

A Máscara

*Grada Kilomba*¹

*Traduzido por Jessica Oliveira de Jesus**

Resumo: *Este artigo é a tradução do primeiro capítulo do livro “Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism” (Memórias do Plantation: Episódios do Racismo Cotidiano) da escritora, teórica, psicóloga e artista interdisciplinar Grada Kilomba. O episódio aqui traduzido inicia-se com a descrição de um instrumento de tortura que pode ser tomado como símbolo das políticas de silenciamento do colonialismo: A máscara, que ao tapar a boca do sujeito Negro, impedia-o de falar. A partir da apresentação deste instrumento, a autora discute através de um prisma psicológico a construção da Negritude como alteridade e os motivos pelos quais a boca de escravizados(as) tinha que ser mantida fechada, além do que o sujeito branco seria obrigado a ouvir caso a boca do sujeito Negro não estivesse vedada. Apesar da língua materna da escritora ser português, seu livro foi escrito e lançado em inglês, mas ainda não foi traduzido integralmente para língua portuguesa, o que também nos diz muito sobre (tentativas de) silenciamentos e a importância desta tradução.*

Palavras-chave: *tradução, colonialismo, memória, trauma, descolonização.*

Há uma máscara da qual eu ouvi falar muitas vezes durante minha infância. Os vários relatos e descrições minuciosas pareciam me advertir que aqueles não eram meramente fatos do passado, mas memórias vivas enterradas em nossa psique, prontas para serem contadas. Hoje quero re-contá-las. Quero falar sobre a *máscara do silenciamento*.

1 KILOMBA, Grada. “The Mask” In: *Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism*. Münster: Unrast Verlag, 2. Edição, 2010.

* Mestranda do Programa de Pós Graduação em Estudos da Tradução (PGET) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e pesquisa literatura afro-diáspórica de língua alemã. Possui graduação em Letras Português/Alemão pela Universidade de São Paulo (2014).

Tal máscara foi uma peça muito concreta, um instrumento real que se tornou parte do projeto colonial europeu por mais de trezentos anos. Ela era composta por um pedaço de metal colocado no interior da boca do sujeito Negro, instalado entre a língua e a mandíbula e fixado por detrás da cabeça por duas cordas, uma em torno do queixo e a outra em torno do nariz e da testa. Oficialmente, a máscara era usada pelos senhores *brancos* para evitar que africanos/as escravizados/as comessem cana-de-açúcar ou cacau enquanto trabalhavam nas plantações, mas sua principal função era implementar um senso de mudez e de medo, visto que a boca era um lugar tanto de mudez quanto de tortura.

Neste sentido, a máscara representa o colonialismo como um todo. Ela simboliza políticas sádicas de conquista e dominação e seus regimes brutais de silenciamento dos(as) chamados(as) ‘Outros(as)’: Quem pode falar? O que acontece quando falamos? E sobre o que podemos falar?

A boca

A boca é um órgão muito especial, ela simboliza a fala e a enunciação. No âmbito do racismo a boca torna-se o órgão da opressão por excelência, ela representa o órgão que os(as) *brancos(as)* querem – e precisam – controlar e, conseqüentemente o órgão que, historicamente, tem sido severamente reprimido.

Neste cenário específico, a boca também é uma metáfora para a posse. Fantasia-se que o sujeito Negro quer possuir algo que pertence ao senhor *branco*, os frutos: a cana-de-açúcar e os grãos de cacau. Ela ou ele quer *comê-los*, devorá-los, desapropriando assim o mestre de seus bens. Embora a plantação e seus frutos, de fato pertençam ‘moralmente’ à (ao) colonizada/o, o colonizador interpreta este fato perversamente, invertendo uma narrativa que lê tal fato como roubo. “Estamos levando o que é Deles(as)” torna-se “Eles/elas estão tomando o que é Nosso.” Estamos lidando aqui com um processo de *recusa*, no qual o mestre nega seu projeto de colonização e o impõe sobre o(a) colonizado(a). É este momento – no qual o sujeito afirma algo sobre o outro que se recusa a reconhecer em si próprio – que caracteriza o mecanismo de defesa do ego.



[Figura 1. Jacques Arago. “Escrava Anastácia”, 1817-18]

Escrava Anastácia²

No racismo, a recusa é usada para manter e legitimar estruturas violentas de exclusão racial: “Eles/elas querem tomar o que é Nosso, por isso têm de ser

2 Este é um retrato da Escrava Anastácia. Esta imagem penetrante vai de encontro ao (à) espectador(a) transmitindo os horrores da escravidão sofridos pelas gerações de africanos(as) escravizados(as). Sem história oficial, alguns dizem que Anastácia era filha de uma família real Kimbundo, nascida em Angola, sequestrada e levada para a Bahia, Brasil e escravizada por uma família portuguesa. Após o retorno desta família para Portugal, ela teria sido vendida a um dono de uma plantação de canadeaçúcar. Outros alegam que ela teria sido uma princesa Nagô/Yorubá antes de ter sido capturada por traficantes de escravos europeus e trazida para o Brasil. Enquanto outros ainda contam que a Bahia foi seu local de nascimento. Seu nome africano é desconhecido. Anastácia foi o nome dado a ela durante a escravidão. Segundo todos os relatos, ela foi forçada a usar um colar de ferro muito pesado, além da máscara facial que a impedia de falar. As razões dadas para este castigo variam: Alguns relatam seu ativismo político no auxílio em fugas de outros(as) escravizados(as); outros dizem que ela havia resistido às investidas sexuais do mestre branco. Outra versão ainda transfere a culpa para o ciúme de uma senhora que temia a beleza de Anastácia. A ela é alegada a história de possuir poderes de cura imensos e de ter realizado milagres. Anastácia era vista como santa entre escravizados(as) africanos(as). Após um longo período de sofrimento, ela morre de tétano causado pelo colar de ferro ao redor de seu pescoço. O retrato de Anastácia foi feito por um francês de 27 anos chamado Jacques Arago que se juntou a uma expedição científica pelo Brasil como desenhista, entre dezembro de 1817 e janeiro de 1818. Há outros desenhos de máscaras cobrindo o rosto inteiro somente com dois furos para os olhos; estas eram usadas para prevenir o ato de comer terra, uma prática entre escravizados(as) africanos(as) para cometer suicídio. Na segunda metade do século XX a figura de Anastácia começou a se tornar símbolo da brutalidade da escravidão e seu contínuo legado do racismo. Ela tornou-se uma figura política e religiosa importante em torno do mundo africano e afrodiáspórico, representando a resistência histórica. A primeira veneração de larga escala foi em 1967 quando o curador do Museu do Negro do Rio de Janeiro erigiu uma exposição para honrar o 80º aniversário da abolição da escravidão no Brasil. Anastácia também é comumente vista como uma santa dos Pretos Velhos, diretamente relacionada ao Orixá Oxalá ou Obatalá – o deus da paz, da serenidade e da sabedoria – e é objeto de devoção no Candomblé e na Umbanda (Handler & Hayes, 2009).

excluídos(as).” A informação original e elementar – “Estamos tomando o que é Deles(as)” – é negada e projetada sobre o(a) ‘Outro(a)’ – “Eles/elas estão tomando o que é Nosso” – o sujeito Negro torna-se então aquilo a que o sujeito *branco* não quer ser relacionado. Enquanto o sujeito Negro se transforma em inimigo intrusivo, o branco torna-se a vítima compassiva, ou seja, o opressor torna-se oprimido e o oprimido, o tirano. Este fato é baseado em processos nos quais partes *condidas* da psique são projetadas para fora, criando o chamado ‘Outro’, sempre como antagonista do ‘eu’. Essa cisão evoca o fato de que o sujeito *branco* de alguma forma está dividido dentro de si próprio, pois desenvolve duas atitudes em relação à realidade externa: somente uma parte do ego – a parte “boa”, acolhedora e benevolente – é vista e vivenciada como ‘self’, como ‘eu’ e o resto – a parte “má”, rejeitada e malévola – é projetada sobre o ‘Outro’ e retratada como algo externo. O ‘Outro’ torna-se então a representação mental do que o sujeito *branco* teme reconhecer sobre si mesmo, neste caso: o ladrão/ a ladra violento(a), o(a) bandido(a) indolente e malicioso(a).

Tais aspectos desonrosos, cuja intensidade causa muita ansiedade, culpa ou vergonha, são projetados para o exterior como um meio de escapar dos mesmos. Em termos psicanalíticos, isso permite que os sentimentos positivos em relação a si mesmo(a) permaneçam intactos – branquitude como a parte ‘boa’ do ego – enquanto as manifestações da parte ‘má’ são projetadas para o exterior e vistas como objetos externos e ‘ruins’. No mundo conceitual *branco*, o sujeito Negro é identificado como o *objeto ‘ruim’*, incorporando os aspectos que a sociedade branca tem reprimido e transformando em tabu, isto é, agressividade e sexualidade. Por conseguinte, acabamos por coincidir com a ameaça, o perigo, o violento, o excitante e também o sujo, mas desejável – permitindo à branquitude olhar para si como moralmente ideal, decente, civilizada e majestosamente generosa, em controle total e livre da inquietude que sua história causa.

A ferida³

Dentro dessa infeliz dinâmica, o sujeito Negro torna-se não apenas o ‘Outro’ – o diferente em relação ao qual o ‘self’ da pessoa *branca* é medido – mas também ‘alteridade’ – a personificação de aspectos repressores do ‘self’ do sujeito *branco*. Em outras palavras, nós nos tornamos a representação mental daquilo com o que

3 O termo ferida é derivado do Grego “trauma” (Laplanche & Pontalis, 1988), e este é o sentido que eu uso aqui: “ferida como trauma”.

o sujeito *branco* não quer se parecer. Toni Morrison (1992) usa a expressão “dessemelhança”⁴, para descrever a “branquitude” como uma identidade dependente, que existe através da exploração do ‘Outro’, uma identidade relacional construída por *brancos(as)*, definindo eles(as) mesmos(as) como racialmente diferentes dos ‘Outros’. Isto é, a Negritude serve como forma primária de alteridade, pela qual a branquitude é construída. O ‘Outro’ não é outro *per se*; ele/ela torna-se tal através de um processo de absoluta negação. Nesse sentido, Frantz Fanon escreve:

“O que é frequentemente chamado de alma Negra é uma construção do homem *branco*.” (1968, p. 110- tradução minha⁵)

Essa sentença nos lembra que não é com o sujeito Negro que estamos lidando, mas com as fantasias *brancas* sobre o que a Negritude deveria ser. Fantasias que não nos representam, mas sim o imaginário *branco*. Elas são os aspectos negados do ‘self’ *branco*, que são re-projetados em nós, como se fossem retratos autoritários e objetivos de nós mesmos(as). Portanto, elas não são de nosso interesse. “Eu não posso ir ao cinema”, escreve Fanon, “Eu espero por mim” (1968, p. 140). Ele espera pelo(a) Negro(a) selvagem, pelo(a) Negro(a) bárbaro(a), pelos(as) serviçais Negros(as), pelas Negras prostitutas, putas e cortesãs, pelos Negros(as) criminosos(as), assassinos(as) e traficantes. Ele espera por aquilo que ele não é. Poderíamos dizer que no mundo conceitual *branco* é como se o inconsciente coletivo das pessoas Negras fosse pré-programado para a alienação, decepção e trauma psíquico, uma vez que as imagens da Negritude às quais somos confrontados(as) não são nem realistas nem gratificantes. Que grande alienação ser forçado/a identificar-se com heróis *brancos* e rejeitar inimigos que aparecem como Negros. Que decepção, sermos forçados(as) a olhar para nós mesmos(as) como se estivessemos no lugar deles(as). Que dor, estar preso(a) nesta ordem colonial. Esta deveria ser nossa preocupação. Não deveríamos nos preocupar com o sujeito *branco* no colonialismo, mas sim com o fato de o sujeito Negro sempre ser forçado a desenvolver uma relação consigo mesmo(a) através da presença alienante do outro *branco* (Hall, 1996). Sempre colocado como ‘Outro’, nunca como ‘self’.

“O que mais isso poderia ser para mim”, pergunta Fanon, “senão uma amputação, uma excisão, uma hemorragia que respinga meu corpo inteiro com sangue negro?” (1967, p. 112). Fanon utiliza a linguagem do trauma, como a maioria da

4 A expressão usada por Toni Morrison em inglês é “unlikeness”.

5 N. da tradutora: Todas as traduções de Frantz Fanon neste artigo foram feitas por mim.

peças Negras quando falam sobre experiências cotidianas de racismo, indicando um doloroso impacto corporal e a perda característica de um colapso traumático, pois no racismo o indivíduo é cirurgicamente retirado e violentamente separado de qualquer identidade que ele/ela possa realmente ter. Tal separação é definida como um trauma clássico, uma vez que priva o indivíduo de sua própria conexão com a sociedade inconscientemente pensada enquanto *branca*. “Eu sentia lâminas de facas me abrindo de dentro para fora... Eu não conseguia mais rir” (1967, p. 112), observa Fanon. De fato, não há nada de que se rir: enquanto alguém é sobredeterminado/a exteriormente por fantasias violentas que ele/a vê, mas que não reconhece sendo ele/a próprio/a.

Esse é o trauma do sujeito Negro; ela/ele jaz exatamente nesse estado de absoluta alteridade na relação com o sujeito *branco*. Um círculo infernal “Quando pessoas gostam de mim, me dizem que é apesar da minha cor. Quando não gostam de mim, apontam que não é por causa da minha cor.” Fanon escreve: “em ambas situações, não tenho saída” (1967, p. 116). Preso no absurdo. Parece, portanto, que o trauma de pessoas Negras provém não apenas de eventos de base familiar, como a psicanálise argumenta, mas sim do traumatizante contato com a violenta barbaridade do mundo *branco*, ou seja, a irracionalidade do racismo que nos coloca sempre como o ‘Outro’, como diferente, como incompatível, como conflitante, como estranho(a) e incomum. Essa realidade irracional do racismo é descrita por Frantz Fanon como traumática.

Eu fui odiado, desprezado, detestado, não pela vizinha do outro lado da rua ou pelo meu primo por parte de mãe, mas por uma raça inteira. Eu competi contra algo irracional. Os psicanalistas dizem que nada é mais traumatizante para a criança do que estes encontros com o que é racional. Eu diria, pessoalmente, que para um homem cuja arma é a razão, não há nada mais neurótico do que o contato com o irracional (Fanon, 1967, p. 118).

E ele continua: “Eu racionalizei o mundo e o mundo me rejeitou sob a base do preconceito de cor (...) Coube ao homem branco ser mais irracional do que eu” (1967, p. 123). Aparentemente, a irracionalidade do racismo é o trauma.

Falando do silêncio

A máscara, portanto, levanta muitas questões: por que deve a boca do sujeito Negro ser amarrada? Por que ela ou ele tem que ficar calado(a)? O que poderia

o sujeito Negro dizer se ela ou ele não tivesse sua boca selada? E o que o sujeito *branco* teria que ouvir? Existe um medo apreensivo de que, se o(a) colonizado(a) falar, o(a) colonizador(a) terá que ouvir e seria forçado(a) a entrar em uma confrontação desconfortável com as verdades do ‘Outro’. Verdades que têm sido negadas, reprimidas e mantidas guardadas, como segredos. Eu realmente gosto desta frase “quieto como é mantido”⁶. Esta é uma expressão oriunda da diáspora africana que anuncia o momento em que alguém está prestes a revelar o que se presume ser um segredo. Segredos como a escravidão. Segredos como o colonialismo. Segredos como o racismo.

O medo *branco* de ouvir o que poderia ser revelado pelo sujeito Negro pode ser articulado com a noção de *repressão* de Sigmund Freud, uma vez que a “essência da repressão”, escreve ele: “encontra-se simplesmente em afastar algo e mantê-lo à distância do consciente”. (Freud 1923, p. 17). Este é aquele processo pelo qual as idéias desagradáveis – e verdades desagradáveis – tornam-se inconscientes, vão para fora da consciência devido à extrema ansiedade, culpa ou vergonha que causam. Contudo, enquanto enterradas no inconsciente como segredos, elas permanecem latentes e capazes de ser reveladas a qualquer momento. A máscara vedando a boca do sujeito Negro impede-o(a) de revelar as verdades das quais o mestre *branco* quer “se desviar”, “manter à distância” nas margens, invisíveis e “quietas”. Por assim dizer, este método protege o sujeito *branco* de reconhecer o conhecimento do ‘Outro’. Uma vez confrontado com verdades desconfortáveis desta *história muito suja*⁷, o sujeito *branco* comumente argumenta: “não saber...”, “não entender...”, “não se lembrar...”, “não acreditar...” ou “não estar convencido por...”. Estas são expressões desse processo de repressão, no qual o sujeito resiste tornando consciente a informação inconsciente, ou seja, alguém quer fazer o conhecido, desconhecido.

A repressão é, nesse sentido, a defesa pela qual o ego controla e exerce censura em relação ao que é instigado como uma verdade “desagradável”. Falar torna-se assim praticamente impossível, pois quando falamos, nosso discurso é frequentemente interpretado como uma versão dúbia da realidade, não imperativa o suficiente para ser falada, tampouco ouvida. Tal impossibilidade ilustra como o falar e o silenciar emergem como um projeto análogo. O ato de falar é como

6 Em inglês: “quiet as it’s kept.”

7 Em inglês: “dirty history”, frase frequentemente usada por Toni Morrison para descrever seu trabalho artístico quando argumenta que sua escrita traz à tona os assim chamados “negócios sujos do racismo” (1992).

uma negociação entre quem fala e quem escuta, isto é, entre os sujeitos que falam e seus/suas ouvintes (Castro Varela & Dhawan, 2003). Ouvir é, nesse sentido, o ato de autorização em direção à/ao falante. Alguém pode falar (somente) quando sua voz é ouvida. Nesta dialética, aqueles(as) que são ouvidos(as) são também aqueles(as) que “pertencem”. E aqueles(as) que *não* são ouvidos(as), tornam-se aqueles(as) que “*não* pertencem”. A máscara re-cria este projeto de silenciamento, ela controla a possibilidade de que colonizados(as) possam um dia ser ouvidos(as) e, conseqüentemente, possam pertencer. Durante um discurso público Paul Gilroy⁸ descreve cinco diferentes mecanismos de defesa do ego pelos quais o sujeito *branco* passa a fim de ser capaz de “ouvir”, isto é, para que possa se tornar consciente de sua própria branquitude e de si próprio(a) como performer do racismo: recusa/ culpa/ vergonha/ reconhecimento/ reparação. Mesmo que Gilroy não tenha explicado a corrente de mecanismos de defesa do ego, eu gostaria de fazê-lo a seguir, pois acredito que seja importante e revelador.

Recusa é um mecanismo de defesa do ego que opera de forma inconsciente para resolver conflitos emocionais, através da recusa em admitir os aspectos mais desagradáveis da realidade externa, bem como sentimentos e pensamentos internos. Esta é a recusa em reconhecer a verdade. A recusa é seguida por dois outros mecanismos de defesa do ego: cisão e projeção. Como escrevi anteriormente, o sujeito nega que ele/ela tem tais e tais sentimentos, pensamentos ou experiências, mas continua a afirmar que outra pessoa os tem. A informação original – “Nós estamos tirando o que é Deles(as)” ou “Nós somos racistas” – é negada e projetada sobre os(a)s “Outros(as)”: Eles/elas vêm aqui e retiram o que é nosso”, “Eles/elas são racistas”. Para diminuir o choque emocional e a tristeza, o sujeito Negro diria: “Nós estamos de fato tirando o que é deles(as)” ou “eu nunca experienciei racismo.” A recusa é frequentemente confundida com *negação*. Estas são, porém, dois mecanismos diferentes de defesa do ego. Na última, um sentimento, um pensamento ou experiência é admitida ao consciente em sua forma negativa (Laplanche & Pontails, 1988). Por exemplo: “Nós não estamos tirando o que é Deles/as” ou “Nós não somos racistas.”

Após a recusa vem a *culpa*, a emoção que segue a infração de uma injunção moral. Este é um estado efetivo no qual o indivíduo vivencia o conflito de ter feito algo que acredita que não deveria ser feito, ou ao contrário, de não ter feito algo que acredita que deveria ter sido feito. Freud descreve isto como o resultado

8 GILROY, Paul. *Atlântico Negro: Modernidade e Dupla Consciência*. Rio de Janeiro: 34/Universidade Cândido Mendes, 2002.

de um conflito entre o ego e o superego, ou seja, um conflito entre os próprios desejos agressivos do indivíduo em relação aos outros/as e seu superego (autoridade). O sujeito não tenta impor aos outros/as o que ele/ela teme reconhecer em si mesmos/as como acontece na recusa, mas está, ao invés disso, pré-ocupado/a com as consequências de sua própria infração: “acusação”, “culpabilização”, “punição.” Culpa se difere da ansiedade, pois a ansiedade é experienciada em relação a acontecimentos futuros, tal como quando a ansiedade é criada pela ideia de que o racismo possa vir a ocorrer. Culpa é vivenciada em relação a um ato já cometido, ou seja, o racismo já aconteceu, criando um estado efetivo de culpabilidade. As respostas comuns à culpa são a *intelectualização* ou *racionalização*, isto é, a tentativa do sujeito *branco* de construir uma justificativa lógica para o racismo; ou descrença como o sujeito *branco* pode dizer: “nós não queríamos dizer isto neste sentido”, “você entendeu mal,” “eu não enxergo Negros ou *brancos*, eu enxergo somente pessoas.” De repente, o sujeito *branco* investe tanto intelectual quanto emocionalmente na ideia de que a “raça’ na verdade não importa” como estratégia para reduzir os desejos inconscientes agressivos em relação aos ‘Outros’, bem como seu senso de culpa.

Vergonha, por outro lado, é o medo do ridículo, a resposta ao fracasso de viver de acordo com o ideal de seu próprio ego. Enquanto a culpa ocorre se o indivíduo transgredir uma injunção derivada de seu exterior, a vergonha ocorre quando o indivíduo falha em atingir um ideal de comportamento estabelecido por si mesmo(a). A vergonha está, portanto, conectada intimamente ao sentido de percepção. Ela é provocada por experiências que colocam em questão nossas concepções sobre nós mesmos(as) e nos obriga a nos ver através dos olhos de outros(as), nos ajudando a reconhecer a discrepância entre a percepção de outras pessoas sobre nós e nossa própria percepção de nós mesmos(as): “Quem sou eu? Como os(as) outros(as) me percebem? E o que represento para eles/elas?” O sujeito *branco* dá-se conta de que a percepção das pessoas Negras sobre a branquitude pode ser diferente de sua própria percepção de si próprio(a), a medida em que a branquitude é vista como uma identidade privilegiada, o que significa tanto poder quanto alarme – a vergonha é o resultado deste conflito.

Reconhecimento segue a vergonha; no momento em que o sujeito *branco* reconhece sua própria branquitude e/ou racismo. Este é, portanto, um processo de reconhecimento. O indivíduo finalmente reconhece a realidade ao aceitar a realidade e a percepção de outros(as). Reconhecimento é, neste sentido, a passagem da fantasia para a realidade – já não se trata mais da questão de como eu gostaria de ser visto(a), mas sim de quem eu sou; não mais como eu gostaria que os ‘Outros’ fossem, mas sim quem eles/elas realmente são.

Reparação então significa a negociação do reconhecimento. O indivíduo negocia a realidade. Neste sentido, é o ato de reparação do mal causado pelo racismo através da mudança de estruturas, agendas, espaços, posições, dinâmicas, relações subjetivas, vocabulário, ou seja, através do abandono de privilégios.

Estes diversos passos revelam a consciência sobre o racismo não tanto quanto uma questão moral, mas sim como um processo psicológico que demanda muito trabalho. Desta forma, ao invés de fazer a usual pergunta moral: “Eu sou racista?” e esperar uma resposta confortável, o sujeito *branco* deveria perguntar-se: “Como eu posso dismantelar meu próprio racismo?” e então esta pergunta por si só já inicia este processo.

Referências bibliográficas

- CASTRO VARELA, Maria del Mar & DHAWAN, Nikita. “Postkolonialer Feminismus und die Kunst der Selbstkritik.” In: Hito Steyerl & Encarnación Gutiérrez Rodríguez (Hg.) *Spricht die Subaltern Deutsch? Migration und postkoloniale Kritik*. Münster: Unrast Verlag, 2003.
- FANON, Frantz. *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press, 1967.
- FREUD, Sigmund. *The Ego and the Id and Other Works*. Volume XIX. London: Vintage Books, 1923.
- GILROY, Paul. *Atlântico Negro: Modernidade e Dupla Consciência*. Rio de Janeiro: 34/Universidade Cândido Mendes, 2002.
- HALL, Stuart. “The After-Life of Frantz Fanon: Why Fanon? Why Now? Why Black Skin, White Masks?”. In: Alan Read (Ed.) *The Fact of Blackness. Frantz Fanon and Visual Representation*. London: Bay Press, 1996, p. 12-37.
- HANDLER, Jerome & HAYES, Kelly. “Escrava Anastácia: The Iconographic History of a Brazilian Popular Saint.” In: *African Diaspora: Journal of Journal of Transnational Africa in a Global World*. n. 2 p. 25-51, 2009.
- KILOMBA, Grada. “The Mask”. In: *Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism*. Münster: Unrast Verlag. 2. Auflage, 2010.
- LAPLANCHE, Jean & PONTALIS, Jean-Bertrand. *The Language of Psychoanalysis*. London: Polistar Wheatons Ltd, 1988.
- MORRISON, Toni. *Playing in the Dark. Whiteness and the Literary Imagination*. New York: Vintage Books, 1992.