes de la mujer negra son “un reservorio” de los temores de la cultura occidental, en el que la “mami” negra y la “puta negra sexualmente agresiva” pasan a representar esas funciones femeninas que una “sociedad puritana” no puede enfrentar: el cuerpo, la fertilidad y la sexualidad. El racismo, por lo tanto, construye a la mujer negra como doble: la sirvienta “obediente y asexual” y la “puta sexualizada primitiva” (Hall, 1992). Es un proceso de duplicación por medio del cual el miedo y el deseo por la Otra se reflejan mutuamente.

Al igual que en el último episodio, en esta constelación heterosexual, hay una triangulación. Aquí también podemos conectar la seducción y la hostilidad hacia Alicia con el complejo de Edipo, en la medida en que la rival de la mujer *blanca* es la mujer negra, mientras que el hombre negro es su objeto de deseo –del que tiene una hija– y viceversa, el hombre *blanco* sexualiza a la mujer negra, pero antes ha matado al hombre negro.

10. “Yo era [competencia] para ella porque era negra como su hija” Mujeres negras, hijos negres, madres *blancas*

Una vez, estaba [en la calle] repartiendo tarjetas de un negocio afro de una amiga mía, y se las daba sobre todo a personas negras, y había una madre *blanca* pasando con una niña negra y, por supuesto, le di una postal a ella... y ella la rechazó. Se fue caminando, empujando a la niña. Fue una situación extraña, se sintió... vio a una mujer negra dirigiéndose hacia ella, dándole algo y no pudo lidiar con eso... no sintió curiosidad o no... Tenía miedo, estaba como irritada, como si no quisiera tener nada que ver con asuntos negros, pero ¡tenía una hija negra! Me enojé mucho con esa mujer..., me molestó, ese tipo de actitud me recordó a mi madre. Rechazó lo que le estaba dando porque les niños negres son muy dulces, como un chocolate... pero les adultes son amenazantes. Era amenazante y también era [competencia] para ella porque era negra como su hija, y ella era *blanca*.

Alicia describe un triángulo que le recuerda la relación entre ella, su madre y la gente negra con la que a veces se cruzaban en la calle. Un triángulo incómodo en el que la mujer negra se identifica con la niña negra, la niña negra es empujada por la madre *blanca* y la madre *blanca* rechaza todo contacto con la mujer negra.

Esta descripción nos recuerda que esa triangulación está dominada por la ambivalencia de la blanquitud. La madre parece tener dos perspectivas coexistentes: una que percibe a la niña negra como “buena”, “dulce”, “como chocolate” y otra en la que la mujer negra adulta es temible, irritante y problemática, alguien que la madre quiere evitar. El pasaje describe la ansiedad de un encuentro marcado por la competencia antes que por la identificación. ¿Quién puede identificarse con

quién? ¿La niña negra con la mujer negra? ¿O con la mujer *blanca*, su propia madre? ¿La mujer negra con la niña negra, que le recuerda su niñez? ¿La mujer negra con la mujer *blanca*, que le recuerda a su propia madre y a ella misma como futura madre? ¿O acaso es la mujer *blanca* la que se identifica con la mujer negra, que le recuerda a su hija, esa futura mujer?

Esas identificaciones son obturadas por el racismo, porque la niña es alejada de Alicia, lo que provoca una separación irreparable entre ellas. Esta separación plantea un interrogante primordial y conflictivo para la niña negra: ¿a quién debo ser leal?, ¿a mi madre blanca o a la mujer negra?

Políticas de la piel

11. “¡Para mí, no sos negra!”

Fobia racial y recompensa

Una vez, tuve una conversación con una mujer – íbamos juntas a la escuela y seguimos siendo amigas después– sobre las personas negras y le conté cómo es ser negra aquí [en Alemania] y que a veces no es fácil para mí ser la única persona negra, y me dijo: “Bueno, ¡pero para mí no sos negra! ¡No pienso que seas negra! ¡Hasta me olvido de que sos negra!” ... eh... y lo dijo de un modo, como si me estuviera haciendo un favor. ¡Pero yo soy negra! Eso mismo hacía mi madre adoptiva todo el tiempo, negaba que fuéramos niños negres, mi hermano y yo. Nunca decía nada, nunca decía una palabra... nunca hablábamos de eso cuando era pequeña.

Este pasaje muestra el proceso de invisibilizar lo visible. Cuando Alicia le revela a su amiga *blanca* su realidad como mujer negra, la amiga de pronto responde diciéndole que no es negra. Lo que era visible deviene de pronto invisible. Inesperadamente, se fantasea que Alicia no tiene color. Esta incapacidad súbita para *ver* la “raza” una vez que es mencionada por quienes son marcadas como racializadas parece conectada con un enorme mecanismo de negación³¹ por medio

31 “En alemán ‘*Verneinung*’ denota *negación* en el sentido lógico y gramatical, pero también significa *negación* en el sentido psicológico de rechazar una declaración que he hecho o que se me ha imputado, por ejemplo,

del cual la negritud solo se admite en la conciencia en forma negativa: “¡No pienso que seas negra! ¡Hasta me olvido de que sos negra!”. Esto es perturbador para Alicia. En el momento en que revela su realidad inquietante como mujer negra se le dice que su negritud no es significativa.

Esas confesiones ambivalentes les evitan a les *blanques* tener que confrontar la realidad de las personas negras y los modos en que percibimos, experimentamos y sentimos esa realidad (Essed, 1991). Además, evitan que el *sujeto blanco* tenga que lidiar con el hecho incómodo de que hay diferencias y de que esas diferencias se producen por medio de procesos de discriminación. En ese momento de revelación, se le dice de pronto a la sujeta negra que no tiene color: “Bueno, ¡para mí no sos negra!”. La interrupción al interior del enunciado “pero *para mí* no sos” le recuerda a Alicia no solo los miedos y ansiedades *blancos* sobre la negritud, sino también que su propia vida ha sido modelada por el miedo de ser atacada por intrusiones fóbicas (Marriott, 1998). La fobia en este escenario reside en el mecanismo de negación, que expresa que una es odiada desde afuera: “Vos *no* sos negra”. ¿Qué sucedería si quienes niegan ver su negritud la vieran de repente? ¿Y por qué no pueden verla en primer lugar? ¿Por qué necesitan negarla? Alicia se da cuenta de que las personas negras son fantaseadas como negativas en el inconsciente colectivo *blanco* y nota que su amiga se apresura a rechazar esa fantasía. “Dijo eso (...) como si me estuviera haciendo un favor”: el “favor” de no identificar a Alicia con lo negativo.

“Pero *yo soy negra*”, dice Alicia, ofendida. En esta fobia racial, las personas negras solo se vuelven negras cuando son consideradas le “Otre” intrusivo, le llamade *wild fremd*,³² pero

‘No, no dije eso, yo no pienso eso’. En este segundo sentido, *Verneinung* se acerca a *Verleugnung*: desconocer, negar, rechazar o refutar” (Laplanche y Pontalis, 1988: 262).

32 La expresión alemana “*wild fremd*”, correctamente traducida como “extraño salvaje” o “extraño brutal”, deriva del período colonial y hoy en día

puesto que Alicia no es vista por su amiga ni como *wild* ni como *fremd*, instantáneamente tampoco es negra: “[No], pero para mí no sos negra”. Esto permite que los sentimientos positivos hacia Alicia permanezcan intactos mientras los sentimientos repugnantes y agresivos hacia la negritud se proyectan hacia afuera. Podemos entender en este punto la función de la “*corrección política*”: nos protege del imaginario tóxico del *sujeto blanco*. Nuestra preocupación no es lo que piensa el *sujeto blanco*, sino el hecho de que no queremos ser invadidos por sus fantasías tóxicas y sucias.

12. “Mis padres adoptivos usaban la palabra que empieza con N todo el tiempo. Para referirse a mí usaban la palabra que empieza con M...”

Racismo en la familia

Mis xadres adoptivos siempre decían *Neger*... Usaban la palabra *Neger* todo el tiempo. Incluso yo la utilizaba de niña, porque no sabía... Y crecí con esa palabra. Para referirse a mí usaban la palabra *Mischling*, que no me gustaba, era algo extraño... Sabía que algo estaba mal con esa palabra, pero era diferente a *Neger*. De algún modo, la palabra no parecía tan mala. La palabra *Neger* es muy fuerte, muy ofensiva... duele mucho... *Mischling* también, pero de algún modo parecía menos agresiva. Entonces, me veían como una *Mischling* y no como una *Neger*.

Categorías como la palabra que comienza con N y la palabra que empieza con M proclaman una jerarquía racial.³³ Al

se utiliza comúnmente en el lenguaje cotidiano para referir a una persona que una no conoce. Por ejemplo, “*Si ist mir wild fremd*” –ella es “salvajemente” extraña para mí– significa “No la conozco”.

33 La clasificación en sí misma actúa como una herramienta conceptual

describir cómo esas palabras eran empleadas por su familia para definir a las personas negras, Alicia revela la vulnerabilidad de su posición al interior de su hogar.

Estas clasificaciones coloniales hostiles le recuerdan a Alicia que ella ocupa una suerte de subcategoría que la separa de la *N*, así como de les *blanques*; esto es, ella no está ni entre les rechazades ni entre les aceptades. En cuanto *M*, está en el medio. Ser llamada *M* revela al mismo tiempo una jerarquía inconfundible entre les negres de piel clara y de piel oscura, una jerarquía, para emplear las palabras de Alicia, entre la descripción “no tan mala” y la “mala”: “Para referirse a mí, usaban la palabra *M*, que no me gustaba (...), pero era diferente a *N*, de algún modo menos insultante”. Una palabra extraña, sostiene, una palabra anclada en la historia colonial europea y revivida en Alemania durante el nazismo. Aun cuando la palabra que empieza con *M* se usaba comúnmente, ella, de niña, sabía que había algo malo con ella.

El término *M* fue inventado en el siglo XVII durante la expansión europea y deriva del latín *miscere*, que significa “mezclar”, o, en alemán, “*mischen*” o “*vermischen*”. El verbo “*mischen*” combinado con el sufixo “-ling” hace referencia directa a una persona. Simbólicamente, el término *M* se conecta con la idea de que una es “50/50” (*halb und halb*), “mezclada” (*gemischt*) o “ni una ni otra” (*weder das eine noch das andere*), marcando a quienes son fruto de relaciones “interraciales” como anormales (Arndt y Hornscheidt, 2004). Sin embargo, es ante todo el principio de superioridad racial –“*reine Rasse*” o “*Reinhaltung des Blutes*”– el que le da su significado a la palabra que empieza con *M*. Una niña proveniente de una

del colonialismo. Sus principios rectores son la división y la estratificación jerárquica, y su objetivo es el dominio de lo desconocido. No es casual que científicos que tenían la tarea de clasificar las plantas, los animales y les humanas a menudo acompañaran las empresas coloniales dedicadas a “abrir” territorios nuevos para el uso económico y político europeo.

relación “mezclada” *blanca*, francesa-alemana, por ejemplo, no es categorizada como *M*; solo una niña cuyos xadres son *blanques* y “no *blanques*”. Esto se corresponde con un período histórico durante el cual se prohibían las relaciones entre negres y *blanques*, y sus hijes estaban prohibidos para no ensuciar la “raza” *blanca* con esa descendencia. Durante la era nazi en Alemania, la palabra que empieza con *M* se empleaba sobre todo para etiquetar a les hijes de uniones prohibidas entre dos “razas”, ya que eran vistas como símbolos de la degradación de la “raza” *aria*.

En este sentido, el término *M* surgió como signo de perturbación e inferioridad, haciendo de la *blanquitud* la norma absoluta. Que el término sea sinónimo de perturbación e inferioridad es algo que queda claro en los diccionarios, en los que la palabra que empieza con *M* se asocia con otros términos degradantes como “bastarde”, análogo de “ilegítimé”. Por su parte, *mulata* (fem.) o *mulato* (masc.) derivan del portugués *mula* (en castellano es la misma palabra) –la cruza entre un caballo y un burro– y se utilizan específicamente para identificar a personas hijas de negres y *blanques*. *Mestizo* (castellano), *métis* (francés) o *mestiço* (portugués) –que significa “perro sin raza” y refiere a la cruza de dos perros de distintas “razas”– son términos que se emplean para referir a personas hijas de negres o “indies” y *blanques*. Todos estos términos tienen una connotación animal ofensiva y están conectados con la idea de infertilidad y prohibición. Pero, como recuerda Alicia: “Parecía de algún modo no tan mala [como la palabra que empieza con *N*]. La palabra que empieza con *N* es muy fuerte, muy ofensiva... duele mucho... *M* también, pero de algún modo parecía menos agresiva”.

Y yo siempre pensé que no era vista como una *Neger*, que solo les africanes o las personas negras muy oscuras eran *Negers*, pero no yo. Y, por supuesto, cuando era niña, no quería tener nada que ver con esa

gente ni ser como ellos, porque, cada vez que oía a la gente *blanca* hablar de les *Neger*, me daba cuenta de que debía ser algo amenazante, algo muy... algo con lo que yo no quería tener nada que ver... Es terrible, ¿no? Muy terrible... muy triste...

Una situación alienante para Alicia, a quien sus xadres *blanques* le enseñan a temer lo que es: negra. A temer a otras personas negras, que entonces se transforman en *N*. Y, al mismo tiempo, a identificarse con lo que nunca será: *blanca*. Analizaré el proceso de alienación que aparece en este pasaje, mientras que el origen de la palabra que empieza con *N*, su significado y su importancia traumática serán explorados en episodios posteriores relatados por Kathleen.

“Siempre pensé que no era vista como una *N*”, dice Alicia, “solo les africanes o las personas negras muy oscuras (...), pero no yo”. Sus palabras nos hacen tomar conciencia de cómo se la forzó a identificarse con imágenes de la negritud que no son deseadas, sino impuestas. La percepción de una misma ocurre entonces al nivel del imaginario *blanco* y es reforzada todos los días para la sujeta negra por medio de imágenes, terminologías y lenguajes coloniales. “Es en términos *blancos* que uno percibe a sus compañeros”, escribe Fanon. “La gente dice de alguien, por ejemplo, que es ‘muy negro’. No es nada sorprendente, por ejemplo, oír en una familia a una madre observar que ‘X es el más negro de mis hijos’, lo que significa que X es el menos *blanco*” (1967: 163). A Fanon le preocupa el hecho de que el *sujeto* negro solo puede existir en relación con el otro *blanco*. Una está forzada a mirarse *como si estuviese en su lugar*. Alicia describe de hecho este proceso cuando recuerda cómo, en su niñez, no quería tener nada que ver con otras personas negras y no quería ser como ellas porque, cada vez que oía a las personas *blancas* hablar de las personas *N*, se daba cuenta de que debía haber algo muy amenazante. Se veía a sí misma como si estuviese *en su lugar*.

Ahora bien, ¿qué otra cosa podía sentir si el propósito de la palabra que empieza con *N* es exactamente ese: describir al *sujeto* negro con repugnancia y miedo? Toda la historia de la opresión colonial y los estereotipos raciales se reafirma en este término. “Es terrible, ¿no? Muy terrible... muy triste”, concluye Alicia, reconociendo cómo ha sido dominada por una imago racial repulsiva que realmente no tiene que ver con ella, sino con el imaginario *blanco*.

13. “No quería que me vieran como una *N* como ellas”

Representación errada e identificación

[Siendo niña], cuando las personas negras me miraban, sabía que yo tenía algo que ver con ellos, pero no lo quería porque no quería ser vista como una *Neger*, como ellas. Pensaba que eso era algo muy malo. Había muchas imágenes muy malas de las personas negras en los libros, por ejemplo..., o en la televisión, en las noticias, en los periódicos, básicamente en todas partes. En todas partes... Todavía hoy, es tan... Entonces, de niña, no quería ser como ellas, y al mismo tiempo era una de ellas, y lo sabía. Una situación difícil...

Este escenario –en el que Alicia es una niña negra con una madre *blanca*, siendo mirada por otras personas negras– es la inversión de un pasaje previo en el que ella mira de adulta a otras niñas negras. Aquí, ella no está mirando, sino que la miran. Esta mirada en particular, la de una adulta negra mirando a una niña negra, era una experiencia perturbadora para Alicia, no a causa del dominio o el control que encarna la mirada *blanca*, sino por la angustia del momento de la identificación. ¿Con quién puede identificarse? ¿Y con qué se la está identificando?

Incluso cuando la están mirando, Alicia identifica a quien mira, pero no puede identificarse a sí misma con aquello que representa quien mira. La *identificación* tiene dos dimensiones diferentes: una dimensión *transitiva*, en el sentido de que una “identifica a otra persona”; y una *reflexiva*, en el sentido de que una “se identifica con alguien” (Laplanche y Pontalis, 1988: 205-6). Cuando era niña, Alicia identificaba a quienes la miraban como personas de la diáspora africana (dimensión transitiva) y sabía que era una de ellas, pero no podía identificarse con lo que ellas habían pasado a simbolizar tanto dentro como fuera de la familia, les amenazantes *N* (dimensión reflexiva). Esta escena retrata el forcejeo al que el *sujeto* negro es forzado a someterse, un forcejeo para identificarse con *lo que una es*, pero no con *cómo una es vista* en el mundo conceptual *blanco*.

Alicia tenía miedo de mirar a otras personas negras, no debido a *lo que eran* –negras–, sino debido a *cómo se veía* la negritud: una amenaza. El miedo a mirar era una respuesta a la situación abrumadora de tener que identificarse con una imagen amenazante en la que ella no podía reconocerse. Este no es un forcejeo entre una adulta negra que mira y una niña negra que evita mirar, sino entre la niña negra y las fantasías *blancas* que ha introyectado. Una “situación bastante difícil” para la pequeña Alicia: ¿A quién puede mirar? ¿Con quién puede identificarse? ¿Con la persona negra que mira, a la que se identifica como amenazante? ¿O con la madre *blanca*, que identifica la negritud como una amenaza? La mirada del *sujeto* negro se vuelve en efecto perturbadora porque desnuda esta realidad alienante. Tal vez este conflicto no habría existido si su madre *blanca*, como dice Alicia en episodios anteriores, hubiera reflexionado sobre su propia blanquitud y hubiera sido capaz de lidiar con la negritud. La niña Alicia transporta entonces el conflicto de su madre adulta.

Otro aspecto que aparece en este pasaje es que la sujeta negra se ve forzada a identificarse con la *blanquitud* porque

las imágenes de las personas negras no son positivas. “Había muchas imágenes muy malas de las personas negras en los libros, por ejemplo..., o en la televisión, en las noticias, en los periódicos, básicamente en todas partes. En todas partes...”. Alicia retrata el poder del colonialismo en el mundo contemporáneo. Incluso antes de que la niña negra haya posado sus ojos en una persona *blanca*, ya ha sido bombardeada con el mensaje de que la *blanquitud* es normativa y superior, dice Fanon. Revistas, libros de historietas, films y programas de televisión llevan a la niña negra a identificarse con los otros *blanques*, pero no consigo misma. Se fuerza a la niña a crear una relación alienante con la negritud, dado que los héroes de esas escenas son *blanques*, y los personajes negros son la encarnación de fantasías *blancas*. Solo las imágenes positivas de la negritud –y digo “positivas” y no “idealizadas”– creadas por los propios negres pueden dismantelar esta alienación, de modo que una pueda finalmente identificarse positivamente con una misma y desarrollar una autoimagen positiva.

La palabra que empieza con *N* y el trauma

14. “¡Qué *N* más linda!”

La palabra que empieza con *N* y el trauma³⁴

No recuerdo la primera vez que alguien puso físicamente sus manos sobre mí para ver cómo se siente tocar a una persona negra... sucede a menudo que las personas *blancas* tocan nuestro cabello o nuestra piel para ver cómo se siente. No recuerdo la primera vez (...). Pero recuerdo que mi novio tenía un profesor de piano y que fui a buscarlo después de una de sus lecciones de piano. El profesor de piano tenía una hija pequeña y la niña comenzó a decir: “¡La linda *Negerin*! ¡Qué linda se ve la *Negerin*! ¡Y qué ojos lindos tiene la *Negerin*! ¡Y qué piel linda tiene la *Negerin*! ¡Yo también quiero ser una *Negerin*!”. Y yo oía esa palabra una y otra vez: *N, N, N, N*.

Una interesante combinación de palabras, en la que una palabra positiva, “linda”, es seguida de una palabra muy traumática, la palabra que empieza con *N*. Es un juego de palabras dulces y amargas que hace que sea difícil identificar el racismo. A Kathleen le dicen las dos cosas: “linda” y “*N*”. La primera enmascara a la segunda; la segunda, sin embargo, afirma su posición subordinada con respecto a les *blanques*.

³⁴ Algunas partes de este episodio fueron publicadas en Kilomba (2004).

La palabra que empieza con *N* no es una palabra neutra, sino un concepto colonial inventado durante la expansión europea³⁵ para designar a todos los africanos subsaharianos (Essed, 1991; Kennedy, 2002). Es, por lo tanto, un término localizado en la historia de la esclavitud y la colonización, conectado con una experiencia colectiva de opresión racial, brutalidad y dolor. En este episodio, quiero explorar la relación directa entre la enunciación de la palabra que empieza con *N* y el trauma. Tal como lo describe Kathleen: el sonido agonizante de la palabra que empieza con *N* “una y otra vez”.

En su origen, la palabra que empieza con *N* deriva de la palabra latina para el color negro, *niger*. Para fines del siglo XVIII, sin embargo, la palabra que empieza con *N* se había vuelto un término peyorativo, utilizado estratégicamente como una forma de insulto para poner en marcha sentimientos de pérdida, inferioridad y sumisión delante de los *blanques* (Kennedy, 2002). En este sentido, cuando se enuncia la palabra que empieza con *N*, esta refiere no solo al color (de piel) *negro*, sino también a una cadena de términos que pasaron a asociarse con la palabra: primitivismo – animalidad – ignorancia – pereza – suciedad – caos, etc. Esta cadena de equivalencias define al racismo. Devenimos la encarnación de cada uno de esos términos, no porque estén físicamente inscriptos en la superficie de nuestra piel y no porque sean reales, sino porque el racismo, como mencioné antes, es discursivo antes que biológico. Funciona por medio del discurso, por medio de una cadena de palabras e imágenes que

35 Uso el término “expansión europea” para evitar el término colonial “descubrimiento”. La idea del “descubrimiento de África” solo puede existir si se fantasea el continente y se lo conceptualiza como un espacio sin historia previa, un espacio cuya historia comienza después de la llegada de los europeos. La historia, las culturas y las civilizaciones de los pueblos africanos pasan a coincidir entonces con la blanquitud; una concepción racista que es continuamente reproducida en las escuelas y en los libros de viajes: “Angola: Angola fue descubierta por...”; “Kenya: con la llegada de...”.

se vuelven asociativamente equivalentes, fijando a las identidades en su lugar. Así, ser llamada *N* nunca es simplemente ser llamada *negra*; es también todas las otras analogías que definen la función de la palabra que empieza con *N*.

Esto se experimenta como un shock, que nos priva de nuestro vínculo con la sociedad. Este shock violento es el primer componente del trauma. Al oír la palabra que empieza con *N*, el vínculo de Kathleen con la sociedad es abruptamente quebrado, en la medida en que se le recuerda que, inconscientemente, esta sociedad se piensa como *blanca*. Y, a los ojos de la niña, Kathleen no es más que una *N*.

En el momento en que Kathleen es llamada *N*, se la sitúa repentinamente en una escena colonial. El término reescenifica una relación entre *blanques* y *negres* que tiene sus raíces en la dicotomía amo-esclavo. Quienes la llaman *N* recrean un escenario que reafirma su posición de poder en cuanto “amos” e indica el lugar que Kathleen debería ocupar: el lugar de una *N*. “¡Qué linda se ve la *N*!”, dice la niña sobre Kathleen. Este momento de sorpresa y dolor describe el racismo cotidiano como una puesta en escena, en la que les *blanques* se vuelven repentinamente amos simbólicos, y les *negres*, por medio del insulto y la humillación, se vuelven esclavos figurativos.

Hay una dinámica de *vergüenza-orgullo* en esta relación colonial. Mientras que la mujer negra es humillada y deshonrada en público, quienes la han insultado tienen la oportunidad de desarrollar una sensación de poder y autoridad directamente derivada de su degradación. La escena revive así el trauma colonial: la mujer negra sigue siendo la sujeta vulnerable y expuesta, y la niña *blanca*, aunque es muy joven, sigue siendo la autoridad satisfecha. La posición subordinada de una (deshonra/vergüenza) garantiza la posición de poder de la otra (honra/orgullo). En este sentido, la entera *performance* del racismo cotidiano puede ser vista como una reactualización de la historia, que vuelve a situar a Kathleen en un orden colonial en el que experimenta deshonra y vergüenza.

De pronto el colonialismo se experimenta como algo real: ¡una lo sienten! Esta *inmediatez* en la que el pasado se vuelve presente y el presente pasado es otra característica del trauma clásico. Una experimenta el presente como si estuviera en el pasado. De un lado, las escenas coloniales (el pasado) se reescenifican por medio del racismo cotidiano (el presente); y del otro, el racismo cotidiano (el presente) reescenifica escenas del colonialismo (el pasado). La herida del presente sigue siendo la herida del pasado, y viceversa. Como resultado, el pasado y el presente están entrelazados.

15. “Qué piel más linda... ¡Yo también quiero ser *M!*”

Envidia y deseo del *sujeto* negro

En el episodio de Kathleen, la niña no solo evoca el proceso de deshonor y vergüenza. También revela su deseo de ser negra. Contempla el cuerpo femenino negro y admite que quiere ser negra, tener un cuerpo negro ella también: “¡Y qué ojos lindos tiene la *Negerin!* ¡Y qué piel linda tiene la *Negerin!* ¡Yo también quiero ser una *Negerin!*”, declara.

El racismo surge aquí bajo la forma de pasión por “lo exótico” y “lo primitivo”. El cuerpo de Kathleen es celebrado y disfrutado, pero en el terreno del primitivismo. El deseo de devenir negro o desear la negritud están profundamente enraizados en la fantasía de que les “Otres” raciales están más cerca de la naturaleza y la autenticidad, y, por lo tanto, tienen acceso a algo que les *blanques* han perdido (hooks, 1992). Las personas negras devienen la representación de lo que la sociedad ha hecho a un lado y señalado como peligroso, amenazante y prohibido. Esas proyecciones, sin embargo, son las dimensiones que vuelven la vida excitante y vívida. Esas proyecciones pasan entonces a formar la base de una envidia racial primordialmente inconsciente, en la que simultáneamente se desea “poseer algunos de los atributos

deseados de le Otre y al mismo tiempo destruir a le Otre, porque representa algo que se percibe como faltante en el [yo]" (Sernhede, 2000: 314). En otras palabras, en el mundo conceptual *blanco*, el *sujeto* negro se vuelve un objeto de deseo que al mismo tiempo debe ser atacado y destruido.³⁶ Kathleen parece ser deseada –es un objeto del exotismo–, pero su posición como objeto del deseo racial no puede dissociarse de la envidia involucrada. En cualquier momento, Kathleen puede pasar de ser una mujer negra fascinante a ser una *N* humillada, de ser una mujer exótica a ser una *Scheissausländerin*,³⁷ de ser buena a ser mala, de ser dulce a ser amarga..., de acuerdo con los miedos y los deseos de su público *blanco*.

Por otro lado, la niña se refiere exclusivamente al cuerpo –la piel y los ojos–, percibiendo a Kathleen solo a ese nivel, “absolutamente como un no-yo” (Fanon, 1967: 161). Fanon emplea el esquema del estadio del espejo, de Lacan, para explicar por qué en el mundo *blanco* las personas negras son reducidas al cuerpo. Cuando se entiende el mecanismo descrito por Lacan, escribe Fanon, “ya no se pueden tener dudas de que el verdadero otro para el hombre *blanco* es y continuará siendo el hombre negro” (1967: 161). El *sujeto* negro es utilizado como contrapartida del *sujeto blanco*, como una imagen espejada que se reduce a lo físico. Se nos percibe como imágenes de cuerpos: bailarines, cantantes, actores y atletas en escenarios *blancos*.

36 Durante el colonialismo, la violación y el linchamiento raciales fueron los ejemplos más crueles de esta envidia. La violación y la acción de poseer y violentar el cuerpo femenino negro eran prácticas comunes, como lo era el linchamiento de hombres negros acusados de haber tenido relaciones sexuales con mujeres *blancas*, o meramente de haber hablado con ellas, de haberles silbado o de haberseles acercado. El cuerpo negro es simultáneamente deseado sexualmente y destruido físicamente.

37 En español: “Maldita extranjera”. [N. del T.].

16. “Sentís ese dolor en los dedos”

El dolor indecible del racismo

Y luego... luego... recuerdo la sensación por primera vez... una suerte de dolor físico porque alguien te llamó usando esa palabra. Sentís ese dolor en los dedos, hay algo... Nunca antes había sentido eso en mi cuerpo... Esa fue la primera vez. Quiero decir, recuerdo vagamente que una vez alguien me llamó *Negerin* cuando era muy pequeña y así se sintió.

Fue precisamente el sonido de la palabra que empieza con *N*, y todo el significado agonizante detrás de ella, lo que shockeó y alarmó a Kathleen. Hablo de “alarma” porque la palabra expresa muy eficientemente los horrores del racismo, evocando el dolor que describe una vez más el concepto de trauma. Kathleen oye repetidamente una palabra que históricamente la ha clasificado y posicionado como perteneciente a una “raza inferior”, como una sujeta abusada y excluida. Aun cuando –o tal vez porque– quien habla es una niña, la violencia simbólica de la palabra que empieza con *N* no se desvanece ni desaparece.

Aparentemente, el dolor manifestado en el cuerpo es la expresión de la herida interna causada por la violencia de la palabra que empieza con *N*: Kathleen dice que sintió “una suerte de dolor físico porque alguien te llamó [*a ella*] usando esa palabra”. Este es un paralelismo interesante: el racismo pretende dañar a la sujeta negra (*schlecht machen*) y la sujeta negra, en efecto, se siente físicamente dañada (*sich schlecht fühlen*). Se nos lastima “malamente” y nos sentimos “mal”. La necesidad de transferir la experiencia psicológica del racismo al cuerpo transmite la idea de trauma en el sentido de una experiencia indecible, un acontecimiento deshumanizante, al que no podemos responder con palabras o símbolos adecuados, porque no los tenemos. Generalmente quedamos sin palabras. La ne-

cesidad de transferir la experiencia psicológica del racismo al cuerpo —el soma— puede ser vista como una forma de proteger el yo empujando el dolor hacia “afuera” (somatización).

A la experiencia del racismo, al ser tan horrorosa, no se la puede captar cognitivamente ni se le puede asignar un significado; por el contrario, “queda sin procesar; no es ‘conocimiento’ en el sentido usual, pero se la siente en el cuerpo” (Kaplan, 199:147). La agonía del racismo es, por ende, expresada por medio de sensaciones corporales, empujada hacia afuera y escrita sobre el cuerpo. El lenguaje del trauma es, en este sentido, físico, gráfico y visual, y articula el efecto ininteligible del dolor. Esa “suerte de dolor físico” y “el dolor en los dedos” relatados por Kathleen ilustran visualmente la violencia y la pérdida traumáticas implicadas en la experiencia del racismo cotidiano.

Ser llamada *N* también le recuerda a Kathleen su vulnerabilidad entre los *blanques*, que pueden jugar con la brutalidad del holocausto africano cuando así lo desean. La blanquitud se transforma así en una señal de amenaza o terror. Como escribe bell hooks, las personas negras siempre “viven con la posibilidad de ser aterrorizadas por la blanquitud” (1995: 465), lo que establece una asociación entre blanquitud y terror. Esta violencia aterrorizante, sin embargo, se expresa, en su mayor parte, de modos sutiles. Como sostiene Philomena Essed, “reconocemos el racismo más fácilmente cuando se expresa de modos externos y directos. La experiencia nos ha mostrado que a menudo los *blanques*, consciente o inconscientemente, ocultan sus propias intenciones racistas en su contacto con los negres. Esto, a su vez, puede hacer que sea difícil para los negres señalar cuál es el trato discriminatorio en una situación dada” (1990: 33). Voy a reformular, por lo tanto, una oración que escribí más arriba: el juego de palabras dulces y amargas no solo hace difícil identificar el racismo; el juego de palabras dulces y amargas es una forma de producir racismo. La dificultad de identificar el racismo no solo es funcional al racismo, sino que es una parte central del racismo mismo.

17. “Todes somos diferentes... y por eso el mundo es maravilloso”

El teatro del racismo y su triangulación

La madre de la niña estaba en primer lugar muy avergonzada, y estaba intentando hablar de cómo todes somos diferentes y lo maravilloso que eso es... y no recuerdo exactamente qué dijo, no la entendí bien. Mi amiga me tradujo más tarde y me dijo que ella hablaba de cómo todes somos diferentes, hay gente negra, hay gente judía también, y es por eso que el mundo es genial, algo así... Recuerdo que mi amiga tampoco sabía qué hacer... y... no sé... No sé qué hice para recuperarme de eso.

Kathleen describe el escenario central del racismo, el marco en el que se interpreta el racismo y en el que cada intérprete tiene un rol muy específico: la niña *blanca* es la que insulta; Kathleen es la mujer negra señalada, la insultada; y la madre *blanca* y el novio *blanco* son los observadores mudos. Es la típica constelación *triangular* del racismo. La llamo triangular porque tiene tres personajes con tres funciones diferentes, funciones que hacen posible el racismo: primero, el intérprete que interpreta el racismo; segundo, la sujeta negra que deviene *objeto* de agresión racial; y, finalmente, el consenso del público *blanco* que observa la actuación.

Esta constelación me recuerda el episodio clásico de Frantz Fanon en el que un niño que está junto a su madre expresa sus miedos raciales del hombre negro insultándolo: “¡Mamá, un negro...!”. “No le haga caso, señor. Él no sabe que ustedes son tan civilizados como nosotros...” (1967: 113), le dice la madre a Fanon. “¡Mira qué lindo es ese negro!” (1967: 114), le dice a su hijo, señalando a Fanon. En el relato de Kathleen, la madre de la niña señala a Kathleen, explica que todes somos diferentes y añade que “eso es maravilloso”. Esos comentarios compasivos no pueden, sin embargo,

borrar la sensación de estar siendo “disecionado”, de que nuestro propio cuerpo “nos es devuelto distorsionado” (Fanon, 1967: 113), ya que se nos describe con contemplación y desdén. Fanon pasa a ser un “negro lindo”, del mismo modo que Kathleen es una “linda N”: el juego de las palabras dulces y las palabras amargas.

Por supuesto, se podría sostener que la niña, que es muy pequeña, no es racista ni brutal: es solo una niña curiosa que no tiene malas intenciones. Pero ¿por qué Kathleen desaparece abruptamente del escenario y nos ponemos a hablar de la niña en su lugar? ¿Cómo es que el personaje central de pronto se vuelve periférico y la niña *blanca* se vuelve muy central? ¿O acaso este ordenamiento, en el que les *blanques* son colocados en el centro y les negres en los márgenes como *sujetos* tácitos, no es típico del racismo? ¿Y por qué nos parece más fácil empatizar con la insolente niña *blanca* que con la mujer negra que fue insultada? También deberíamos preguntarnos si quienes están ocupados protegiendo a la niña no están en realidad protegiéndose a sí mismos, considerando que lo que dice la niña es parte de lo que sus propios padres dicen.

Esta escena retrata las relaciones entre “raza” y género y la asimetría de poder entre las mujeres negras y las mujeres *blancas*. Kathleen es una mujer adulta negra, que primero es insultada por una niña *blanca* y luego expuesta y aleccionada por la madre *blanca* delante del hombre *blanco*. El encuentro de la niña *blanca*, la madre *blanca* y la mujer negra objetificada, todas delante del varón *blanco*, plantea cuestiones relacionadas con la autoridad racial y el género. Por otro lado, en esta constelación, los observadores son observadores especiales, dado que la madre está intentando educar a su propia hija. Le explica que “hay gente negra, hay gente judía también”, una situación ignominiosa para Kathleen, que primero es *objeto* del desprecio y el insulto *blancos*, y luego *objeto* de educación, con el que la niña debería aprender sobre los pueblos del mundo. En ambos roles, Kathleen está sir-

viéndoles a los espectadores *blanques*, que se benefician esté ella presente o no. De manera desconcertante, se le impone esa servidumbre a Kathleen.

El uso de esos argumentos *multi-kulti* –“todes somos diferentes y por eso el mundo es maravilloso”– refuerza la perspectiva de la niña de que, en efecto, debe ser “genial” ser una *N*. En este punto, se explican las diferencias entre las personas en términos estéticos y no en términos políticos. La niña aprende que los “Otros” raciales se vuelven diferentes porque se ven diferentes, no porque se les trata de modo diferente. La enunciación de la diferencia se construye de un modo que asume que los grupos racializados son una ocurrencia preexistente antes que una consecuencia del racismo. Como resultado, se le enseña a la niña que las personas son discriminadas porque son diferentes, cuando en realidad es al revés: las personas se vuelven diferentes por medio de procesos de discriminación. Kathleen no es una *N* a causa de su cuerpo negro, sino que deviene una *N* por medio de discursos racistas que están obsesionados con el color de su piel.

Segregación y contagio racial

18. “*Blanques de un lado, Negres del otro*”

Segregación racial y fantasías *blancas* de contagio racial

Crecí en un sitio llamado Y. No es una ciudad grande y se siente como un pueblo (...). Está dividida, tenemos Y del Este e Y del Oeste. Y del Este es donde viven la mayoría de las personas negras; Y del Oeste es donde viven les *blanques*, o algo así... Tenemos la calle Franklin Este y la calle Franklin Oeste... Creo que está bien... es posible que sea al revés, no estoy segura de quién está en el Oeste y quién está en el Este, pero hay una división bien clara: *blanques* de un lado, negres del otro. Ese es el lugar en el que crecí.

Al describir la ciudad en la que creció, Kathleen habla de una división, una frontera geográfica que separa a negres de *blanques*. Visualmente, su pueblo puede ser percibido en términos de “raza”, y la “raza” puede ser empleada como una orientación geográfica o incluso como un punto de referencia, en el que cada grupo tiene “su propio lugar”. La necesidad de regular la distancia física con respecto a les negres y definir las áreas que pueden utilizar revela una dimensión importante del racismo cotidiano relacionada con las fantasías de contagio racial.

Las áreas segregadas negras son lugares a los que les *blanques* no quieren ir –o no se atreven a ir– y con los que mantienen una distancia corporal particular. Al describir esta distancia física, David Marriott (1998) habla de “miedos y ansiedades raciales *blancos* con respecto al contagio somático”. La división Este-Oeste que menciona Kathleen es un recordatorio geográfico de las fronteras que la sujeta negra no puede transgredir, de modo de no contaminar el territorio *blanco*. Esa geografía desnuda una asimetría de poder en la que la *blanquitud* define su propia área y la negritud es confinada a un área definida por la *blanquitud*. Esta era la función principal de la ideología segregacionista: confinar a les “Otres” raciales.

La división geográfica resultante puede verse como una frontera o una membrana entre el mundo de les “superiores” y el mundo de les “inferiores”, entre lo “aceptable” y lo “inaceptable”, lo “bueno” y lo “malo”, “nosotres” y les “Otres”, que impide un eventual contagio entre el primero y el segundo. Simbólicamente, esta membrana que separa los mundos me recuerda los guantes blancos que las personas negras eran obligadas a usar cuando tocaban el mundo *blanco*; un pedazo de material fino y delicado que funcionaba como prevención médica contra el contagio somático. Los guantes blancos eran como una membrana, una frontera que separaba físicamente la mano negra del mundo *blanco*, que protegía a les *blanques* de ser infectades por la piel negra –porque, en el imaginario *blanco*, la piel negra representaba lo “inferior”, lo “inaceptable”, lo “malo”, lo “sucio” y lo enfermo–. La *blanquitud* de los guantes enmascaraba las manos negras, y la piel negra de las manos se escondía detrás de la blancura de los guantes. Una situación perversa: los guantes protegían a les *blanques* de su miedo primario de contagio racial y, al mismo tiempo, les impedía a les negres tocar los privilegios *blancos*.

La idea de una membrana que contiene o restringe la negritud se vuelve real en los barrios negres autocontenidos, en los que les negres son colocades del lado de afuera, en áreas

marginales, en las que se les impide tener contacto con los recursos y los bienes *blancos*. Esta guetización fue creada para alentar el control político y la explotación económica de los negres. ¿Qué sucede entonces cuando el *sujeto negro* cruza esta membrana e ingresa a los espacios *blancos*?

19. “El barrio en el que vivía era *blanco*”

Cruce de fronteras y hostilidad

El barrio en el que vivía era *blanco*. Recuerdo a un vecino negro que teníamos, eran una pareja, vivían a dos cuadras, tenían una casa bellísima, tenía un patio muy cuidado, ¡era el patio perfecto! Recuerdo que (...) ¡era una colonia *blanca*! ... ¡Sí! Tenía una amiga, una amiga de la infancia, todavía somos buenas amigas. Era la otra familia negra en el barrio... (*risas*). Bueno, su madre es profesora de Psicología en la universidad, y su familia era una familia profesional negra con la que estábamos en contacto (...). Pero de verdad eran la única familia negra, creo, con la que nos podíamos identificar. Nos podíamos identificar a nivel de clase y nos podíamos identificar a nivel de raza.

Kathleen habla de aislamiento. Describe una constelación en la que su propia familia y la otra familia negra eran posicionadas como las únicas en un colectivo *blanco*. Como explica, aparte de estas dos familias negras, “todas las otras eran *blancas*”. La constelación en la que se sitúa a las personas negras de modo solitario es un ordenamiento que resulta de la segregación y, por ende, una expresión del racismo. El aislamiento de las personas negras es una estrategia para reafirmar la dominación *blanca*. Como en una triangulación, el *sujeto blanco* tiene que ser singularizado para no desman-

telar el consenso *blanco*: una persona negra es apropiada, hasta interesante; dos son una multitud. En este sentido, el aislamiento anuncia el racismo: todos eran *blanques* porque la mayoría de las personas negras no podían entrar. Se las mantenía “en su lugar”, impedidas de “tomar su lugar”.

Ese aislamiento racial revela cuán limitado es el acceso de las personas negras a los llamados “barrios integrados”, que ofrecen mejores condiciones de vida y de educación. “¿Dónde podemos ver personas negras? ¿Y dónde no?”. En Europa, la segregación habitacional basada en la “raza” existe.³⁸ Las personas negras expuestas a una gran mayoría de *blanques*, escribe Philomena Essed, “son conscientes de los sentimientos hostiles entre algunos vecinos, que se muestran renuentes a aceptar que haya negres en ‘su’ calle” (1991: 216). La descripción de Kathleen nos permite reconocer que, a pesar de estar en un ambiente *blanco*, parece no tener contacto cercano con sus vecinos *blanques* ni acceso a ellos: les describe como una masa anónima, en oposición a las familias negras, especialmente cuando habla de su amiga de la infancia. Esta falta de cercanía con los miembros del grupo dominante es común, sostiene Philomena Essed (1991), puesto que los vecinos *blanques* a menudo evitan entrar en contacto social con los residentes negres cercanos.

El aislamiento pone de manifiesto que las vidas de las personas negras están moldeadas por la ansiedad introyectada de ser atacadas por los miedos *blancos* al contagio. En términos psicoanalíticos, la ansiedad responde exactamente a una serie de factores no reconocidos: ¿Por qué hay tan pocas personas negras aquí? ¿Qué podría significar? ¿Estoy segura aquí? Una no puede evitar asociar el propio aislamiento con el miedo *blanco* a ser contaminado por la negritud y, en

38 En los Estados Unidos es común que las agencias de vivienda empleen cupos para determinar el porcentaje máximo de personas negras permitidas en un barrio. Se asume implícitamente que “exponer” a la población *blanca* a demasiadas negres es injusto (Essed, 1991).

consecuencia, con el miedo introyectado a ser atacada, ya que una es fantasmáticamente percibida como “suciedad” en “su” territorio.

La idea de suciedad está relacionada con el orden. Sucio es todo aquello que no está en el lugar correcto. Implícitamente, las cosas no son sucias en sí mismas, sino que se vuelven sucias cuando se las posiciona en un sistema de ordenamiento que no tiene un lugar para ellas. Una cuchara colocada en un plato o en la comida, por ejemplo, no es considerada sucia, pero se vuelve sucia cuando se la coloca en la mesa, porque ensucia la mesa y el mantel. Físicamente, la cuchara no ha cambiado, pero el ordenamiento ha cambiado: se dice que la cuchara debe permanecer en el plato, de modo que apenas la cuchara toca la mesa ya no está en el lugar correcto y se dice que es sucia. Del mismo modo, las manos negras están limpias y “en su lugar” –sirviendo–, en tanto estén enmascaradas por los guantes blancos. De otro modo, se las percibe como “sucias”. Este esquema de limpieza versus suciedad, y de lugares en un sistema de ordenamiento, puede ser utilizado de acuerdo con Mary Douglas (1966; citada en Mecheril, 2000), para entender la segregación racial y la negativa a tener personas negras en espacios *blancos*. Quienes sufren la segregación pasan a ser vistas como “sucias” apenas transgreden el sistema de ordenamiento que les coloca como marginales. En los márgenes, no están “sucias”, pero como el sistema no les proporciona un espacio como iguales, pasan a estar infecciosamente sucias apenas ingresan al centro, donde están fuera de su orden y, por lo tanto, percibidas como “sucias”. En sus ensayos, Paul Mecheril (2000) emplea un vocabulario estético para narrar la exclusión y la segregación. Habla del uso de la “belleza” y la “fealdad” en el contexto de la diferencia racial al interior de la nación. Los “Otros” raciales y su presencia son vistas como la causa de la “fealdad nacional” porque se imagina que, antes de su llegada, la nación era “bella”. Pero ahora, la nación es “fea”. Es la

presencia de les no ciudadanos en la nación, de quienes no son Nosotres en el espacio de Nosotres, lo que vuelve fea a la nación, desfigurándola, infectándola, ensuciándola. Este esquema estético de belleza y fealdad construye diferencias entre quienes pertenecen y quienes no.

La *performance* de la negritud

20. “Si era la única estudiante negra en la clase, tenía que representar lo que eso significaba”

Interpretar la perfección y representar la “raza”

Creo que tuve una experiencia muy positiva de niña (...). Mis xadres se aseguraron de decirme que yo era muy especial (...). Mi padre se aseguró de que pudiéramos competir con cualquiera, ¡con cualquiera! Nunca decía específicamente con gente *blanca*, con estudiantes *blanques...*, pero yo estaba rodeada de gente *blanca*... Era bastante claro qué quería decir. Pero era muy importante competir y ser competitiva... y sobresalir también. Si era la única estudiante negra, en cierto sentido, tenía que representar lo que eso significaba. Representar que éramos igual de inteligentes, si no más inteligentes que les otros.

Kathleen pasa a ser una representante de la “raza”. El estatuto de tener que representar la negritud anuncia el racismo: Kathleen tiene que representar a quienes no están allí, y las personas negras no están allí porque se les niega el acceso a ciertas estructuras. Un círculo de doble inclusión y exclusión. Es precisamente esa posición de ser singularizada, la persona incluida en un espacio de exclusión, lo que vuelve a Kathleen una ejemplar de su “raza”: “Tenía que (...) repre-

sentar lo que eso significaba”. Ser incluida siempre implica representar a los excluidos, y es por eso que a menudo nos empujan al rol de representantes de la “raza”. Pasamos a representar a todos los otros. Kathleen es, por ende, no solo vista como una “raza”, sino que además reconoce en sí misma la responsabilidad de ser la “raza”.

Este proceso de identificación absoluta —o esencialismo— en el que una es meramente vista como una “raza” solo es posible porque al interior del racismo se nos niega el derecho a la subjetividad. Kathleen no es simplemente Kathleen: es un “cuerpo”, es una “raza”, es una “historia”. Existe en esta triplicidad. Atrapada en esta persona triple, una tiene que ser al menos tres veces mejor que cualquier *blanche* para ser igual. Mientras que los otros estudiantes tienen el privilegio de existir en primera persona, Kathleen existe como persona triple. Mientras que los otros *blanches* hablan como individuos, como Sally, Christine o John, Kathleen habla como un cuerpo, como una “raza”, como hija de exesclavas. Se le dan tres lugares para representar. “Había leyendas, historias, historia y, sobre todo, historicidad” sobre quién es uno, escribe Fanon (1967: 112), y una pasa a representar todo eso. Fanon describe esa existencia triple, en la que se vuelve responsable de su propio cuerpo, de su propia “raza” y de sus ancestros, del mismo modo que Kathleen. Sea cual fuera el salón al que entra, nunca es el yo, sino el grupo entero, un grupo sometido a una examinación severa. “Fui derribado a golpes por tambores, canibalismo, deficiencia intelectual, fetichismo, defectos raciales, barcos esclavistas”, concluye Fanon. Es lo que denomina un “esquema racial epidérmico” (1967: 112), que astilla al *sujeto* negro hasta volverlo una persona triple. No es un “esquema corporal”, sino un “esquema racial” inscripto en la piel que nos guía a través del espacio. Recuerdos, leyendas, chistes, comentarios, historias, mitos, experiencias, insultos. Todos inscriptos simbólicamente en la superficie de nuestra piel, diciéndonos dónde sentarnos

y dónde no sentarnos, adónde ir y adónde no ir, con quién hablar y con quién no hablar. Nos movemos en el espacio, alertas, a través de este esquema racial epidérmico: “Estaba rodeada de gente *blanca*”, dice Kathleen. “Era bastante claro lo que (mi padre) quería decir”.

Hay otra dimensión descripta por Kathleen. No solo tiene la responsabilidad de representar a la “raza” –una “raza” que encarna connotaciones negativas–, sino que además tiene que defenderla. Dado que el racismo es un régimen discursivo y no biológico, esas equivalencias –la falta de saber, la falta de cultura, la falta de historia, la falta de lenguaje, la falta de inteligencia– pasan a ser aceptables. En este sentido, Kathleen no era simplemente una niña en el salón escolar: es una niña observada y aprisionada en imágenes racializadas a las que tenía que oponerse cada día. Tenía que asegurarse de probar que “éramos igual de inteligentes, si no más inteligentes que les otros (*blanques*)”.

Me acostumbré a ser singularizada, a ser la única persona negra en todas mis clases. Y la mayor parte de las veces lo era. Estaba en todas esas clases de estudiantes de honor, en las clases de estudiantes avanzados, obtenía créditos universitarios aun antes de graduarme de mi escuela, y estaba en la sociedad de honor, en toda clase de organizaciones, en todas esas cosas que yo sabía que iban a hacerme adelantar en términos de mi educación (...). Me acostumbré mucho a ser la única persona (negra) en esas clases... y esas personas en esas clases también se acostumbraron mucho a que yo fuera la única persona negra allí, y eso estaba bien para ellos. No me daba cuenta de que había ciertas cosas que la gente me decía que eran racistas, aunque yo nunca las reconocí como tales. ¡Ay!... cosas como... “Sos negra, pero (...)”. Y ahí podés completar la frase con lo

que te guste.... “Aunque seas negra (...)”. Todo era así... Por alguna razón, yo no era como les otros niños negres. Por alguna razón, yo era negra, pero a pesar de ello era accesible, seguía estando bien. Era inteligente..., pero... era especialmente inteligente para ser negra (o a pesar de serlo). Siempre había algo... Ser negra era siempre algo al margen, que tenía que ser situado en algún lugar, nunca era algo... Yo nunca lo sentí... nunca se integró a lo que yo era. Tal vez era lo que la gente llama “racismo positivo”, en cierto sentido, no sé... o exotismo..., pero la verdad no lo llamaría así porque sigue siendo... racismo.

Kathleen es definida como una “raza”, y al mismo tiempo, se la disocia de la “raza” porque es inteligente. Es negra *pero* inteligente. El “pero” es el elemento disociativo. Disocia el ser inteligente de la negritud, transformándolas en dos categorías que se contradicen entre sí. Para reparar esa enorme disociación, a menudo nos vemos forzadas a asociarnos con la excelencia, a tener el mejor desempeño posible, a ofrecer una excelente *performance* de la negritud. Nos transformamos en actores excelentes de nuestras propias aptitudes: nunca mediocres, nunca comunes, nunca promedio, sino excelentes. “Estaba en todas esas clases de estudiantes de honor, en las clases de estudiantes avanzadas, obtenía créditos universitarios aun antes de graduarme de mi escuela...”, explica Kathleen, enfatizando que su negritud y su inteligencia son dos categorías asociadas.

El mecanismo de defensa del ego llamado *disociación* permite que dos o más procesos mentales coexistan sin estar conectados o integrados; esto es, las diferentes partes de un *sujeto* no se combinan en un todo. La inteligencia y la negritud coexisten como categorías separadas, como partes alienadas de Kathleen, pero no como partes integrales de ella misma. En este sentido, se reconoce que Kathleen es tan inteligente como les *blanques*, pero también que es negra

como les otres afuera. “Sos negra, pero ...”, nos explica. Es inteligente en tanto esté siendo comparada con la blanquitud. En consecuencia, la negritud es siempre “algo al margen”. Su piel es descripta como primaria y accesoria. Una es negra, “pero” no lo es. Una es negra cuando se trata de encarnar lo corporal, pero no es negra en lo que refiere al intelecto. Una es negra cuando se trata de encarnar la estupidez, pero no es negra cuando se trata de encarnar la sabiduría. Una es negra cuando se trata de encarnar lo negativo, pero es del mismo modo *blanca* cuando se trata de encarnar lo positivo. ¡Qué pensamientos alucinados! ¡El *sujeto blanco* cree que no somos realmente negras cuando somos buenas, pero sí somos negras cuando somos malas! ¡Qué alucinación *blanca*!

21. “¿Pero de dónde vienen tus bisabueles?”

Venir a Alemania

Llegué a Alemania. Leí ese libro *Farbe bekennen*:³⁹ estaba leyendo sobre los negros alemanes y sentí cierta afinidad con la idea de crecer en una comunidad *blanca* y sentirse aislada. Fue un shock descubrir que en realidad mi experiencia era mucho menos extrema que la de muchas personas negras en este país, que crecen siendo las únicas personas negras en la familia... Quiero decir, eso debe ser... ¡Ay Dios! (...) Y que siempre te pidan que expliques cómo es que una es alemana, a pesar de ser negra. Quiero decir, es una

39 El libro *Farbe bekennen* (Mostrar nuestros colores), como se mencionó anteriormente, es una antología de relatos escritos por mujeres afro-alemanas que describen sus experiencias como mujeres negras en una sociedad dominada por los *blancos*. El libro fue editado por Katharina Oguntoye, Dagmar Schulze y May Ayim, quien se suicidó en 1996. Más adelante veremos que, durante la entrevista, Kathleen expresó interés por el trabajo de May Ayim y en su suicidio.

experiencia que atravesé muchas veces... que me preguntaran..., pero como hablo inglés me preguntan en cambio cuándo pienso irme e intentan rastrear mis orígenes hasta África, sí... rastrear mis orígenes. Cuando daba clases de inglés, había una clase... bueno, creo que no eran personas muy educadas... como sea, un par de mujeres querían saber de dónde era, y les dije: "Soy norteamericana". Y me preguntaron: "Sí, ¿pero tus xadres?", y les respondí: "¡Norteamericanos!". Y me seguían preguntando: "¡Norteamericanos!". Y me seguían preguntando, "Sí, pero tus abuelas, ¿de dónde son tus abuelas? ¿Y tus bisabuelas?". Y les respondí: "¡Norteamericanos!". Y nunca se detenían... (*risas*). Me preguntaron hasta llegar a África. "¡Ah! ¡Sos africana!". "No. Mis ancestres son africanes. Yo soy norteamericana". "Sí, ¡africana!" (*risas*). Lo triste del caso es que no toman en consideración nuestra historia. Sé que mis ancestres son africanes, pero eso es todo... el sistema de la esclavitud no nos permitió ni saber de dónde veníamos ni quiénes éramos: perdimos nuestros nombres, nuestras lenguas... Quiero decir: esclavistas *blanques* nos vendieron a personas *blancas*... Es, por supuesto, insultante cuando preguntan: "Pero ¿de qué parte de África?".

Hay dos momentos importantes en este episodio. El primero es el momento en el que se nos coloca fuera de la nación *blanca* –se le pregunta cuándo piensa irse, porque su "raza" no pertenece a nuestro país–, mientras que el segundo se relaciona con la historia de la esclavitud: se le pregunta de dónde viene, aun cuando esa información nunca pudo ser conocida. Un par de personas *blancas* le preguntan a Kathleen sobre una parte de su historia que les propias *blanques* prohibieron. Es este segundo momento, un momento de doble extrañamiento, el que me gustaría explorar aquí.

Ni las mujeres *blancas* ni Kathleen saben de dónde son los ancestres de Kathleen, pero no lo saben por razones diferentes. Mientras que las mujeres *blancas* no lo saben porque no tienen por qué saberlo, Kathleen no lo sabe porque “no tener el derecho a saber” era una parte integral de la política de la esclavitud. “No saber” borraba la historia de las sujetas esclavizadas. En otras palabras, Kathleen no sabe no porque no le importe, sino porque se le negó el acceso a su historia. Hubo una fractura, una ruptura, que la separó deliberadamente de partes de su historia: ¿De dónde se nos trajo? ¿Quiénes éramos? ¿Cuáles eran nuestros nombres? ¿Qué lenguas hablábamos? Puesto que la información fue borrada, estas son preguntas que van a permanecer sin responderse. “Y eso es lo triste del caso”, sostiene Kathleen, “lo triste del caso es que no toman en consideración nuestra historia”. A Kathleen le perturba la idea de que quienes preguntan no tienen conciencia del contenido de sus preguntas. Están preguntando acerca de aquello que han escondido simbólicamente: su historia. Las preguntas encarnan la fantasía de que todes tenemos acceso a nuestra historia biográfica colectiva, seamos colonizadores o colonizados, amos o esclavas. Esa fantasía solo es posible si han olvidado la historia; esto es, si sufren de amnesia histórica. Pero ¿cómo pueden olvidarse cuatrocientos años de historia muy reciente? ¿Cómo es posible no recordar? Esta parece ser la preocupación de Kathleen: “Quiero decir, esclavistas *blanques* nos vendieron a personas *blancas*”. ¿Cómo pueden ellas haber olvidado? ¿Y cómo se atreven a preguntar, pidiendo que se les recuerde? “Es, por supuesto, insultante cuando preguntan”.

El pasado regresa bajo la forma de preguntas intrusivas: “Pero tus abueles, ¿de dónde son tus abueles? ¿Y tus bisabueles?”. Lo intrusivo de estas preguntas reside en el hecho de que invocan un pasado traumático de ruptura y pérdida, un pasado que todavía define a quienes descienden de la diáspora africana como identidades fracturadas. Esto revela que

el pasado está íntimamente ligado al presente. La esclavitud y su legado están presentes en la biografía actual de Kathleen. Como dice Kathleen: “Sé que mis ancestros son africanos, pero eso es todo”. El pasado coexiste por ende con el presente, y la memoria de la esclavitud es parte del presente. Esta sensación de atemporalidad es una característica del trauma clásico.

22. “Aquí les va mejor a los extranjeros que a los presos”

Confesiones racistas y agresión

Había dictado una clase. Todos los lunes daba una clase para una compañía llamada AMP en Berlín. Y esa era una clase de cuatro mujeres, cuatro secretarías, todas ellas *blancas*, y creo que una era del Oeste y tres del Este, algo que en realidad no importa para lo que voy a contar. Y un día, no recuerdo cómo nos metimos en el tema, pero les preguntaba sobre... ¡Ah! Sobre los extranjeros que vienen a Alemania (...). Y comenzaron a decir cosas increíbles, que yo no podía creer... Estaba parada delante de ellas, obviamente yo era extranjera, y sin embargo se sentían lo suficientemente cómodas como para decir lo que decían. Era algo que también pasaba en mi ciudad, en la que las personas siempre se sentían lo suficientemente cómodas como para exponer su racismo porque... porque creían que estaban seguras conmigo. Y esas mujeres alemanas *blancas* comenzaron a decirme que había demasiados extranjeros allí, que las leyes eran demasiado suaves, y que les va mejor a los extranjeros que a los presos, y... todo tipo de cosas. Y una mujer me dijo al final: “Bueno, espero que estas cosas no te sorprendan, ¡la mayor parte de la gente piensa así! La mayor parte de la

gente siente lo mismo que nosotras...”. Y al final de la clase me sentí... me sentí como un perro, no podía pensar... Fue horrible, como podés imaginar.

Esta situación de insulto racista indirecto es violenta porque expresa odio hacia les negres como si una no fuera negra... como si una no perteneciera al grupo que está siendo insultado. Paul Mecheril describe este proceso en el que se usa un tercer grupo para expresar racismo como una *experiencia categórica del racismo* (1998): categórica porque se coloca a Kathleen en la categoría de *extranjera*. Como Kathleen es “extranjera”, siempre la estarán insultando cada vez que se insulte al grupo de les “extranjeres”. En otras palabras, cuando se profieren discursos denigrantes sobre les “extranjeres”, Kathleen es inferida sin ser nunca mencionada en persona. Esta forma de expresar racismo hacia las personas negras es alienante porque una es insultada sin ser el *objeto* directo del insulto. No se utiliza la segunda persona, sino la tercera. No es “vos”, sino “elles”, aun cuando ambos coincidan y se vuelvan uno.

Pero esta dinámica define una dimensión del racismo cotidiano. Dado que una está allí y una es negra, el racismo se dramatiza utilizando a quienes no están allí y son negres como personajes directes. Es precisamente a causa de nuestra presencia que el público *blanco* dramatiza su racismo hacia quienes no están allí, para advertirnos sobre cómo nos perciben. Esto vuelve difícil identificar el racismo, porque una es simultáneamente incluida y excluida: “Las personas siempre se sentían lo suficientemente cómodas para expresar su racismo porque (...) creían que estaban a salvo conmigo”, dice Kathleen. La comodidad, sin embargo, no se debe a que Kathleen les ofrezca personalmente algún tipo de alivio, sino más bien a esta simultánea inclusión y exclusión que hace sentir al público *blanco* lo suficientemente cómodo como para actuar su racismo.

Se le dice a la sujeta negra que sea simultáneamente igual y diferente: igual, en el sentido de que Kathleen es alguien de confianza para las mujeres *blancas*, y diferente porque ella es objeto de odio en sus confesiones; una situación alienante para la mujer negra, a la que se posiciona simultáneamente como el Yo y como la “Otra”. La presuposición en esas situaciones es que la mujer negra debe considerar un cumplido que el grupo *blanco* no la rechace, y que en cambio rechace a les “Otres”. Así, una es incluida mientras que su grupo racial es excluido, y es esta inclusión individual al interior de una exclusión colectiva lo que pretende ser halagador. Kathleen, sin embargo, no se siente halagada, sino shockeada: “Me sentí como un perro, no podía pensar...”. Comienza a describir la idea de un shock inesperado –“comenzaron a decir cosas increíbles”– y luego pasa a la idea de aislamiento y separación, provocados por un shock traumático. La metáfora “como un perro” expresa esta sensación de separación, dado que los perros no son humanos.

Los perros no son humanos, y les preses son humanos que han cometido un crimen contra la humanidad. La observación “a les extranjeros les va mejor que a les preses” comunica fantasías atroces. Dado que quienes han cometido un crimen no son miembros dignes de la sociedad, la asociación entre “extranjeros” y “criminales” pone de manifiesto la construcción de lo extranjero como amenazante e indigno. La asociación indica por ende el lugar en el que la fantasía de estas mujeres coloca a les “extranjeros”: en la cárcel, lejos de la sociedad *blanca*. En esas fantasías, les extranjeros pasan a ocupar una posición menos honorable que la de les propios criminales. Las mujeres *blancas* expresan su creencia de que el primer grupo no merece vivir tan bien como el segundo. Para su molestia, a les “extranjeros” de hecho les va mejor que a les criminales. Supuestamente aquí se fantasea que tanto les criminales como les preses son alemanes y *blanques*, en oposición a les “extranjeros”. Y, en este sentido, la molestia

de las mujeres consiste en el hecho de que a una “extranjera” le vaya mejor que a una criminal *blanco*.

En esta constelación, tanto las agresoras como el blanco de la agresión son mujeres. Las mujeres *blancas*, sin embargo, expresan su solidaridad no con la mujer *negra* sino con las presas *blanques*. La “raza” parece ser más importante que el género, porque, en esta constelación, las mujeres *blancas* expresan su empatía por el “nosotres” de las alemanes *blanques* y no por el “nosotras” de las mujeres en general. Es la categoría de los extranjeros, mujeres y hombres, la que se menciona con antipatía, una categoría que incluye a la Kathleen mujer. Kathleen es vista como una “extranjera”, no como una mujer. Esas experiencias explican por qué las mujeres negras describen sus experiencias de opresión en relación con la “raza” antes que en relación con el género, puesto que nuestra explotación está basada primordialmente en aspectos raciales y puede ser ejercida por mujeres *blancas*.

23. **“Mi madre se suicidó.
Pienso que se sentía muy sola en nuestra ciudad”**
Racismo, aislamiento y suicidio

En 1992 mi madre se suicidó, y eso fue justo antes de mi último año de secundaria. Tenía unos cuarenta años cuando sucedió, y creo que también estaba... Creo que se sentía muy sola en nuestra ciudad. No tenía muchos amigos. Recuerdo que a veces me decía que yo era su única amiga, algo que yo no creía porque yo solo era... era su hija. Pero ella no tenía un círculo social. Creo que mi madre estaba muy aislada y creo que tenía conciencia del por qué (...) Creo que no podía... estaba en un entorno *blanco*, y no le gustaba para nada. Odiaba mezclarse y simular... no era integracionista, digámoslo de ese modo... (*risas*). Bueno, no tenía problemas en tener amigos *blanques*, no es que estaba alejada, pero necesitaba verse reflejada en la sociedad en la que estaba y simplemente no lo estaba. No donde trabajaba; ella trabajaba en la universidad, donde la mayoría de las personas eran *blancas*. El círculo social de mi padre siempre fue *blanco*. Sus colegas, también los profesores universitarios... y eso era difícil para mi madre. Siempre sintió que tenía que actuar cuando se movía en los círculos sociales de mi padre.

Kathleen vincula el suicidio de su madre con el racismo y el aislamiento. Esta es una asociación poderosa –la conexión entre el racismo y la muerte–, dado que el suicidio, en efecto, puede ser descrito como el asesinato del Yo por parte del racismo. En el racismo, el suicidio es prácticamente la visualización, la dramatización de la condición del *sujeto* negro en una sociedad *blanca*: se nos invisibiliza y esa invisibilidad se dramatiza por medio de la realización del suicidio. Una secuencia dolorosa pero muy realista: “Ella necesitaba verse reflejada en la sociedad”, dice Kathleen, “y simplemente ese no era el caso”. Dado que el racismo nos fuerza a existir como “Otres”, privando al *sujeto* negro de un Yo propiamente dicho, el suicidio puede ser en efecto visto como una dramatización de nuestra existencia imperceptible. En otras palabras, una actúa la pérdida del Yo asesinando el lugar de la Otredad.

Kathleen no fue la única entrevistada en revelar una historia de suicidio en su familia. Otras dos mujeres negras también lo hicieron: una había perdido a su madre y la otra había perdido a una amiga muy cercana. En un proceso de asociación libre, ambas establecieron una conexión fuerte entre racismo, aislamiento y suicidio, tal como hizo Kathleen. En las narrativas de la esclavitud y el colonialismo, hay numerosos relatos que conectan el suicidio con el racismo y el aislamiento. Toni Morrison, por ejemplo, basó su novela *Beloved* en la historia verídica de Margaret Garner, una mujer esclavizada en los Estados Unidos, que, después de escapar de la plantación y ser encontrada por el dueño *blanco* de la plantación, intentó matar a sus cuatro hijos y a sí misma. La idea de regresar a la plantación como esclava –como la “Otra” de la blanquitud– era tan horrorosa que intentó matar a sus hijos y a sí misma delante del amo *blanco*. Antes de ser atrapada consiguió matar a uno de sus hijos, el personaje principal de la novela de Morrison, su pequeña hija *Beloved*. Fue la condición traumática de existir como la “Otra” del *sujeto* blanco lo que llevó a Garner a intentar ma-

tarse y matar a sus hijos. “Soy un ser humano. Estos son mis hijos”, declaró Garner en una entrevista para un periódico local. Sus intentos de suicidio e infanticidio constituían una forma de protegerse y de proteger a sus hijos de un sistema esclavista que les deshumanizaba y les eliminaba del terreno de la individualidad.

En este sentido, el suicidio puede presentarse como un acto en el que se deviene *sujeto*. Decidir no vivir bajo las condiciones del amo *blanco* es una *performance* final en la que el *sujeto* negro reivindica su subjetividad. En el contexto de la esclavitud, las comunidades negras eran colectivamente castigadas cada vez que uno de sus miembros intentaba suicidarse o se suicidaba. Esta realidad brutal subraya la función subversiva del suicidio en contextos de opresión racial. El castigo contra la comunidad esclavizada revela, por supuesto, el interés de los amos *blancos* en no perder su “propiedad”, pero, sobre todo, un interés en impedir que les africanes esclavizadas devengan *sujetos*. El suicidio es una *performance* de autonomía, en la medida en que solo los *sujetos* pueden decidir sobre sus propias vidas o determinar sus existencias.

Y pienso que todo tuvo un rol en su decisión de terminar con su vida... Cuando dejé mi ciudad, un año después... Fui a la universidad, y esa fue la primera vez que me encontré en una comunidad, con estudiantes negros y personas de color. Fue la primera vez que pude decir: “¡Puedo nombrar el racismo! ¡Puedo nombrar el racismo internalizado! ¡El racismo institucionalizado!”. De pronto descubrí que todas estas cosas tenían un nombre y comencé a reconocer patrones. Podía decir: “¡Sí, eso es lo que me sucede a mí también!”. De pronto podía nombrar todo... y también podía aplicar una suerte de lógica al por qué de la muerte de mi madre, algo que no había podido hacer antes (...). En cierto sentido,

no había lugar para ella allí como mujer negra, no podía verse reflejada allí... y había tantas barreras invisibles que no pudo traspasar... simplemente no le fue posible.

En un esquema de “raza” y género, sin embargo, este estado de “Otreidad” es más complicado, como lo explican las palabras de Kathleen. Al no ser ni *blancas* ni hombres, las mujeres negras pasan a ocupar una posición muy difícil al interior de la sociedad patriarcal supremacista *blanca*. Representamos una suerte de doble falta, de doble Otreidad, dado que somos la antítesis de la blanquitud y de la masculinidad.

En este esquema, la mujer negra solo puede ser “Otra”, y nunca el Yo. “El círculo social de mi padre siempre fue *blanco*, sus colegas, también los profesores universitarios... y eso era difícil para mi madre”, explica Kathleen. Su padre, un varón negro, podía operar en los círculos *blancos* de hombres y de mujeres, pero no su madre, ya que era una mujer negra. Solo podía ser la “Otra” de la Otreidad. Tal como escribe Lola Young, una mujer negra inevitablemente “funciona como la otra de les otros sin tener el estatus suficiente como para tener una *otre propie*” (1996: 100). Las mujeres *blancas* tienen un estatus oscilante, como Yo y como “Otras” de los hombres *blancos* porque son *blancas*, pero no varones. Los hombres negros funcionan como oponentes de los varones *blancos* y como potenciales competidores en la lucha por las mujeres *blancas*, porque son hombres, pero no *blancos*. Las mujeres negras, sin embargo, no son ni *blancas* ni varones, y funcionan como la “Otra” de la Otreidad.

En este contexto de aislamiento absoluto, el suicidio de las mujeres negras puede ser visto como la perfección de su existencia como “Otra” de les otros: perfeccionismo en el sentido de que el suicidio es el retrato perfecto de un Yo descalificado, un Yo que no tiene una “Otre” *propie*. Un acto impecable de no existencia.

24. “Las grandes madres de la ‘raza’ negra”

La “mujer negra superfuerte” y el sufrimiento silencioso

Siempre me enojo muchísimo cuando la gente, especialmente las mujeres negras, celebran la fuerza de la mujer negra y la imagen legendaria de la supermujer de piel oscura. Constantemente escucho que las mujeres negras no se suicidan porque están demasiado ocupadas siendo las *grandes madres de la raza negra*. El suicidio y la terapia son solo para las mujeres *blancas* perezosas, autocompasivas, que no tienen nada mejor que hacer con su tiempo y su dinero. Recuerdo que una mujer negra me dijo, muy abiertamente, que las mujeres negras no se suicidan simplemente porque no tienen tiempo: tienen hijos, trabajos y tantas otras cosas de las que ocuparse que no tienen tiempo de pensar en matarse. Yo tenía muchas ganas de decirle que mi experiencia me había enseñado otra cosa, pero el estereotipo de la mujer negra superfuerte está abrumadoramente presente.

La idea de la “supermujer de piel oscura”, para emplear el término de Kathleen, puede ser vista, por un lado, como una estrategia política para superar las representaciones negativas de las mujeres negras en el mundo *blanco*. Por otro lado, sin embargo, atrapa a las mujeres negras en una imagen idealizada que no les permite expresar las heridas profundas del racismo. Kathleen habla de esta ambivalencia, de tener que satisfacer una serie de imágenes poderosas; imágenes que en realidad pueden ser experimentadas como debilitantes al silenciar el daño psicológico del racismo cotidiano.

En la década de 1960, el movimiento feminista negro apostó por las imágenes de la “mujer negra poderosa” y la “matriarca negra superfuerte”. Estas imágenes surgieron en respuesta a las representaciones racistas de la mujer negra como perezosa, sumisa y descuidada con sus hijos (Collins, 2000; hooks, 1992; Reynolds, 1997). Vigorosa y trabajadora, no perezosa; resuelta e independiente, no sumisa; devota, no

descuidada. Esas imágenes políticas eran una forma de reivindicar una nueva identidad. Esto es particularmente visible en la literatura y en las filosofías negras, sostiene Patricia Hill Collins (2000), en las que la mujer negra y la imagen de la matriarca negra han sido tendenciosamente glorificadas, especialmente por los hombres negros –en honor de sus madres, pero desafortunadamente no en honor de sus esposas–. Las imágenes están profusamente dotadas de las ideas de fuerza, autosacrificio, dedicación y amor incondicional, atributos que están asociados con el arquetipo de la maternidad, pero que involuntariamente se niegan a reconocer la experiencia real de las mujeres negras.

Es la habilidad de sobrevivir bajo las condiciones adversas del racismo generizado lo que se alaba en estas imágenes. Sin embargo, el retrato de la mujer negra fuerte ha sido utilizado en el público *blanco* para confirmar viejos estereotipos racistas. En su ensayo sobre las representaciones (erradas) de la (super) mujer negra, Tracey Reynolds (1997) reflexiona sobre el modo en que la imagen de la mujer negra fuerte, soltera e independiente ha sido efectivamente adoptada por los medios para construir al varón negro como patológicamente ausente, poco fiable y sexualmente irresponsable, y a la familia negra como una “institución” destruida. Esta forma de atención mediática, sostiene, es divisiva y polémica, y crea hostilidades entre las mujeres negras y los hombres negros, impidiendo efectivamente que se abra un espacio para debatir el impacto del racismo sobre las construcciones de género.

Recuerdo que, una vez, otra mujer (...) utilizó el ejemplo de una mujer en Mozambique que el año pasado había logrado parir a su hijo en un árbol durante una inundación como prueba de lo fuertes que éramos: “Ninguna mujer *blanca* podría hacerlo. Las mujeres *blancas* corren a ver terapeutas y psicólogos cuando tienen problemas. Nosotras no. No necesitamos

todo eso". Duele oír estas cosas, especialmente cuando viene de otras mujeres negras, pero al mismo tiempo siento que no hay nada que yo pueda decir para discutirlo. Es posible que a mi madre le hubiera venido bien algún tipo de atención psicológica, si hubiera habido recursos apropiados disponibles para ella. No creo que se nos enseñe a reconocer cuándo necesitamos ayuda. Conozco a muchas mujeres [negras] que en cierto momento de sus vidas se han sentido abrumadas por la depresión (...).

Ayer hablaba con una mujer. Estábamos hablando sobre esta imagen de la fuerza y el poder..., y ella me estaba diciendo que sentía que lo que las personas *blancas* en Alemania odian de las mujeres negras es precisamente esa fuerza. Temen nuestra fuerza y temen nuestro poder, y temen la fuerza que no pueden controlar. Por un lado, creo que entendí lo que estaba intentando decir, pero, por el otro, pensé: "¡No soy más fuerte que ninguna mujer *blanca* que sea de mi tamaño o más grande!". Pero me gustaría que se me viera... tampoco hay nada gratificante en pasar a ser otro estereotipo. En ser vista como una mujer de acero, que tiene esa fuerza... esa fuerza no está siempre allí, a veces me siento débil (...). Cuando estoy enojada, quiero tener la libertad de estar enojada, y cuando estoy débil, me gustaría tener la libertad de ser débil, sin que se aprovechen de mí. No quiero ser una superhumana, del mismo modo que no quiero ser una subhumana.

Después de ser desidealizada, una pasa a ser idealizada, y detrás de esta idealización se esconde el peligro de una segunda alienación. En ambos procesos, una sigue siendo una respuesta a un orden colonial. Las imágenes idealizadas surgen como inversión de las imágenes racistas primordiales:

“No hay nada gratificante en pasar a ser otro estereotipo”, dice Kathleen, y describe este proceso como un proceso doblemente alienante. “No quiero ser una superhumana, del mismo modo que no quiero ser una subhumana”. Kathleen quiere ser imaginada en su complejidad, tanto buena como mala, fuerte como débil, amarga como dulce... esto es, como sujeta.

En el subtexto de estas imágenes controladoras, las mujeres negras solo se encuentran en la tercera persona, en la medida en que hablan acerca de sí mismas a través de descripciones de las mujeres *blancas*. “Las mujeres *blancas* corren a ver terapeutas y psicólogos cuando tienen problemas. Nosotras no”, le dice una mujer a Kathleen. La mujer habla de una tercera persona –una mujer *blanca*– para describirse a sí misma: la primera persona. La tercera persona es la norma, y una se refiere a sí misma una vez más a través de la norma *blanca*, describiendo la norma con el objeto de exponer la propia posición periférica. “Mujeres *blancas* perezosas y autocompasivas, que no tienen nada mejor que hacer con su tiempo y su dinero” describe la condición social opuesta a la de las mujeres negras: trabajar mucho, cuidar y alimentar a las familias *blancas*, no tener vida propia y vivir en la pobreza. Así, la narración del racismo tiene lugar por medio de descripciones de la otra *blanca* en oposiciones binarias: mujer *blanca* / mujer negra, perezosa/trabajadora, privilegiada / no privilegiada, rica/pobre. Cada término adquiere significado en relación con su contraparte.

Sanación y transformación

25. “Esos muñecos, los ves cuando vas a las plantaciones del Sur” Los objetos coloniales y la transformación del espacio

Había una figura negra, un muñeco de un niño negro que mi vecina tenía en su balcón... Mi compañera de piso y yo estábamos pensando qué deberíamos hacer al respecto, si debíamos arrojarle cosas o escribir cartas anónimas y ponerlas en su buzón... y un día volví a casa, estaba furiosa, y justo la mujer estaba en el balcón. Pensé: “¡Hoy es el día!”. Le expliqué lo que el muñeco representaba para mí. Le expliqué que, muchos de esos muñecos, los ves cuando vas a las plantaciones del Sur (de los Estados Unidos). Las personas *blancas* ponen esos muñequitos negros, esas figuritas frente a sus casas para que saluden a las personas cuando entran. Me dijo que ella pensaba que era adorable...

Todos los días, cuando Kathleen entra o sale de su casa, está obligada a ver una figura negra que decora el balcón de su vecina sin ningún tipo de problema. Esto demuestra que las representaciones racistas ocupan “naturalmente” los espacios públicos y penetran las esferas privadas de las personas negras, dado que Kathleen está obligada a ver la figura todos los días.

Estas figuras negras aparecieron en los Estados Unidos en el período posterior a la esclavitud, que fue abolida ofi-

cialmente en 1865, como objetos decorativos para los hogares *blancos*. Su aparición coincide, por lo tanto, con la abolición de la esclavitud y con la ausencia física de esclaves de las plantaciones. En este contexto de cambio político, las figuras negras aparecieron como personificaciones de los esclaves mismos, esclaves que ya no existían. Como muñecos decorativos, pasaron a ocupar el “lugar exacto” que antes tenían los africanos esclavizados. Tal como le explica Kathleen a la mujer *blanca*: “Las personas *blancas* ponen esos muñequitos negros (...) frente a sus casas para que saluden a las personas cuando entran”, haciendo del pasado un presente ilusorio. Los muñecos personifican un período del pasado en el que las personas negras eran consideradas subhumanas y tratadas inhumanamente. Teniendo esto en mente, una no puede dejar de preguntar por qué las personas *blancas* están tan interesadas en decorar sus casas con muñecos de esclavos, lámparas de esclavos y tantos otros objetos coloniales. ¿Por qué estos objetos crean tanta satisfacción estética? ¿Y por qué es tan importante para el *sujeto blanco* estar rodeado de esclavos figurativos?

Parece que, por medio de esos objetos, el *sujeto blanco* recupera una *pérdida* que molesta. La pérdida de un buen objeto externo, el esclavo, es así reparada por los muñecos negros, que vienen a sustituirle. Recrean el escenario de la esclavitud, que los sujetos *blancos* insisten en sostener. De pronto es como si los negres todavía estuvieran allí, “en su lugar, como muñecos en la entrada, saludando a las visitas que han llegado al hogar *blanco*. O como lámparas, dando luz, mientras que el amo *blanco* lee un libro. O como ceniceros, para sostener las cenizas de los cigarrillos de la ama *blanca*. O como limpiadores de zapatos, para fregar la mierda del amo *blanco*. Los muñecos personifican tanto “el lugar” que tienen los negres en el imaginario *blanco* y el deseo secreto *blanco* de tener un esclavo. ¿Por qué otra razón la mujer *blanca* decoraría su balcón con un muñeco negro? ¿No es esto un deseo de recuperar lo que se ha perdido?

Después de ver el muñeco negro, Kathleen tiene un recordatorio del “lugar” en el que a la mujer *blanca* le gustaría verla. Las representaciones racistas tienen la doble función de mantener la fantasía del *sujeto blanco* de que le “Otre” todavía está “en su lugar” y de anunciarle públicamente a la sujeta negra cuál es “su lugar” en la sociedad. Esto es, hablan “de” y le hablan “a” la sujeta negra. La figura decorativa no solo habla *de* Kathleen, sino que además *le* habla penetrando su espacio con una imagen dañina de la negritud. Perturbada por el muñeco esclavo, que “habla de”, Kathleen es atrapada en sus pensamientos sobre cómo abordar a la mujer que lo exhibe: “Estábamos pensando qué deberíamos hacer al respecto”. Quiera o no, Kathleen, a la vez, tiene que enfrentar y oponerse al racismo.

Después de haberle explicado lo que representaba la figura, me dijo que era adorable. Y después, me dijo que su amigo cubano pensaba lo mismo. Pero a mí no me importa lo que diga su amigo cubano. Y le expliqué que había tres mujeres de color viviendo en la casa de al lado, y que pensábamos que era una mierda, y que todas nuestras amigas (*negras*) que venían a visitarnos también tenían que mirar el muñeco, y que para nosotras era ofensivo, y que invadía nuestro espacio. Que estaba jugando con algo muy serio y que si lo quería dejar en el balcón tenía que saber qué estaba provocando. Dos semanas después, le puso una pequeña cobertura plástica, no sé si fue a causa de nuestra conversación o no...

“El muñeco es adorable”, le dice la vecina a Kathleen. Este proceso de infantilizar lo que la sujeta negra dice le impide a la sujeta *blanca* reconocer la realidad de los grupos oprimidos, y, por ende, le impide verse a sí misma como opresora. “Y luego me contó que su amigo cubano pensaba lo mismo”.

Tal banalización es el resultado de una separación cognitiva, sostiene Philomena Essed. “Los miembros del grupo dominante no entienden ni tienen motivaciones para entender la crítica de las mujeres negras. Esta incapacidad de entender y de sentirse responsables por el racismo se legitima por medio del cuestionamiento de las perspectivas y las personalidades de quienes se oponen al racismo” (1991: 272). Esto es lo que hace la vecina de Kathleen al cuestionar la perspectiva de Kathleen y al decirle que aun si ella encuentra problemático el muñeco, su amigo cubano no está de acuerdo. El muñeco le parece adorable, igual que a ella.

La triangulación que la mujer *blanca* construye para validar su propia opinión es interesante: un triángulo que vuelve a posicionar a Kathleen como alguien singular y a la mujer *blanca* como un colectivo, protegida por una tercera persona. La otra *blanca* no puede enfrentar a la sujeta negra de a dos, sino de a tres. La necesidad de una tercera persona y de construir un triángulo cuando se le habla a la sujeta negra revela la amenaza que podemos representar en el imaginario *blanco*. Esta no es, sin embargo, una triangulación común, en la que el tercer elemento coincide con el consenso *blanco*. Esta vez, el tercer elemento es aparentemente un hombre negro o un hombre de color. El uso de otra persona negra para invalidar el conocimiento de Kathleen sobre los “asuntos negros” es bastante delicado, puesto que la mujer *blanca* usa a un hombre negro para competir con una mujer negra. Esta estrategia me recuerda un proceso de apropiación colonial. La mujer *blanca* confirma su poder capturando a otras negras y retratando una dependencia colonial: *mi amigo cubano opina lo mismo que yo, y él tampoco tiene problemas con el muñeco negro*.

Es interesante que en este episodio hay tres figuras negras. Podrían representar los estadios del desarrollo de la historia racial: le esclavizade, representade por el muñequito negro; le asimilade, representade por el amigo cubano; y la mujer

negra con conciencia racial, representada por Kathleen. Desde una perspectiva de género, es una constelación en la que la mujer *blanca* posee tanto al “muñequito” como al “hombre negro”, que está del lado de la mujer *blanca*. En este episodio, la mujer *blanca* solo puede tratar con sujetas negras infantilizadas, objetificadas o asimiladas, asimiladas en el sentido de ser lo más similares posibles a la blanquitud. Kathleen, sin embargo, no es ninguna de esas tres cosas. “Le dije que estaba jugando con algo muy serio, y que si lo quería dejar en el balcón tenía que saber qué estaba provocando”. Ella es la sujeta que habla, que transforma el espacio, ya que, dos semanas después, el muñequito es cubierto por un plástico.

26. “Tuve que leer mucho, aprender, estudiar, conocer a otras personas negras”

Descolonización del yo y proceso de desalienación

También sabía que esos nombres estaban mal..., pero no podía explicar por qué. Y, por supuesto, te van a decir que no tienen nada de malo: “¡No significan lo que vos creés! Son nombres neutrales... ¡científicos!”. Tuve que leer mucho, aprender, estudiar..., leer muchos libros..., conocer a otras personas negras y me di cuenta de que habían pasado por lo mismo. Así fui capaz de definirme a mí misma como negra y dejé de nombrarme con todos esos nombres horribles. ¡Sí!

Alicia cuenta que de niña sabía que la terminología colonial estaba “mal”, pero no podía explicar por qué. Solía oír que esos términos no significaban lo que ella creía: “Son neutrales..., científicos”. Alicia tuvo que aprender a definirse políticamente como negra. Alicia pasa de la *N* a “mulata” (mula), a “para nada negra”, a “*mestiça*” (perra sin raza) o a

“casi blanca”, de acuerdo con los intereses y los miedos de su entorno blanco.

Los términos *Schwarze/r*, *Afro-Deutsche* y *Schwarze Deutsche* surgieron como autodefiniciones políticas colectivas entre las personas africanas y descendientes de la diáspora africana en Alemania (*Initiative Schwarze Menschen in Deutschland*).⁴⁰ Estos términos mantienen su distancia con la terminología colonial discriminatoria y, a su vez, enfatizan el hecho de que quienes han sido construides como *M, N, M* o *M* se ven a sí mismos como un grupo y de que ese grupo ocupa hoy una posición en la sociedad que, debido al racismo, es distinta a la posición de los *blanques* (Ayim, 1997; Hügel-Marshall, 2001; Oguntoye, Opitz y Schultz, 1997).

En 1996 o 1997, intenté hablar con mi madre adoptiva sobre el modo en que el racismo afecta mi vida. Le regalé cosas como el libro *Farbe bekennen*, ¿lo conocés? [¡Sí!]. O los ensayos y libros de poesía de May Ayim.⁴¹ Y el hermano de mi madre, que está casado con una mujer de la India y tiene dos hijos con ella dijo: “Creo que Alicia piensa demasiado acerca del racismo, está demasiado ocupada con el racismo...” (con una voz intimidante y agresiva). Así era vivir en una familia blanca... no estaba permitido mencionar el racismo. Y cuando tenía veintiún años les dije a mis xadres que no usaran la palabra *Neger*. Hasta

40 *Initiative Schwarze Menschen in Deutschland* (Iniciativa de las personas negras en Alemania) es una organización fundada en la década de 1980 por afro-alemanes y personas negras viviendo en Alemania, que creó un foro político y educativo para el diálogo, la identificación positiva y la conciencia negra.

41 May Ayim, a quien ya mencionamos como editora del libro *Farbe bekennen*, fue una joven poetisa afro-alemana contemporánea, que en sus ensayos escribió sobre ser negra en Alemania y sobre su experiencia de aislamiento en una sociedad racializada. Se suicidó en 1996.

entonces, no había podido hablar del tema... y me respondieron: “¡Pero no es una mala palabra! ¡No significa nada malo!”. La reacción típica... simplemente me dijeron que no era una mala palabra, que era neutral, que yo era demasiado sensible...

Cuando llega a adulta, Alicia le ofrece a su madre adoptiva libros que cuentan la realidad del racismo en Alemania. Le ofrece las palabras impresas de otras mujeres negras para sensibilizar a su familia adoptiva con respecto a los modos en que el racismo afecta su propia vida. La selección de libros parece protegerla contra eventuales negaciones y trivialidades porque, a diferencia de su palabra hablada, las palabras impresas no pueden ser borradas ni silenciadas.

Sin embargo, cuando le informan que Alicia lee esos libros, su tío le advierte que está “demasiado ocupada” con el racismo. Su afirmación puede ser vista como una estrategia que les familiares *blanques* utilizan para proteger a sus niños negres contra el dolor del racismo, restándole importancia al color como problemática y alentándolos a no mirar el racismo, como sostienen Tizar y Phoenix (1993). Pero, para Alicia, es una afirmación que le impide hablar de sus experiencias desconcertantes en el mundo *blanco*. Las palabras de su tío le recomiendan a Alicia no hablar. Su afirmación le advierte que su compromiso con la reflexión sobre el racismo es exagerado, transmitiéndole así la idea de que es ella la que tiene un problema personal con el racismo. Pero el racismo no es un problema personal, sino un problema estructural e institucional *blanco* que la gente negra experimenta. Esto es algo que sucede a menudo cuando las personas negras sacan el tema del racismo: intimidación de un lado; patologización individual del otro. Ambas son mecanismos de control que impiden que el *sujeto blanco* escuche verdades incómodas, las cuales, si se tomaran en serio, arruinarían su poder.

Sin embargo, el hecho de que su tío esté casado con una mujer de la India y de que él mismo tenga hijos de color desalienta a Alicia e introduce otra pregunta: ¿Qué función tienen los hijos negres para sus xadres (adoptivos) *blanques*? Esta pregunta no puede ser respondida por el material de la entrevista.⁴²

27. “Las personas negras me saludaban en la calle...”

Reuniendo los fragmentos del colonialismo

Creo que... desde niña, cada vez que veía una persona negra en la calle... siempre me saludaban, siempre. Me miraban, sonreían o decían “hola”, siempre... y seguían caminando. Cuando era pequeña eso solía perturbarme mucho, me miraban y yo no quería devolver la mirada. Pero nunca vi a dos personas negras encontrándose y no saludándose, o por lo menos mirándose y sonriendo... Siempre nos saludamos... Me parece increíble. No sé si otras personas hacen lo mismo, pero no lo creo. Muchas veces observo a las personas asiáticas, las miro en la calle para ver si se saludan, pero no. A menos que se conozcan; si no, se ignoran. O las personas árabes, por ejemplo... Tampoco se saludan, solo si se conocen. De todos los pueblos, los africanos son los únicos que se saludan. Las personas de la India tampoco se saludan... tal vez los aborígenes norteamericanos se saludan, no lo sé. Nosotros siempre nos saludamos. Es increíble, ¿no?... Creo que eso tiene que ver con nuestra historia... tenemos una historia tan especial. Nadie tiene

42 Ver Gaber y Aldridge (1994). *In the Best Interests of the Child: Culture, Identity and Transracial Adoption*. Este libro ofrece una mirada compleja sobre la polémica discusión sobre la adopción transracial.

la historia que tenemos. Hemos atravesado siglos de discriminación y sufrimiento, es muy profundo..

Alicia describe cómo, desde que era niña, las personas negras la saludaban en la calle: “Me miran, me sonríen o me dicen ‘hola’ , siempre... y siguen caminando”. Este gesto, que después ella asocia con la historia particular del pueblo africano, parece recrear una unión entre quienes se saludan.

Las personas se saludan sin conocerse. El momento del saludo parece un ritual colectivo pensado para reparar la experiencia histórica de ruptura y fragmentación. En otras palabras, el momento del saludo parece ser un proceso de reparación por medio del cual el individuo recrea una conexión que se ha roto. “Me parece increíble”, agrega, “de todos los pueblos, los africanos son los únicos que se saludan”.

El comercio de esclaves ha vuelto a África única en su historia colonial. Mientras que la esclavitud misma existe desde la Antigüedad, y sigue siendo algo habitual en distintas partes del mundo, el comercio de esclaves fue algo exclusivo de los pueblos africanos, ya que, por primera vez en la historia, los seres humanos se volvieron artículos de comercio. Durante siglos pudieron ser comprados, vendidos y reemplazados (Reed-Anderson, 2000; Oguntoye, 1997). África es el único continente cuya población fue comerciada: desmembrada, esclavizada, segregada colectivamente de la sociedad, y privada de sus derechos, todo para beneficio de las economías europeas.

El horrendo shock de la separación y el violento dolor de ser privado del vínculo con la propia comunidad, tanto dentro como fuera del continente, son experiencias de ruptura que se incluyen en la definición clásica del trauma. El desmembramiento de los africanos es un emblema del trauma colonial. Es un acontecimiento que ha afectado trágicamente no solo a quienes se quedaron, y sobrevivieron a las capturas, sino también, y sobre todo, a quienes fueron esclaviza-

des y llevades al extranjero. Metafóricamente, el continente y sus pueblos fueron dislocados, partidos y fragmentados. Es esta historia de ruptura lo que conecta a los pueblos negros a lo largo del mundo.

El intercambio de saludos puede ser visto como un ritual colectivo que busca reparar este desmembramiento traumático, reuniendo a quienes han sido separados por medio de la fuerza. Se conecta en primer lugar con la reparación del trauma colonial. Y no necesariamente con la experiencia del racismo y su aislamiento. Como recuerda Alicia, muchas veces observó en las calles que otras personas de color “no se saludan, a menos que se conozcan”: “Nosotres siempre nos saludamos”. El saludo se relaciona con algo que precede a la experiencia del racismo cotidiano. Algo que nos lleva hacia atrás en la historia, una historia de fragmentación impoluta.

Durante mucho tiempo, no entendía realmente qué había detrás de ese saludo... Cuando era niña me perturbaba. Cuando crecí, cuando era adolescente, me molestaba, aunque también me daba curiosidad. Pero pensaba que era algo tan absurdo... ¿Por qué me saludaban?... Porque era gente que no me conocía. ¿Quiénes se creen que son? Pensaba: que sean negres no significa que yo vaya a saludarles. No saludo a las personas que no conozco. Somos personas independientes ahora. Me molestaba mucho... Creo que tenía mucho miedo de entender lo que había detrás... Creo que era demasiado.

A Alicia le molestaba que la saludaran en la calle, una estrategia que utilizaba para evitar lo que ella creía que podría llevarla a la devastación emocional. No sentía que fuera capaz de lidiar con la connotación del saludo: ¿por qué las personas negras deberían saludarse si no se conocen? Quienes intercambiaban saludos nunca se habían visto antes, de

modo que el saludó obviamente no estaba conectado con el presente, sino con una herida del pasado colectivo, y era un recordatorio de un daño histórico que le provocaba a Alicia una enorme ansiedad. “Somos personas independientes ahora”, dice, en una estrategia para olvidar un pasado centrado en la pérdida y la fragmentación.

La supervivencia personal y colectiva a menudo se basa en la represión del recuerdo de acontecimientos pasados dolorosos. Conforme a esto, Alicia, al comienzo, reprimía la idea inaceptable de esta historicidad, argumentando que el hecho de “que sean negres no significa que yo vaya a saludarlos”. Esta declaración se vuelve lógica solo si la idea del pasado es olvidada o reprimida. Esa es la función primaria de la represión: alejar una idea inaceptable y mantenerla a distancia de la conciencia a causa de la ansiedad que provoca. La idea de que la separación y la pérdida estén en el centro de su existencia aparece como un pensamiento devastador. Se opone a una posibilidad tan abrumadora: “(...) no voy a saludarlos. No saludo a personas que no conozco (...)”. El procedimiento por medio del cual el *sujeto*, al formular un deseo o pensamiento reprimido, procura continuar defendiéndose de ellos desconociéndolos, es, una vez más, la *negación* (Laplanche y Pontalis, 1988). Alicia puede admitir el contenido del pensamiento reprimido –el intercambio de saludos–, pero solo bajo su forma negativa. El “no” con el que se niegan los hechos en primer lugar es inmediatamente seguido de una confirmación de los mismos. Este es el principio de la negación: la idea reprimida se abre camino a la conciencia, pero su formulación es negativa. La negación, por ende, señala la llegada a la conciencia de material reprimido que no puede ser aún confesado en su totalidad. De acuerdo con la interpretación de Freud (1923), si dejamos de prestarle atención a la negación misma e identificamos el tema independientemente de la asociación, editaríamos los enunciados para que se lean del siguiente modo: “Voy a

saludarles”. Y finalmente podríamos traducirlos así: “Es verdad que la idea de saludar me viene a la cabeza cuando veo a otras personas negras, pero no me siento dispuesta a dejar que esa asociación tome relevancia”. La noción de negación, por lo tanto, señala el momento en el que una idea o deseo inconscientes empieza a resurgir.

28. “Hermana..., me dijo”

Mamá África y la reparación traumática

Una vez un hombre joven me saludó en la calle, yo lo miré muy molesta y le pregunté: “Discúlpeme, ¿nos conocemos?”. Y él me miró y me dijo: “¡No... hermana!”, y siguió caminando. Eso me paralizó... Quería sentirme molesta, pero al mismo tiempo... tocó mi corazón. Él actuó con tanta naturalidad... y me llamó “hermana”, eso era tan confuso. Hermana. Era muy... amoroso. Era un extraño y en ese momento sentí todo lo que teníamos en común... Era una hermana y él era mi hermano, pero no nos conocíamos... eso es muy fuerte. Creo que era eso lo que estaba intentando evitar todo ese tiempo... Es como si me hubiera dicho: “Sí, hermana, sé por lo que has pasado. Yo también. Pero estoy acá... no estás sola”. Eso contenía el saludo. Me conmovió... Ahora, a menudo saludo a otras personas negras. Se volvió algo natural, ya ni pienso en eso. Tengo el deseo de hacerlo, en cierta manera para estar en contacto con ellos, y en cierta manera para mostrar que tenemos cosas en común... como nuestra historia y el ser discriminadas.

Lo que impresionó a Alicia fue el vocabulario. La llamaban “hermana”. El término que empleó el hombre joven indica ancestros comunes: la hermana comparte con el hermano

que la llama “hermana” un mismo linaje. Ambas son hijes de la misma madre y/o el mismo padre, parientes y miembros de la misma unidad familiar. Esta terminología, compartida por africanes y por personas que descienden de la diáspora africana, recuerda la existencia de una familia imaginaria, una familia en la que todos son hermanos y hermanas, les hijes de un mismo continente madre: África.

Esta idea de una familia imaginaria nos lleva de nuevo al concepto de trauma y de fragmentación colectiva. La terminología de “hermana” y “hermano” recrea una sensación de unidad y figura al continente africano como un hogar mutilado. Y les hijes de ese hogar mutilado, como consecuencia de haber sido separados, inevitablemente se reconocen unos a otros como familiares cada vez que se cruzan. Ese reconocimiento se inscribe en el lenguaje y en el saludo mismo como intentos claros de elaborar el trauma colonial de la separación. Es un momento de reunificación y una forma de reunir los fragmentos de una experiencia distorsionada.

Esta reunificación, sin embargo, ocurre no solo a nivel histórico, sino también a nivel individual. Como dice Alicia: “Ahora tengo el deseo de saludar a otras personas porque tenemos cosas en común... como nuestra historia y el ser discriminadas”. Alicia habla de dos momentos cronológicos: el pasado y el presente. El saludo y su lenguaje doméstico sanan las heridas del pasado colonial, creando una escena en la que superar las heridas del racismo cotidiano en el presente. En efecto, las personas africanas y de la diáspora africana no solo han sido forzadas a lidiar con el trauma individual, sino también con el trauma colectivo e histórico del colonialismo, revivido y reactualizado por el racismo cotidiano. En ese entorno, intercambiar saludos se vuelve un breve momento –el tiempo de una sonrisa– durante el cual una fabrica una escena en la que se pueden superar la pérdida y el aislamiento racial, al tiempo que se desarrolla un sentido de pertenencia.

Descolonización del Yo

El trauma colonial

Para concluir este libro, me gustaría volver al principio: al título, *Memorias de la plantación*. Quiero usar la metáfora de la “plantación” como símbolo de un pasado traumático que se vuelve a poner en escena a través del racismo cotidiano. Estoy hablando, por lo tanto, de un trauma colonial que ha sido memorizado.

El pasado colonial es “memorizado” en el sentido de que “no fue olvidado”. A veces, una preferiría no recordar, pero es incapaz de olvidar. La teoría de la memoria de Freud es, en realidad, una teoría del olvido. Asume que todas las experiencias, o al menos las experiencias significativas, son registradas, pero que algunas dejan de estar disponibles para la conciencia como resultado de la represión y para disminuir la ansiedad. Otras, sin embargo, como resultado del trauma, permanecen abrumadoramente presentes. Una, sencillamente, no puede olvidar, y no puede evitar recordar.

La idea de una “plantación” es, por otro lado, un recordatorio de una historia colectiva de opresión racial, insultos, humillaciones y dolor, una historia que se anima en lo que denomino *episodios de racismo cotidiano*. La idea de “olvidar” el pasado se vuelve, en efecto, inalcanzable. Abruptamente, como en un shock alarmante, una está atrapada en escenas que evocan el pasado, pero que, en realidad, son parte de un presente irracional. Este arreglo entre pasado y presente es capaz de retratar la sinrazón del racismo cotidiano como traumática.

El término *trauma* deriva originalmente de la palabra griega para “herida” o “lesión”. El concepto de *trauma* refiere a cualquier daño en el que la piel se rompe como consecuencia de la violencia externa. En el psicoanálisis, el trauma se caracteriza por un acontecimiento violento en la vida del *sujeto*, “definido por su intensidad, por la incapacidad del *sujeto* para responder adecuadamente, y por el trastorno y los efectos duraderos que provoca sobre la organización psíquica” (Laplanche y Pontalis, 1988: 465). La esclavitud, el colonialismo y el racismo cotidiano contienen necesariamente el trauma de un acontecimiento vital intenso y violento, un acontecimiento para el que la cultura no proporciona ningún equivalente simbólico y al que el *sujeto* es incapaz de responder adecuadamente porque, como sostienen Claire Pajaczkowka y Lola Young, “la deshumanización de las personas negras es una realidad para la cual no hay palabras adecuadas para simbolizarla” (1992: 200). Por otro lado, en la combinación de narcisismo *blanco* y negación, la habilidad de encontrar equivalentes simbólicos para representar y descargar una realidad tan violenta se vuelve bastante difícil.

Sigmund Freud emplea la dificultad de descargar la violencia como la medida primordial para entender el trauma. En *Más allá del principio del placer* (1923), habla de una barrera, un escudo o capa protectora, que solo permite que entren cantidades tolerables de excitación externa. Si esta barrera es traspasada, sobreviene el trauma. Denominar “traumático” a un acontecimiento significa afirmar que el *sujeto* ha sufrido una experiencia violenta totalmente inesperada sin que la buscara de ningún modo o sin que participara en su existencia. La esclavitud, el colonialismo y el racismo cotidiano comparten ese carácter inesperado que lleva a efectos dañinos: dañinos porque el aparato psíquico no puede “eliminar las excitaciones de acuerdo con el principio de constancia (Laplanche y Pontalis, 1988: 467). En términos económicos, el trauma se caracteriza por un influjo de excitaciones que exce-

den la tolerancia del sujeto debido tanto a su violencia como al hecho de que no eran esperadas; esto es, el aparato psíquico es incapaz de descargar esas excitaciones porque son desproporcionadas en relación con la capacidad de la organización psicológica, sea en el caso de un único acontecimiento violento o en el de una acumulación de acontecimientos violentos. El racismo cotidiano no es un único acontecimiento violento en la biografía individual, como suele creerse –algo que “puede haber pasado una vez o dos”–, sino una acumulación de acontecimientos violentos que al mismo tiempo revelan un patrón histórico de abuso racial que involucra no solo los horrores de la violencia racista, sino también las memorias colectivas del trauma colonial.

Sin embargo, rara vez se ha discutido el trauma en el contexto del racismo. Esta ausencia es indicativa del modo en que los discursos occidentales, y las disciplinas de la psicología y el psicoanálisis en particular, han ignorado en su mayor parte la historia de la opresión racial y las consecuencias psicológicas sufridas por les oprimides. Les psicoanalistas tradicionales no han logrado reconocer la influencia de las fuerzas sociales e históricas en la formación del trauma (Bouson, 2000; Fanon, 1967). No obstante, los dolorosos efectos del trauma muestran que en la cultura *blanca* dominante las personas africanas y de la diáspora africana han sido forzadas a lidiar no solo con el trauma individual y familiar, sino también con el trauma colectivo histórico de la esclavitud y el colonialismo, puestos nuevamente en escena en el racismo cotidiano, en el que volvemos a convertirnos en le “Otre” subordinade y exótico de la *blanquitud*.

El trauma y el racismo cotidiano

Me gustaría, por lo tanto, conceptualizar la experiencia del racismo cotidiano como experiencia traumática. La inter-

pretación psicoanalítica del trauma implica tres ideas principales: primero, la idea de un *shock violento*, o de un acontecimiento inesperado para el cual la respuesta inmediata es el shock; segundo, la *separación* o fragmentación, en la medida en que ese shock violento inesperado nos priva de nuestro vínculo con la sociedad; y, tercero, la idea de *atemporalidad*, en la que el acontecimiento violento que tuvo lugar en algún momento del pasado se experimenta como si ocurriera en el presente y viceversa, con dolorosas consecuencias que afectan la entera organización psicológica, incluyendo pesadillas, flashbacks y/o dolor físico (Bouson, 2000; Kaplan, 1999; Laplanche y Pontalis, 1988).

En este sentido, conectaré el “trauma colonial” con el “trauma individual”, y exploraré cómo funcionan las distintas categorías de trauma en el racismo cotidiano: 1) shock violento, 2) separación y 3) atemporalidad.

Shock violento

La experiencia de Alicia con su pelo, el hecho de que las personas *blancas* se lo toquen y le digan “¡ay, qué pelo interesante!”, constituye un impresionante relato de cómo el racismo cotidiano produce el primer elemento del trauma clásico: el shock violento. Después de ser tratada inesperadamente como la “Otra” desechable, Alicia comenta: “Nunca le tocaría el pelo a otra persona, así como así”. Y está shockeada, al no haber esperado ser percibida como tal. En ese momento de sorpresa y dolor, Alicia intenta encontrar algo de “razón” en la “sinrazón”, pero recibe en cambio más respuestas “irracionales”: “Pero tu pelo es diferente”, le explica su madre, “¡Y la gente simplemente es curiosa!”. Alicia no puede aplicarles un sentido “razonable” ni al acto de ser tocada ni a la respuesta de su madre, puesto que en el racismo no es posible ningún acuerdo “al nivel de la razón” (Fanon, 1967: 123).

De un modo similar, Kathleen relata inspiradoramente su experiencia de ser celebrada por una niña (“¡Qué linda N!”) como un shock violento. “No recuerdo la primera vez que alguien puso físicamente las manos sobre mí, para ver cómo se sienten les negres”, me dice. “Pero recuerdo a una niña hablando de *“die schöne Negerin”*. Kathleen intenta “racionalizar” un mundo “irracional” que insiste en actuar [*performing*] el pasado en el presente. Pero aquí, del mismo modo, no hay un acuerdo posible a nivel de la razón, en la medida en que se le habla a Kathleen con la misma terminología violenta con la que se les hablaba a sus ancestres. Ella es una N. “Le tocaba al hombre blanco ser más irracional que yo”, escribe Fanon (1967: 123).

Esta sensación de shock y de algo inesperado es el primer elemento del trauma clásico y aparece en todos los episodios de racismo cotidiano. “¡Ah! ¡No, no! ... Pero no podés ser alemana”, dicen, señalando la piel de Alicia. El shock violento reside no solo en el hecho de ser situada como “Otra”, sino también en una explicación irracional que es difícil asimilar: “¿Qué podés decir?”, concluye Alicia. “En realidad no sé cómo hice para superar esto”, confiesa Kathleen. En efecto, no hay acuerdo a nivel de la razón. El shock es la respuesta a la “sinrazón” violenta del racismo cotidiano.

Esta es la primera característica del trauma clásico, una experiencia totalmente inesperada que el *sujeto* es incapaz de asimilar y para la cual la respuesta inmediata es el shock (Bouson, 2000; Laplanche y Pontalis, 1988). Esto no quiere decir que el racismo no sea esperable –desafortunadamente lo es–, sino que la violencia y la intensidad del racismo cotidiano es tal que, aunque esperables, siempre recrean el elemento de sorpresa y de shock. En otras palabras, una nunca está lista para asimilar el racismo porque, como en cualquier otra experiencia traumática, es demasiado abrumador para ser “integrado en los marcos mentales existentes” (van der Kolk, 1991: 447). Por otro lado, el racismo cotidiano no es un

único acontecimiento violento, sino más bien una acumulación de acontecimientos que reproducen el trauma de una historia colonial colectiva. El shock violento, por lo tanto, resulta no de un único asalto racista, sino del asalto que significa ser colocada una vez más en un escenario colonial.

Después de presentarles a sus lectores sus traumáticos e intensos episodios de racismo cotidiano, Fanon intenta elaborarlo reivindicando el anonimato: “Me alejé mucho de mi propia presencia, me fui bien lejos, y me convertí en objeto” (1967: 112). Continúa: “Me deslizo hacia los rincones, permanezco en silencio, busco el anonimato, la invisibilidad” (1967: 116). Para salvarse de esos asaltos traumáticos esperables, Fanon espera no ser notado. Se lo invita a la alienación, dado que identifica su propia invisibilidad con la igualdad: una ecuación falsa, considerando que no puede escapar de su negritud ni del racismo que lo rodea. Y él es consciente y confiesa que está rodeado de “toda esa blanquitud que me quema” (Fanon, 1967: 114). Alicia también busca el anonimato para escapar del asalto racista: “A veces tengo que ignorar y pretender que lo olvidé todo”, explica. En otros momentos: “Simplemente no respondo, pero entonces la gente se enoja... se enoja mucho”. Ella puede buscar el anonimato, pero no puede escapar de la agresión del racismo.

El deseo de ser anónima también revela el deseo de no ser “perseguida” por el trauma del racismo. Ser traumatizada, sostiene Cathy Caruth, “es precisamente estar poseída por una imagen o un acontecimiento” (1991: 3). El trauma de haber sido asaltada por el racismo se vuelve una posesión, que persigue a la sujeta e interrumpe repetidamente su sentido normal de predictibilidad y seguridad. Kathleen describe este “poder fantasmal” del trauma cuando dice notablemente: “Elles no se ocupan de nosotros, ¿por qué nosotros nos ocupamos tanto de ellos? Siempre estoy intentando entender qué pasó, siempre pensando, siempre pasmada...”. Se da cuenta de que está perseguida, poseída por el racismo. El racismo se

vuelve un fantasma, persiguiéndonos noche y día. Un fantasma *blanco*. Y como experimentar el racismo es demasiado excesivo e intolerable para el orden psíquico, la violencia del racismo persigue al *sujeto* negro en modos que otros acontecimientos no. Es una posesión extraña que retorna intrusivamente como conocimiento fragmentado. Una sigue estando perseguida por las memorias y las experiencias que han causado un dolor deshumanizante, un dolor que una quiere expulsar. El racismo cotidiano comprende este primer elemento del trauma, a tal punto que una es inesperadamente asaltada por un acontecimiento violento que se experimenta como shock y continúa persiguiendo al Yo.

Separación

“Siento que no tengo historia porque mi historia –la historia alemana, la historia afro-alemana– no es aceptada”, dice Alicia. “Es como si tuviera que amputarme, cortar mi personalidad, como una esquizofrénica. Como si algunas partes de mí no existieran”. Ella describe una sensación de separación. La metáfora de tener que “cortarse” o “cortar su personalidad” comprende el segundo elemento del trauma clásico: indica la sensación de quiebre, de corte y pérdida provocada por la violencia del racismo cotidiano, un shock inesperado que nos priva de nuestro vínculo con la sociedad. “¿De dónde sos? ¿Por qué hablás tan bien alemán?”. Esas preguntas rompen la conexión de Alicia con una sociedad inconscientemente pensada como *blanca*. Su sentido de pertenencia es dañado, en tanto se la asalta violentamente y se la separa de la sociedad. “¡Qué linda se ve la N!”. Kathleen describe la sensación de separación que resulta del shock violento de ser situada como “Otra”. En el trauma clásico, los vínculos con otros humanos, con un sentido de comunidad o de grupo, tan básicos para la identidad humana, se pierden (Bouston, 2000). Kathleen es separada

dos veces de la comunidad: primero, porque pasa a ser una *N*, mientras que quienes la rodean no; y, segundo, porque, al convertirse en una de las *N*, pasa a estar en otra subcategoría de la humanidad. Es separada dos veces: dentro del salón y fuera del salón. Escribe Fanon: “Ese día, completamente dislocado, incapaz de estar afuera con el Otro, el hombre blanco, que me encarceló sin piedad, me alejé de mi propia presencia, me fui bien lejos, y me convertí en objeto” (Fanon 1967: 112). El sentido de comunidad de Fanon y su vínculo con los otros son radicalmente perturbados. Esta sensación de fragmentación coincide con la fragmentación histórica de la esclavitud y el colonialismo, una historia que gira alrededor del drama de la desunión, la separación y el aislamiento. No es casual que en sus últimas publicaciones –*Todo sobre el amor. Nuevas perspectivas* (2000, trad. 2021) y *Salvation: Black People and Love* (2000)– bell hooks escriba sobre el amor y la unión como proyectos políticos para la gente negra. hooks sostiene que las autobiografías de las africanas esclavizadas “cuentan una historia colectiva de individuos emocionalmente devastados por la separación de su tierra, su clan y su familia”. Cuando se establecieron lazos emocionales entre individuos o “cuando nacieron hijos de madres y padres esclavizadas, esos vínculos fueron a menudo cortados. Sin que importe la ternura de la conexión, a menudo fue eclipsada por el trauma del abandono y la pérdida” (2001: 19-20). Los relatos de las personas esclavizadas y colonizadas documentan los esfuerzos que hicieron las personas para normalizar sus vidas en una realidad fragmentada. A causa de esta fragmentación histórica y de la sensación abrumadora de separación, el amor y la unión surgieron como una tarea política para reparar nuestra historia individual y colectiva de pérdida y aislamiento. Puesto que una ha sido, y todavía es, privada de su vínculo con la sociedad, lo que provoca una sensación interna de pérdida, la idea de unidad se usa como un movimiento político para superar la separación, el segundo elemento del trauma.

Atemporalidad: pasado y presente

Todos estos episodios ponen de manifiesto una sensación de atemporalidad, puesto que se nos aborda en el presente como si estuviéramos en el pasado. “¿Cómo te lavás el cabello? ¿Te lo peinás?”. Se percibe a Alicia a través de una mirada colonial: “Los negros son salvajes, brutos, iletrados” (Fanon, 1967: 117). En shock, Alicia intenta primero responder a este asalto con cierto humor: “¡Qué pregunta! ¿Cómo me lavo el cabello? Bueno, con agua y champú como todo el mundo”, dice, riéndose. Pero su risa se vuelve imposible de sostener. “Me pregunto, ¿qué es lo que realmente quieren decir? (...) No lo sé... Bueno, lo sé, pero no quiero ni pensarlo”. Ya no puede reírse, porque el racismo no es cuestión de risas, sino de dolor. En efecto, no hay nada de qué reírse. “¡Mirate, mirá tu cabello, parecés una oveja!”. “¿Por qué no te arreglás el cabello?” “¿Sabés lo que es un peine?” La violencia escala a medida que el presente se acerca al pasado. Es como si Alicia hubiera sido transportada a otro momento de la historia, y se le hablara como hace un siglo. Ya no está aquí. O, por lo menos, “aquí” se siente como “en ese entonces”.

Esta sensación de inmediatez y presencia es el tercer elemento del trauma clásico. Un acontecimiento que ocurrió en algún momento del pasado se experimenta como si estuviera sucediendo en el presente y viceversa. El acontecimiento que está sucediendo en el presente se experimenta como si una estuviera en el pasado. El colonialismo y el racismo pasan a coincidir. “Recuerdo cuando sentí por primera vez... esa suerte de dolor físico al oír esa palabra”, dice Kathleen. El pasado la asalta en el presente. Apenas oyó la palabra que empieza con *N*, dice, “sentí este dolor en los dedos”. Kathleen es perseguida por el pasado traumático, que “retorna intrusivamente como experiencias sensoriales o motoras fragmentadas” (van der Kolk y van der Hart, 1991: 447). Una es perseguida por memorias coloniales intrusivas, que tienden a retornar.

La esclavitud y el colonialismo pueden ser vistos como cosas del pasado, pero están íntimamente ligados al presente. En *Ghosts of Slavery* [Fantasmas de la esclavitud], Jenny Sharpe (2003) enfatiza el vínculo entre el pasado y el presente, un presente perseguido por el pasado intrusivo de la esclavitud. Se refiere a la esclavitud como una “persecución fantasmal de la historia” que continúa perturbando las vidas presentes de las personas negras. Su propósito, dice, es resucitar las vidas de los ancestros alzando la memoria dolorosa de la esclavitud y contándola correctamente. Se trata de una asociación seductora: nuestra historia nos persigue porque ha sido incorrectamente sepultada. La escritura es, en este sentido, un modo de resucitar una experiencia colectiva traumática y de sepultarla correctamente. La idea de un entierro incorrecto es idéntica a la idea de un acontecimiento traumático que no pudo ser descargado correctamente y, por lo tanto, todavía existe vívidamente e intrusivamente en nuestras mentes actuales. Es por eso que la atemporalidad describe, por un lado, el pasado en coexistencia con el presente, y, por el otro, el modo en que el presente coexiste con el pasado. El racismo cotidiano nos coloca de vuelta en escenas del pasado colonial, colonizándonos una vez más.

Descolonización

La descolonización se refiere al hecho de desarmar el colonialismo. Políticamente, el término describe la consecución de su autonomía por parte de quienes han sido colonizados, y, por lo tanto, implica el logro de la independencia y de la autodeterminación.

La idea de la descolonización puede ser fácilmente aplicada al contexto del racismo porque el racismo cotidiano establece una dinámica similar a la del propio colonialismo: se nos mira, se nos habla, se nos asalta, se nos insulta y, final-

mente, se nos encarcela en fantasías *blancas* de cómo deberíamos ser. Para traducir estos cuatro momentos al lenguaje colonial militarista: se nos descubre, se nos invade, se nos ataca, se nos somete y se nos ocupa. Ser “mirada” se vuelve análogo a ser “descubierta”, etc.

En cuestión de segundos, se ejecuta una maniobra colonial sobre la sujeta negra, a la que simbólicamente se coloniza. Personalmente, me gusta esta metáfora del racismo cotidiano como acto de colonización porque el colonialismo yace exactamente en la extensión de la soberanía de una nación sobre un territorio que está más allá de sus fronteras –y es así como se experimenta el racismo cotidiano–. Una siente que está siendo apropiada por les otros *blanques* que, sin pedir permiso, “caminan hacia vos y te preguntan [de dónde sos] sin conocerte”, de acuerdo con Alicia, o “te tocan el pelo o la piel para ver cómo se siente una negra”, de acuerdo con Kathleen. No importa dónde estés: “... en un ómnibus, en una fiesta, en la calle, en una cena o en el supermercado”. Alicia y Kathleen describen el racismo cotidiano como un ritual *blanco* de conquista colonial, en tanto sienten que están siendo invadidas como si fueran un pedazo de tierra. Sus cuerpos son explorados como continentes, se les dan nuevos nombres a sus historias, sus lenguas son cambiadas, y, sobre todo, se ven a sí mismas siendo moldeadas por fantasías intrusivas de subordinación. Por un momento, devienen colonias metafóricas.

Parece que el *sujeto blanco* tiene el deseo de recuperar el objeto de su pérdida. En un estado de pena y de desesperación, el *sujeto blanco* interpreta un ritual de ocupación colonial, rechazando la idea de que esa pérdida ha ocurrido y protesta contra ella: “Les digo que soy alemana”, cuenta Alicia. “¡Oh no! ¡No! ¡No puede ser que seas alemana!”, le responden, intentando desesperadamente restaurar la pérdida del pasado colonial. Mientras que el *sujeto blanco* vuelve a poner en escena el pasado, al *sujeto negro* se le prohíbe el presente. Esa es la función del racismo cotidiano: volver a poner en

escena un orden colonial que se ha perdido, pero que puede ser revivido en el momento en que el *sujeto* negro es vuelto a colocar como el “Otro”.

Debido a que el *sujeto blanco* no quiere superar la pérdida del pasado – esto es, la pérdida del colonialismo y de la idea de supremacía *blanca*–, tampoco es capaz de conectar con la idea de igualdad racial. Se rechazan el presente y la idea de igualdad, y prevalece, en cambio, la fantasía de que el pasado triunfará. Estamos lidiando entonces con un estado de duelo colonial, porque el *sujeto blanco* se muestra incrédulo y enojado ante la posibilidad de que les “Otros” raciales puedan ser iguales a les *blanques*. Una se ve atrapada en un acto de colonialismo que se ve obligada a “desarmar”.

Este es el momento en el que la colonización y la descolonización se entrelazan, y en el que la descolonización se vuelve imperativa. Pero ¿cómo puede tener lugar este proceso de “desarme”? ¿Cómo nos descolonizamos? ¿Cómo debería verse la descolonización del Yo? ¿Y qué preguntas deben plantearse para encontrar posibles respuestas? ¿Debería preguntar, por ejemplo, qué hiciste después del incidente de racismo? ¿O debería preguntar, en cambio, qué ha hecho contigo el incidente de racismo? ¿Debería poner el foco en la respuesta o en la reflexión? ¿En la *performance* hacia le otre *blanque* o en los sentimientos hacia una misma?

“¿Qué hiciste?” vs. “¿Qué hizo el racismo con vos?”

Una no tiene que escoger entre una y la otra. Pero si recordamos que el racismo cotidiano ha sido masivamente negado en nuestra sociedad, y que a quienes lo experimentan se les recuerda constantemente que no lo nombren, que se queden en silencio, como si fuera un secreto..., entonces la pregunta “¿qué hizo el incidente con vos?” es bastante liberadora. Deja lugar para lo que ha sido negado.

Es común insistir en lo que una hizo —“¿Qué hiciste después?”—, pero no en lo que el racismo hizo con una. El mito de que las personas negras se victimizan cuando hablan de las heridas causadas por el racismo es una estrategia muy efectiva para silenciar a quienes están listos para hablar. La pregunta “¿Qué hizo el racismo con vos?” no tiene nada que ver con la victimización. Tiene que ver con el empoderamiento, puesto que una deviene la sujeta que habla, que habla de su propia realidad. A mí no me ha preocupado la pregunta “¿Qué hiciste?”, sino la pregunta “¿Qué hizo el racismo con vos?”. Veo, en efecto, esta pregunta como un acto real de descolonización y resistencia política en tanto le permite a la sujeta negra ocuparse finalmente de ella misma en lugar de ocuparse de le otro *blanque*. La pregunta se dirige al interior (qué — hizo — *con vos*) y no al exterior (qué — hiciste — *con elles*). Esto es para mí bastante revolucionario.

Como mencioné anteriormente, el racismo cotidiano encarcela al *sujeto negro* en un orden colonial que lo fuerza a existir solo a través de la presencia alienante del *sujeto blanco*. La pregunta “qué hiciste” tiende a forzar al *sujeto negro* a desarrollar una relación consigo mismo a través de ese otro, al preguntarle por su performance hacia el público *blanco*. Se lo invita a ocuparse una vez más de lo que el *sujeto blanco* debería oír, de cómo conquistarlo y de cómo ser entendido por él, creando una dependencia virtual.

Esto no significa que la pregunta sea irrelevante, sino que debería ser secundaria antes que primordial, en la medida en que puede volver a encarcelarnos en el orden colonial.

Dependencia vs. independencia: establecer nuevas fronteras

Alicia describe esta dependencia bastante bien cuando describe sus intentos de explicarle a su público *blanco* que ella es alemana, y la insistencia de ese público, tras señalarle la piel,

en su extranjería. Ella intenta explicarles una y otra vez, pero vuelven a preguntar. Alicia tiene que darse cuenta de que está atrapada en un teatro de la colonización. El conflicto no reside en la respuesta que ella da, sino en la capacidad gozosa de invadirla y de volverla dependiente. Kathleen describe la dependencia *blanca* cuando, en el trabajo, sus colegas siguen preguntándole de dónde es: “Soy norteamericana”, responde. “Sí, ¿pero tus xadres?”, “Norteamericanas”. “¿Y tus abuelos, y tus bisabuelos?”. Se la interroga una y otra vez. El cuestionario, que Kathleen experimenta como invasivo, revela que no son sus respuestas lo que importa, sino el teatro de la invasión en sí mismo. Quienes preguntan están interesadas no en sus respuestas, sino en la experiencia de que la sujeta negra se ocupe de ellas. Aquí, la blanquitud aparece como una identidad dependiente, que necesita compulsivamente invadir, ocupar y poseer a la sujeta negra como su “Otra”.

Si, de un lado, el *sujeto blanco* parece estar obsesionado con la idea de invadir al *sujeto negro*, el *sujeto negro*, del otro lado, tiene que llegar a la conclusión de que el racismo no se deba a una falta de información, sino a un deseo violento de poseer y controlar al *sujeto negro*. Es una escena invasiva con elementos de dependencia: el *sujeto blanco* pregunta y el *sujeto negro* responde, el *sujeto blanco* pide y el *sujeto negro* explica, el *sujeto blanco* exige y el *sujeto negro* esclarece. Nosotres podemos explicar, pero, en el racismo, el objetivo no es entender, sino poseer y controlar. En otras palabras, el objetivo no es encontrar una respuesta, sino la acción gozosa de mantener al *sujeto negro* dependiente del Yo *blanco*.

Alicia confiesa más tarde cómo solía explicarse continuamente y contar su historia con detalles, pero que tuvo que darse cuenta de que en realidad “no quieren escucharla o saber de ella [...]”. A veces no respondo nada”. Al no responder, Alicia se corre de la escena colonial y, al hacerlo, establece nuevas fronteras en su relación con le otre *blanque*: *No respondo porque mi respuesta sería ingresar a la cárcel de tu orden colonial*. Alicia está

estableciendo límites (*Grenzen setzen*) y delimitándose de los otros (*sich abgrenzen*). De modo similar, Kathleen le advierte a su vecina sobre el muñequito que exhibe en su balcón. “Le expliqué que había tres mujeres de color viviendo al lado y que pensábamos que el muñequito era una mierda”, dice Kathleen. “Y que todas nuestras amigas negras que venían a visitarnos tenían que mirarlo, y que era ofensivo para nosotras, que estaba invadiendo nuestro espacio, que estaba jugando con algo muy serio. Si va a tenerlo en su balcón, tiene que saber qué significa”. Kathleen está estableciendo límites y delimitándose de la vecina. No se está explicando, sino que está definiendo nuevas fronteras para la relación entre ella y la mujer *blanca*, definiendo su lugar en esta relación entre una negra y una *blanca*: “Dos semanas después, le puso una cobertura de plástico”. Kathleen triunfó porque abandonó la constelación colonial.

Explicarse es nutrir un orden colonial, a tal punto que una habla y el *sujeto blanco* siempre puede pronunciar esa oración desdeñosa: “Sí, pero...”. Y una explica otra vez, y vuelve a oír la oración: “Sí, pero...”. Y este ciclo invasivo y dependiente nunca se detiene. Como el racismo cotidiano es invasivo, lo que conduce a la propia descolonización parece ser el establecimiento de límites, no la explicación. Cuando se explica a sí mismo incesantemente, el *sujeto negro* expande sus fronteras en lugar de establecer nuevas fronteras. Para conseguir un nuevo rol como igual, una tiene que colocarse por fuera de la dinámica colonial; esto es, una tiene que decirle adiós a ese lugar de Otridad. Es, por ende, una tarea importante para el *sujeto negro* decirle adiós (*sich zu verabschieden*) a la fantasía de tener que explicarse al *mundo blanco*.

Querer ser entendide vs. entender: cambiar el triángulo

Una explica porque quiere ser entendida. Pero ¿a quién le explicamos? ¿Y por quién queremos ser entendidas? ¿Por los

agresores? ¿Por el público *blanco*, que ha observado el incidente de racismo? ¿O tal vez por ambos? ¿Y por qué es importante ser entendida por le otre *blanque*? Este arreglo implica un triángulo. El racismo cotidiano es interpretado en una constelación triangular en la que el *sujeto* negro es singularizado. Siempre hay tres elementos incluidos en esta performance: el *sujeto blanco* que insulta, el *sujeto* negro que es insultado y el público *blanco* que usualmente observa en silencio, representando el consenso *blanco*. Aquí me ocuparé de la fantasía de querer ser entendida por el consenso *blanco*.

Kathleen describe esta fantasía cuando ve al muñequito negro en el balcón de su vecina por primera vez. Su primera preocupación es ser entendida: “Mi compañera de piso y yo estábamos intentando decidir qué deberíamos hacer al respecto, si debíamos arrojarle cosas o escribir cartas anónimas”. Parece que Kathleen no está segura sobre lo que debe hacer, no porque dude de que el muñequito sea racista, sino porque, inconscientemente, quiere ser entendida por la mujer *blanca*. Hay una falta de armonía entre lo que el racismo hace con ella y lo que ella hace con él. Kathleen sabe lo que el racismo le ha provocado –furia–, pero al comienzo no tiene claro qué respuesta dar. Tiene dudas de usar su ira y su furia como recursos para negociar con el racismo cotidiano, y le genera confusión. A menudo, confundimos nuestros sentimientos. A veces, sentimos una ira y una molestia ardientes, pero expresamos, en cambio, tristeza e impotencia. O cargamos una herida profunda, pero expresamos, en cambio, una ira y una irritación constantes. Confundimos nuestros sentimientos, no porque no entendamos, sino porque decidimos ser entendidas.

¿Qué sucedería si nos permitiéramos sentir la rabia provocada por el racismo? ¿Qué tendríamos que hacer con esa ira? ¿O con esa desolación? ¿Y qué tendría que oír entonces el *sujeto blanco*? Invertimos mucho en la fantasía de que deberíamos ser entendidas para evitar una sensación de desilusión y conflicto. A menudo, sin embargo, no somos en-

tendidas, especialmente cuando denunciamos el racismo. Tenemos que darnos cuenta de que, tristemente, no siempre podemos cambiar el consenso *blanco*, pero sí podemos cambiar la relación que establecemos con él. Esto exige entender en lugar de querer ser entendida. “Y pensé: ‘¡Hoy es el día!’”, dice Kathleen. Decide no cambiar a la mujer *blanca*, sino su forma de relacionarse con esa mujer, y así su furia es más evidente que su deseo de ser entendida por su vecina. La mujer *blanca* también quiere ser entendida y sostiene que tiene un amigo cubano al que le gusta el muñequito, al igual que a ella. Kathleen, sin embargo, ya no tiene consideraciones hacia el racismo. Utiliza en cambio su ira como recurso, dado que la ira nos ayuda a saber qué queremos y qué no queremos: “Quiero decirte que este muñequito es ofensivo”.

Del mismo modo, Alicia dice: “Cuando tenía veintiún años, les pedí a mis xadres que no utilizaran la palabra que empieza con *N*. Hasta entonces, no había podido hablar de eso... Ellos decían que (...) yo era muy sensible”. Alicia describe cómo le puso fin a la fantasía de querer ser entendida por sus xadres. El final de esta segunda fantasía coincide con el momento en que, en lugar de querer cambiar el consenso *blanco*, Alicia cambia su rol hacia él. Kathleen y Alicia cambian la triangulación inicial. “Leí mucho, para aprender, para estudiar... Leí muchos libros... conocí a muchas personas negras y me di cuenta de que habían experimentado lo mismo”, dice Alicia. “Entonces cuando fui capaz de definirme a mí misma como negra y dejé de nombrarme con todos esos nombres horribles... ¡Sí!”.

Perfeccionismo vs. autonomía: desalienación

Otra fantasía consiste en que, si una se esfuerza lo suficiente para explicar, será aceptada y entonces podrá escapar de la violencia del racismo cotidiano. Estoy hablando entonces de

la fantasía de perfeccionismo hacia el público *blanco* y sobre cómo esto vuelve a encarcelar al *sujeto* negro en el orden colonial: “Debería haber dicho esto... No, la próxima vez deberías decir esto... ¿Qué decís cuando te preguntan de dónde sos? ¿Qué haces cuando...? No, no, no, la próxima vez tenés que decir...”. Una queda atrapada en un estado de servidumbre permanente, en tanto una busca ofrecerle la respuesta perfecta al *sujeto blanco*.

Por un lado, esta fantasía de perfección le permite al *sujeto* negro reparar lo que ha sido destruido, ya que se restablece la autoridad robada al adquirir autoridad de manera justa: “*Ahora tengo una respuesta tan buena... te vas a sorprender. ¡Te voy a dejar mudo!*”. La fantasía de ser perfecta responde a la ansiedad de que esto puede volver a ocurrir en cualquier momento. Esta vez, sin embargo, una está preparada: una no va a ser destruida por el racismo. La fantasía de tener una respuesta excelente calma el temor de ser atacada de nuevo por el sadismo *blanco*. Debido a su inteligencia y sagacidad, dar una buena respuesta se piensa como un arma que desarmará a le otre *blanque*. Esto puede ser visto, en efecto, como un acto de reparación, dado que la sujeta negra se recrea a sí misma como poderosa, y, de este modo, puede ser visto como una actividad creativa por medio de la cual una resuelve un incidente de racismo cotidiano.

Esta fantasía de perfección, sin embargo, no es realmente gratificante. Lleva a un constante estado de desilusión. Una tiene que darse cuenta de que el racismo cotidiano es un asalto violento e inesperado y de que quedamos de pronto atrapadas en el shock de su violencia, y, en este sentido, de que hay veces en que una no puede responder. La idea de una respuesta “perfecta” cultiva la idea de un ego *ideal*, un ego que reacciona como se debe cada vez que el *sujeto blanco* actúa. Una fantasía muy poco gratificante, dado que nadie puede alcanzar tal estado de idealismo y perfección.

Por otro lado, esta fantasía cultiva la idea de servidumbre. Mientras que le *otro blanche* actúa, las opciones del *sujeto* negro se reducen a reaccionar a la *blanquitud*. Mientras que la *blanquitud* puede ser incoherente y defectuosa, se espera que la negritud sea perfecta y precisa. Comprometerse con la fantasía de que una debería ofrecer la “respuesta correcta” se parece mucho a una defensa maníaca, y a veces a una defensa obsesiva. En esta fantasía, se nos compara con un personaje heroico que tiene “la respuesta” a distintos ataques impredecibles. Esto es, por supuesto, algo que entra en contradicción absoluta con el hecho de que el racismo es una experiencia traumática, para la cual, a veces, la única respuesta posible es el shock. Y, sobre todo, algo que entra en contradicción absoluta con el hecho de que también somos humanas: “No quiero ser superhumana, del mismo modo que no quiero ser subhumana”, dice Kathleen. “Cuando estoy enojada, quiero tener la libertad de estar enojada, y cuando me siento débil, me gustaría tener la libertad de ser débil”. Kathleen asocia esta idea de perfeccionismo con el concepto de alienación, puesto que una tiene que existir como una imagen alienada de sí misma, sea que haya sido creada por les *blanches* o en oposición a la *blanquitud*. Kathleen, en cambio, desea existir en toda su complejidad: enojada, callada, fuerte, débil, contenta, triste, conocedora de todas las respuestas, no conocedora.

Esta complejidad pone de manifiesto el hecho de que, en realidad, una no siempre tiene “la respuesta”; y esa es la respuesta. Hay muchas respuestas, en distintos días, de acuerdo con distintos estados de ánimo, y en función de distintas circunstancias. Y deberíamos sentirnos libres de permitir que esta complejidad exista. “La respuesta”, como tal, no existe, pero sí existen distintas respuestas y, entre ellas, la falta de respuesta. Decirle adiós a esta fantasía de perfección es la tercera tarea crucial del *sujeto* negro en un camino que no lleva ni a le “Otre” desidealizade ni a le “Otre” idealizade, sino al Yo complejo.

Devenir *sujeto*

Me gustaría concluir con una secuencia de mecanismos de defensa del ego que atraviesa el *sujeto* negro para volverse consciente de su negritud y de su realidad vivida en el racismo cotidiano, tal como aparecen en las biografías de Alicia y Kathleen. Hablo de mecanismos de defensa del ego porque la función de la defensa es la de proteger al ego de los conflictos con el exterior. Es una denominación general para todas las técnicas que emplea el ego para dominar la realidad exterior. Existen entonces cinco mecanismos de defensa del ego diferentes: negación / frustración / ambivalencia / identificación / descolonización.

La *negación*, como se mencionó antes, es el mecanismo de defensa del ego en el que una experiencia solo se admite en la conciencia bajo su forma negativa. Por ejemplo, aunque el *sujeto* negro experimenta el racismo, la información contenida en afirmaciones como “Experimento racismo”, “Soy negro” o “Me tratan de manera diferente” causa tanta ansiedad que se las formula negativamente: “*Nunca* experimento racismo”, “*No* soy realmente negro” o “*No* me tratan de manera diferente”. La negación protege así al *sujeto* de la ansiedad que provoca cierta información una vez que es admitida en la conciencia. Como se nos enseña a hablar con la lengua de los opresores, en la negación, el *sujeto* negro habla con las palabras de le otre *blanque*: “No hay racismo”, “No quiero definirme como negro porque somos todes humanas” o “Pienso que en nuestra sociedad *no* hay diferencias”.

La *frustración* es el estado de ser, o haber sido, recusada, desconcertada o desilusionada. Malcom X habla de estar “desorientado”. El *sujeto* negro pasa a darse cuenta de su privación en el mundo conceptual *blanco*. Esa privación lleva a efectos de insatisfacción o incapacidad de alcanzar las propias metas personales: a lo que llamamos *frustración*. “Aun cuando quiero creer que la ‘raza’ no importa, tengo que

admitir que experimento racismo”. “Aun cuando me dicen que somos todos iguales, tengo que admitir que me tratan de manera diferente”. La frustración se refiere, por lo tanto, a la falta de oportunidades necesarias para la satisfacción: el *sujeto* negro está insatisfecho porque se da cuenta de que no tiene las mismas oportunidades que el consenso *blanco*. Una se siente frustrada con el otro *blanco* y con la sociedad *blanca* en general. La secuencia de la frustración es: agresión – ansiedad – defensa – inhibición.

La *ambivalencia* usualmente se refiere a la coexistencia del amor y el odio. Después de experimentar la frustración, a una le quedan sentimientos ambivalentes hacia el *sujeto* blanco. La ambivalencia no significa que una tenga sentimientos encontrados sobre un objeto. Se refiere en cambio a una actitud emocional subyacente en la que las opiniones contradictorias derivan de la misma fuente. Una siente ira y culpa hacia los *blancos*, repugnancia y esperanza, confianza y desconfianza. Orgullo y culpa hacia los negros, solidaridad y vergüenza, confianza y duda: dos sentimientos contradictorios en relación con un único objeto. Este estadio sirve de preparación para la identificación: ¿con quién debería identificarme?

La *identificación* refiere al proceso en el que el *sujeto* “asimila un aspecto del otro y es transformado, enteramente o en parte, de acuerdo con el modelo que el otro provee” (Laplanche y Pontalis, 1988: 205). En este estado, el *sujeto* negro comienza una serie de identificaciones consecutivas con otras personas negras: su historia, sus biografías, sus experiencias, su conocimiento, etc. Esta serie de identificaciones impide que el *sujeto* negro sostenga una identificación alienante con la blanquitud. En vez de identificarse con el otro *blanco*, una desarrolla una identificación positiva con la propia negritud, lo que lleva a una sensación de seguridad interior y de autorreconocimiento. Este proceso conduce a la reparación y a la apertura hacia los *blancos*, dado que internamente una ya está fuera del orden colonial. Todo el proceso

alcanza un estado de *descolonización*; esto es, internamente, una ya no existe como la “Otra”, sino como el Yo. Una es el Yo, es la sujeta, es la que describe, la autora de y la autoridad sobre su propia realidad. Retorno así al inicio de este libro: una deviene sujeta.

“Kuá cu tê tocá nguê suba ná cá sobê lá béfá”

“Lo que es nuestro no será llevado por la lluvia”

(Proverbio tradicional de Santo Tomé y Príncipe)

BIBLIOGRAFÍA

Ahmed, Sara (2000), *Strange Encounters. Embodied Others in Post-Coloniality*. Londres: Routledge.

Anthias, Floya & Yuval-Davis, Nira (1992), *Racialized boundaries. Race, nation, gender, colour and class and the anti-racist struggle*. New York: Routledge.

Arndt, Susan & Hornscheidt, Anje (Hg.) (2004), *Afrika und die deutsche Sprache*. Münster: Unrast Verlag.

Ayim, May (1997), *Grenzlos und unverschämt*. Berlín: Orlanda Verlag.

Banks, Ingrid (2000), *Hair Matters. Beauty, Power, and Black Women's Consciousness*. New York: New York University Press.

Barker, Martin (1981), *The New Racism*. Londres: Junction Books.

Bhabha, Homi (1986), "Remembering Fanon", prólogo a Frantz Fanon: *Black Skin, White Masks*. Londres: Grove Press.

Bousoon, J. Brooks (2000), *Quiet as it's Kept. Shame, Trauma, and Race in the Novels of Toni Morrison*. New York: SUNY Press.

Byrd, Ayana D. & Tharps, Lori L. (2001), *Hair Story. Untangling the Roots of Black Hair in America*. New York: St. Martin Press.

Carby, Hazel V. (1997), White women listen! In Heidi Safia Mirza (ed.) *Black British Feminism. A Reader*. Londres: Routledge.

Caruth, Cathy (1991), "Introduction". *Psychoanalysis, Culture and Trauma*. Ed. Cathy Caruth. Spec. Issues of American Imago 48.1 (Spring 1991): 1-12.

Castro Varela, Maria del Mar & Dhawan, Nikita (2003), Postkolonialer Feminismus und die Kunst der Selbstkritik. In Hito Steyer & Encarnación Gutiérrez Rodríguez (Hg.) *Spricht die Sub-*

alterne deutsch? Migration und postkoloniale kritik (pp. 270-290). Münster: UNRAST Verlag.

Collins, Patricia Hill (2000), *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge.

Derrida, Jacques (1981), *Positions*. Chicago: University of Chicago Press.

Essed, Philomena (1990), *Everyday Racism. Reports from Women of Two Cultures*. Hunter House Publishers.

Essed, Philomena (1991), *Understanding Everyday Racism. An interdisciplinary Theory*. Londres: Routledge.

Fanon, Frantz (1967), *Black Skin, White Masks*. Londres: Grove Press. [(1968), *Piel negra, máscaras blancas*. La Habana: Instituto del Libro]

Feagin, Joe R. & Jean, ST. Yannick (1998), *Double Burden. Black Women and Everyday Racism*. New York: M.E. Sharpe.

Freud, Sigmund (1923), *The Ego and the Id and Other Works (1923-1925) Vol. XIX*. Londres: Vintage. [*El yo y el ello, y otras obras (1923-1925). Obras completas, Volumen 19*. Buenos Aires: Amorrortu]

Fulani, Leonora (1988), *The Psychopathology of Everyday Racism and Sexism*. New York: Harrington Park Press.

Gaber, Ivor & Aldridge, Jane (eds.) (1994), *In the Best interest of the Child. Culture, Identity and Transracial Adoption*. Londres: Free Association Books.

Gaines, Jane (2001), White privilege and looking relations: race and gender in feminist film theory. In Jessica Evans and Stuart Hall (eds.) *Visual Culture: the reader*. Londres: SAGE.

Gilroy, Paul (1987), *There Ain't No Black in te Union Jack: The cultural Politics of race and nation*. Londres: Hutchinson.

Gilroy, Paul (1992), "The end of anti-racism" in James Donald & Ali Rattansi (eds.). "*Race*", *Culture and Difference*. Londres: SAGE, pp. 49-61.

Hall, Stuart (1990), Cultural Identity and Diaspora. In Jonathan Rutherford (ed.). *Identity, Community, Culture, Difference*. Londres: Lawrence & Wishart Limited, pp. 222-237.

Hall, Stuart (1992), *New Ethnicities*. In James Donald & Ali Rattansi (eds.). *"Race", Culture and Difference*. Londres: SAGE, pp. 252-259.

Hall, Stuart (1996), *The After-life of Frantz Fanon: Why Fanon? Why Now? Why Black Skin, White Masks?* In Alan Read (eds.) *The Fact of Blackness. Frantz Fanon and Visual Representation*. (pp. 12-37). Londres: Bay Press.

Handler; Jerome & Hayes. Kelly (2009), *Escrava Anastácia: The Iconographic History of a Brazilian Popular Saint*. *African Diaspora 2*: 25-51.

hooks, bell (1981), *Ain't I a Woman. Black Women and Feminism*. Boston: South End Press.

hooks, bell (1989), *Talking Back: Thinking Feminist, Talking Black*. Boston: South End Press. [(2022), *Respondona*. Barcelona: Paidós]

hooks, bell (1990), *Yearning. Race, Gender and Cultural Politics*. Boston: South End Press. [(2021), *Afán. Raza, Género y Política Cultural*. Madrid: Traficantes de Sueños]

hooks, bell (1992), *Black Looks. Race and Representation*. Londres: Turnaround.

hooks, bell (1994), *Teaching to Transgress. Education as the Practice of Freedom*. Londres: Routledge. [(2021), *Enseñar a transgredir. La educación como práctica de la libertad*. Madrid: Capitán Swing]

hooks, bell (1995), *Killing Rage. Ending Racism*. New York: Owl Books.

hooks, bell (2000), *All About Love. New Visions*. New York: HarperCollins books. [(2021), *Todo sobre el amor. Nuevas perspectivas*. Barcelona: Paidós]

hooks, bell (2001), *Salvation. Black people and Love*. London: Cox & Wyman.

Hügel-Marshall, Ikea (2001), *Daheim unterwegs. Eine Dutschkes Leben*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.

Jelloun, Tahar Ben (1998), *Fanon, Trauma and Cinema*. In Anthony C. Alessandrini (ed.) *Frantz Fanon. Critical Perspectives*. Londres: Routledge.

Kennedy, Randall (2002), *Nigger. The Strange Carrer of a Troublesome World*. New York: First Vintage Books.

Kilomba, Grada (2003), Die Kolonisierung des Belts - der Platz des Schwarzen. In Hito Steyer & Encarnación Gutiérrez Rodríguez (Hg.) *Spricht die Subaltern deutsch? Migration und postkoloniale kritik*. Münster: Unrats Verlag.

Kilomba, Grada (2004), "Don't You Call Me 'Neger!'" - Das N-Wort, Trauma und Rassismus. In AntiDiskriminierungsBüro (ADB) Köln von Öffentlichkeit gegen Gewalt e.V. & cybernomads (cbN), *TheBlackBook Deutschlands Häutungen*. Frankfurt-Lodon: IKO Verlag.

Kilomba, Grada (2005), No Mask. In Maureen Maisha Eggers, Grada Kilomba, Peggy Piesche & Susan Arndt, *Masken, Mythen und Subjekte. Weißseinsforschung in Deutschland*. Münster: Unrast Verlag.

Laplanche, Jean & Pontalis, Jean-Bertrand (1988), *The Language of Psychoanalysis*. London: Polestar Wheatsons Ltd. [(1996), *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona: Paidós]

Loomba, Ania (1998), *Colonialism/Postcolonialism*. Londres: Routledge.

Lorde, Audre (1993), *Black Unicorn*. New York: Norton & Co.

Mama, Amina (1995), *Beyond the Masks. Race, Gender and Subjectivity*. Londres: Routledge.

Marriot, David (1998), Bonding Over Phobia. In Christopher Lane. *The Psychoanalysis of Race*. New York: Columbia.

Mecheril, Paul (1997), Halb-halb. iza, *Zeitschrift für Migration und Sozial Arbeit*. thema 3-4.

Mecheril, Paul (1998), Rassismuserfahrungen. In Siegfried Grubitzsch & Klaus Weber (Hg.) *Psychologische Grundbegriffe. Ein Handbuch*. Hamburgo: rowohlts enzyklopädie.

Mecheril, Paul (2000), "Ist doch egal, was man macht, man ist aber trotzdem 'n Ausländer" - Formen von Rassismuserfahrungen. In W.D. Butow (Hrsgs) *Familie im... globaler Migration*.

Mercer, Kobena (1994), *Welcome to the jungle. New Positions in Black Cultural Studies*. Londres: Routledge.

Mirza, Heidi Safia (ed.) (1997), *Black British Feminism. A Reader*. Londres: Routledge.

Mohanram, Radhika (1999), *Black Body. Women, Colonialism and Space*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Morrison, Toni (1992), *Playing in the Dark. Whiteness and the Literary Imagination*. New York: Vintage Books. [(2019), *Jugando en la oscuridad. El punto de vista blanco en la imaginación literaria*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo]

Nkweto Simmonds, Felly (1997), *My Body, myself: How does Black woman do sociology?* In Heidi Safia Mirza (ed.) *Black British Feminism. A Reader*. Londres: Routledge.

Oguntoye, Katharina; Opitz, May & Schultz, Dagmar (eds.) (1986), *Farbe bekennen. Afro-deutsche Frauen auf den Spuren ihrer Geschichte*. Frankfurt: Fischer.

Oguntoye, Katharina (1997), *Eine afro-deutsche Geshchte. Zur Lebenssituation von Afrikanern und Afro-Deutschen in Deutschland von 1884 bis 1950*. Berlín: Hoho Verlag.

Pajaczkowska, Claire & Young, Lola (1992), *Racism, Representation, Psychoanalysis*, In James Donald & Ali Rattansi, *Race, Culture and Difference*. Londres: SAGE.

Rattansi, Ali (1994), *Western Racisms, Ethnicities and Identities in a Postmodern Frame*. In Ali Rattansi & Sallie Westwood (Eds). *Racism, Modernity and Identity in tne Western Front* (pp. 15-86). Londres: SAGE.

Reed. Andersoon, Paulette (2000), *Rewriting the Footnotes. Berlin and the African Diaspora*. Berlín: Commisionaire for Foreigners Affairs.

Reynolds, Tracey (1997), *(Mis)representativo the black (super)woman*. In Heidi Safia Mirza (ed.) *Black British Feminism. A Reader*. Londres: Routledge.

Sam-La Rose, Jacob (2002), In *Sable*, Winter, p.60.

Sernhede, Ove (2002), *Gangsta Rap and the Search for Intensity*. In Paul Gilroy, Lawrence Groosberg & Angela McRobbie (Eds.) *Without Guarantees. In Honor of Stuart Hall*. Londres: Verso.

Sharpe, Jenny (2003), *Ghost of Slavery. A Literary Archeology of Black Women's Lives*. Londres: University of Minnesota Press.

Smith, Barbara (ed.) (1983), *Home Girls*. New York: Kitchen Table Press.

Spivak, Gayatri Chakravatry (1983), *Outside in the Teaching Machine*. Londres: Routledge.

Spivak, Gayatri Chakravatry (1995), Can The Subaltern Speak? In Bill Ashcroft, Gareth Griffiths & Helen Tiffin (Eds.), *The post-colonial studies reader* (pp. 24-28). Londres: Routledge. [(2011), *¿Puede hablar el subalterno?* Buenos Aires: El Cuenco de Plata]

Staeuble, Irmingard (2007), Entangled in the Eurocentric Order of Knowledge - Why psychology is difficult to decolonise. In Vasi van Deventer, Martin Terre Blanche, Eduard Fourie and Puleng Segalo, *Citizen City. Between constructing agent and deconstructed agency*. Captus University Publications.

Steyerl, Hito & Rodríguez, Encarnación Gutiérrez (ed.) (2003), *Spricht die Subalterne deutsch? Migration und poskoloniale kritik*. Münster: Unrast Verlag.

Tizard, Barbara & Phoenix, Ann (1993), *Black, white or mixed 'race'? 'Race' and racism in the lives of people of mixed parentage*. Londres: Routledge.

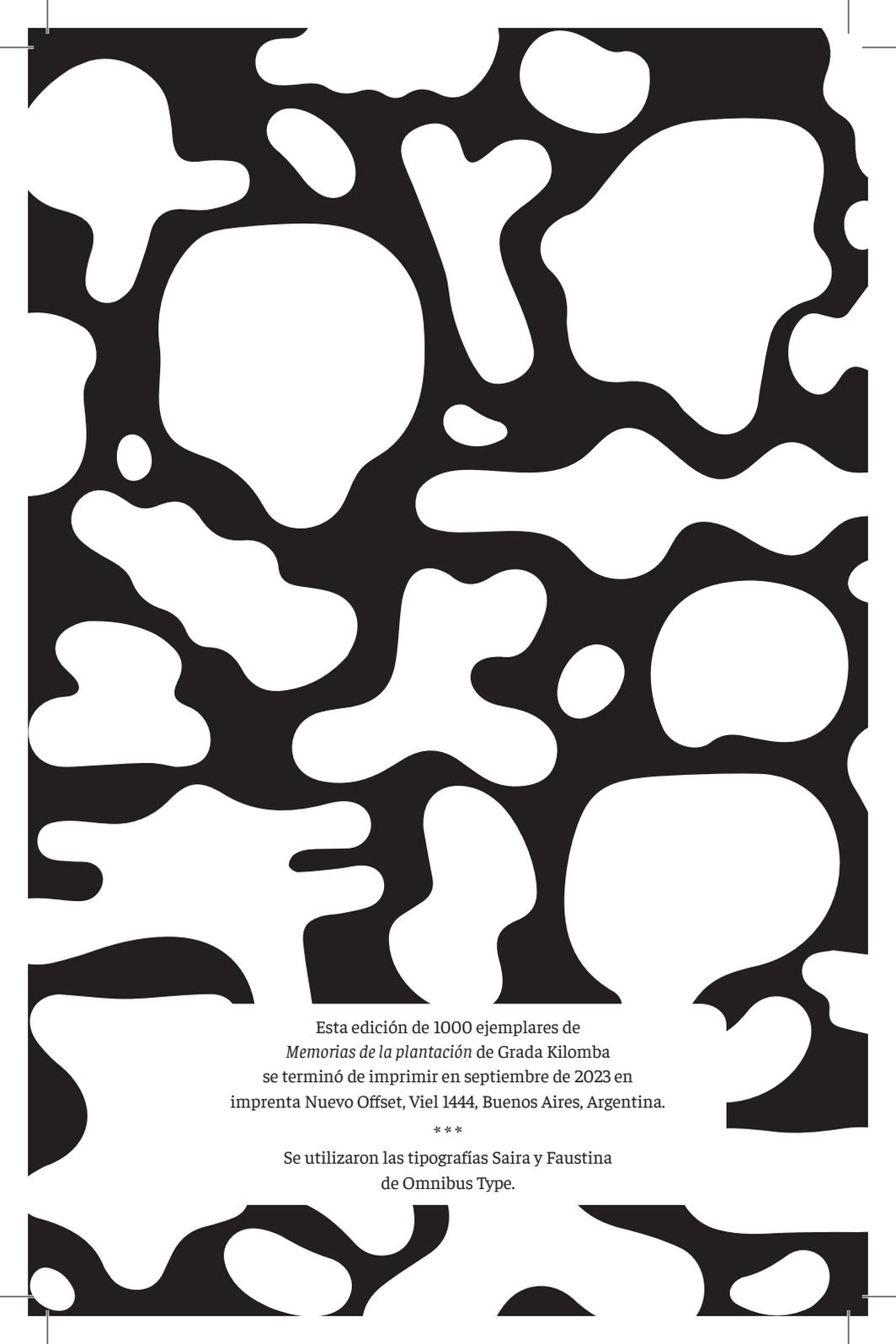
Weiß, Anja (1998), Rassismus. In Siegfried Grubitzsch & Klaus Weber (Hg.) *Psychologische Grundbegriffe. Ein Handbuch*. Hamburgo: rowohlts enzyklopädie.

West, Cornel (1995), The New Cultural Politics of Difference. In John Rajchman (ed.) *The Identity in Question*. Londres: Routledge.

Young, Lola (1996), Mission Person: Fantasising Black Women in Black Skin, White Masks. In Alan Read (Ed.), *The Fact of Blackness. Frantz Fanon Visual Representation*. (pp. 86-101). Londres: Bay Press.

van der Kolk, Bessel & van der Hart, Onno (1991), "The Intrusive Past: The Flexibility of Memory and the Engraving of Trauma". *American Imago*, 48.4 (Winter 1991): 425-54.





Esta edición de 1000 ejemplares de
Memorias de la plantación de Grada Kilomba
se terminó de imprimir en septiembre de 2023 en
imprenta Nuevo Offset, Viel 1444, Buenos Aires, Argentina.

Se utilizaron las tipografías Saira y Faustina
de Omnibus Type.