

Branquitude, Afasia Colonial e (Micro)agressões: Zwarte Piet como Herança Cultural e Dispositivo de Violência Racial¹

Maria Luisa Moita Marcondes da Silva² Adel Igor Pausini³

Whiteness, Colonial Apathy, and (Micro)aggressions: Zwarte Piet as Cultural Heritage and a Device of Racial Violence

Em torno dos anos 1990, dentro do contexto latino-americano, emergiu uma importante reflexão crítica sobre os legados coloniais na sociedade contemporânea mesmo após o fim da colonização. A partir da produção de Aníbal Quijano, passou-se a utilizar o termo colonialidade para nomear o que seria a permanência estrutural e profunda da lógica colonial nas sociedades, a partir de três eixos: a colonialidade do poder, do ser e do saber. Essa colonialidade, tal como definida por Quijano, ultrapassa a dominação territorial, se aplica às diferentes maneiras de dominação de um povo sobre outro, dos modos de pensar, da produção do conhecimento, de como a vida em sociedade é organizada e dos aspectos culturais de um povo (Quijano, 2007).

Dessa forma, a modernidade europeia⁴, enquanto projeto civilizatório que ganha força a partir da expansão colonial, construiu sua identidade a partir da diferenciação e da hierarquização de um “Outro” que é visto como diferente, assim estabelecendo um padrão eurocêntrico de “poder europeu” a ser seguido, um modelo hegemônico de civilização apresentado como universal. Essa lógica passou a produzir a desumanização de pessoas como projeto de legitimação do poder, operando de forma interseccional entre classificações de gênero, raça e sexualidade. Deste modo, mesmo após o processo de independência das antigas colônias, a colonialidade permanece como uma estrutura central de dominação, que se estende até os dias de hoje.

Dando forma ao que foi idealizado por Quijano, o conceito de “moderno sistema-mundo”, proposto por Immanuel Wallerstein, oferece uma compreensão e visualização do

¹ Texto produzido pelos autores no âmbito do Projeto AGRRIN “Corpos Geradores. Da Agressão à Insurgência. Contributos para uma pedagogia Decolonial” (FCT Ref. 2022.06269.PTDC)

² Mestre em Museologia e Doutoranda em Sociomuseologia no Departamento de Museologia da Universidade Lusófona – Centro Universitário de Lisboa. Bolseira da Cátedra UNESCO Educação, Cidadania e Diversidade Cultural. Investigadora no projeto -Corpos Geradores: da agressão à insurgência. Contributos para uma pedagogia decolonial_ (2022.06269.PTDC). mlmoitams@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-0072-2305>

³ Doutor em Museologia, docente e coordenador do Mestrado em Sociomuseologia do Departamento de Museologia da Universidade Lusófona – Centro Universitário de Lisboa, bem como Investigador Integrado do Centro de Estudos Interdisciplinares em Educação e Desenvolvimento (CeIED). Investigador do CeIED e Investigador do projeto -Corpos Geradores: da agressão à insurgência. Contributos para uma pedagogia decolonial_ (2022.06269.PTDC). adel.pausini@ulusofona.pt | <https://orcid.org/0000-0002-7969-5495>

⁴ O termo “modernidade europeia” é aqui lido a partir da produção de autores do grupo modernidade/colonialidade como Aníbal Quijano, Enrique Dussel e Walter Dignolo, e faz referência ao processo histórico e político que se consolida com a expansão colonial, no qual se constituem o sistema-mundo capitalista, a formação dos Estados Nação europeus e a racionalidade eurocêntrica.

funcionamento da colonialidade a partir de uma estrutura econômica global. Inspirado pelo pensamento de Fernand Braudel, o sociólogo estadunidense define o moderno sistema-mundo como uma articulação do sistema capitalista, dado por uma divisão internacional do trabalho que é organizada de maneira hierárquica entre centro, periferia e semi-periferia.

Deste modo, segundo Wallerstein a economia-mundo se organiza por meio de cadeias mercantis, que englobam todas as etapas de produção e circulação de mercadorias. A construção e o desenvolvimento desse sistema assentaram-se na exploração, pelos países centrais, de mão de obra escravizada, desumanizada e superexplorada nos espaços periféricos. Ainda que de forma desigual, todos os territórios são integrados nesse sistema, e as posições que ocupam (no centro, semiperiferia ou periferia) são pouco maleáveis. Dessa forma, para o funcionamento dessas cadeias mercantis, as atividades são distribuídas em diferentes regiões segundo critérios técnicos, espaciais, étnicos e salariais, resultando na consolidação de desigualdades estruturais. Portanto, ainda que os modos de exploração se transformem ao longo do tempo, a estrutura hierárquica do sistema se mantém (Wallerstein, 2012).

Esse modelo de organização econômica e política serve como base da colonialidade, institucionalizando uma lógica de dominação social e epistêmica baseada na diferença e na hierarquização. A divisão entre centro e periferia que surge a partir do processo colonial, no século XX permanece sob uma nova roupagem, a partir da classificação e diferenciação do que seriam países desenvolvidos, em desenvolvimento e subdesenvolvidos, mesmo após a fragilidade sistêmica do capitalismo após a Segunda Guerra Mundial.

No entanto, essa lógica de classificação e divisão entre centro e periferia não se manifesta apenas na estruturação política e econômica global, mas também se reproduz no espaço urbano, tanto nos países que foram colonizados, quanto nos antigos centros urbanos dos países colonizadores. Nessas cidades, populações migrantes, frequentemente oriundas dos territórios anteriormente colonizados, vivem às margens da cidade, seja por meio de uma exclusão territorial literal, seja pela restrição de acesso a direitos, recursos e representação política. Assim, ainda que se desloquem de territórios considerados como periferia global para as regiões metropolitanas do centro, estas populações tendem a ser reinscritas em posições periféricas, espacial e simbolicamente, como se deversem permanecer no lugar que lhes foi historicamente atribuído, e reproduzindo em escala urbana a mesma hierarquia centro-periferia que estrutura o sistema de economia-mundo capitalista.

Seguindo esse raciocínio, se dentro dessa lógica da colonialidade existem essas populações que vivem às margens, populações que foram subalternizadas e que são silenciadas e sofrem de diversas violências dentro da sociedade, da política, da dinâmica econômica e cultural, é importante que se delimite quem é aquele que está no “centro”. E para isso, irei abordar o conceito de branquitude, de base europeia. Se a colonialidade produziu a racialização do mundo e, por consequência, a hierarquização das identidades raciais, é necessário nomear e compreender quem é o sujeito que produz a colonialidade e que se colocou no topo da hierarquia, ou seja, a identidade racial branca, nomeada aqui como branquitude.

Em “Branquitude acrítica e crítica: A supremacia racial e o branco anti-racista” (2010), Lourenço Cardoso ao nomear os precursores dos estudos sobre a branquitude, realiza a seguinte pontuação:

“Vale lembrar que a teoria anti-racista, de maneira geral, tem restringido em pesquisar o oprimido, deixando de lado o opressor. Desta forma, é sugerido que a opressão é somente um “problema do oprimido” em que o opressor não se encontra relacionado.” (Cardoso, 2010, p. 610)

Dessa forma, em qualquer trabalho que visa a desconstrução da colonialidade sistêmica e institucionalizada, ainda vigente na sociedade, torna-se relevante analisar de que maneira, em que contextos e por quais sujeitos esse processo foi historicamente construído. Sem essa identificação e nomeação, a produção de uma nova realidade corre o risco de se tornar ineficaz, como “enxugar gelo”. Como destacado pelo próprio Cardoso, o foco na branquitude não

significa deixar de lado aquilo que é produzido a respeito dos grupos que foram silenciados, mas significa contribuir para preencher as gritantes ausências nas discussões teóricas a respeito das relações raciais (Cardoso, 2010, p. 610).

Em seu texto, ao realizar uma definição geral do que significa a branquitude, Cardoso a define como a identidade racial branca que apresenta uma série de “privilégios simbólicos, subjetivos, materiais que colaboram para a construção social e reprodução do preconceito racial, discriminação racial (...) e racismo” (Cardoso, 2010, p. 611). Como desenvolvido pelo autor, essa identidade é constantemente construída e reconstruída de acordo com os diferentes contextos em que está inserido, ou seja, não representa uma identidade fixa e homogênea, mas conforme sugere Pausini (2024), reifica, ainda que com alguns elementos ressignificados, as estruturas de poder e as suas hierarquias, ou seja, o *status quo* dos grupos dominantes, conferindo uma aparente transformação e ilusória transformação, que no entanto, não modifica, partilha ou aponta no sentido da igualdade e equidade, valores supostamente defendidos pela sociedade contemporânea ocidental.

Sendo assim, a branquitude permanece exercendo e ocupando posições e espaços, simbólicos reificadores ou não de poder e conforto, de modo historicamente estrutural nesta lógica sistêmica, em um modelo construído pelos seus em privilégio e benefício dos seus, recorrendo constantemente, sobretudo quando há possíveis ameaças, a estratégia da modernização conservadora⁵, onde modificam-se as alegorias para a manutenção das estruturas de poder. A sua posição não é nomeada e nem racializada, isso acontece apenas com o “outro”, ou seja, pessoas negras, indígenas e demais grupos construídos como não brancos, que são dessa forma colocados em uma posição de inferioridade em relação ao sujeito branco. Por conta dessa não nomeação, ao mesmo tempo que a branquitude se protege sob uma suposta neutralidade, que foi idealizada pelo próprio sujeito branco, do mesmo modo se coloca como uma referência universal e ideal de indivíduo baseada no eurocentrismo (Cardoso, 2010).

Como colocado por Cardoso, há uma não atribuição de racialidade ou de etnia a identidade branca, fato que contribui para a manutenção da sua posição em uma hierarquia de poder, e reforça a dominação daqueles que não pertencem a ela. Ao não nomear, ao ausentar a sua posição, ao mesmo tempo em que há a construção institucionalizada da sua história e da sua identidade como referência, há uma dificuldade na desconstrução desse sistema, já que tudo aquilo que é produzido fora da episteme branca é desqualificada e a violência que é praticada é legitimada e manipulada pela posição hierárquica.

Em “Memórias da Plantação - Episódios de Racismo Cotidiano” (2019), Grada Kilomba realiza uma reflexão crítica a respeito dessa manipulação e desqualificação da violência, ao dizer que o sujeito branco, ao negar os casos e episódios de racismo, mantém e legitima o seu lugar de poder na estrutura de exclusão racial, e inverte, projeta, o sentido da violência que está sendo praticada, se colocando em uma posição de vítima como justificativa da sua própria ação, “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” (Kilomba, 2019, p. 34). Essa realidade se torna clara quando é possível observar, na contemporaneidade, episódios em que pessoas brancas, ao serem confrontadas pelo racismo que cometeram, reclamam de estarem sofrendo racismo reverso, o que reforça a violência que está sendo cometida. Ao fazê-lo, apagam toda uma estrutura histórica de poder que as beneficia enquanto pessoas brancas, estrutura da qual o outro, racializado como não branco, está excluído e diante da qual permanece vulnerável.

Com base nas ideias a respeito da colonialidade e da branquitude, este artigo propõe uma articulação entre outros dois conceitos relacionados: a afasia colonial, formulada por Ann Laura Stoler, e as microagressões, como propostas por Derald Wing Sue. A proposta parte da compreensão de que a colonialidade e a branquitude formam a estrutura em que a afasia colonial e as microagressões operam em escalas distintas, aproximadas aqui, em termos

⁵ Pausini, 2024.

analíticos, enquanto dimensões “micro” e “macro” da vida social, e que se alimentam constantemente. A afasia colonial, como uma condição coletiva que silencia, nega e ignora seletivamente, constitui o terreno discursivo que possibilita a naturalização e recorrência daquilo que foi denominado microagressões no cotidiano, e que mantém as estruturas da branquitude e da colonialidade. O prefixo “micro” diz respeito à escala cotidiana das interações, muitas vezes normalizadas e naturalizadas, mas que produzem efeitos psíquicos e materiais profundos, não significa uma menor intensidade ou importância da violência. A afasia colonial e cultural atua como um mecanismo de proteção da ordem vigente, impedindo que o racismo seja nomeado e confrontado. Nesse sentido, afasia e “microagressões” operam em escalas distintas, mas complementares. Para ilustrar essa inter-relação, o artigo irá abordar o caso Zwarte Piet nos Países Baixos.

Afasia Colonial e as (Micro)agressões

Em “Colonial Aphasia – Disabled Histories and Race in France”, Ann Laura Stoler explora como as histórias coloniais foram construídas e vêm sendo abordadas, mostrando que isso produz, no presente, uma relação coletiva ambígua com esse passado: ao mesmo tempo em que se sabe sobre ele, finge-se não saber. Trata-se de um passado que se torna implícito não porque esteja ausente, mas porque é silenciado, não se fala dele, ou não se pode pensá-lo plenamente, ou ainda que se possa pensá-lo, não pode nomeá-lo publicamente (Stoler, 2011, p. 122).

Desenvolvendo a respeito da história do regime colonial francês, ela faz uma lista de historiadores, ativistas, artistas, sociólogos e diferentes pesquisadores que escreveram e falaram explicitamente a respeito da violência praticada e perpetuada pelo colonialismo francês e europeu ao longo de todo o período. Entretanto, ainda que esse fosse o caso, citando Abdelmajid Hannoum (2008), ela destaca o papel da historiografia europeia desde o século XIX em fazer com que os territórios colonizados fizessem parte constitutiva de um território de posse europeia⁶. Ela também cita a utilização de termos e ideias como “amnésia colonial”, “amnésia histórica” e uma separação das histórias da França moderna e da França colonial, como responsáveis por essa visão do passado e esse suposto esquecimento a respeito da violência cometida, entretanto ela discorda dessa visão:

“Esquecimento e amnésia são mais do que termos enganosos (mesmo quando usados com ironia, o que muitas vezes não acontece) para descrever essa separação cautelosa e os procedimentos que a produziram. Como argumento aqui, muito pouco dessas histórias foi ou está realmente esquecido: pode estar deslocado, ocultado da vista ou considerado inadequado para ser explorado. Pode ser difícil de recuperar em uma linguagem que dê conta da violência desigual que gerou. Mas não está nem esquecido nem ausente da vida contemporânea.” (Stoler, 2011, p. 128)⁷

⁶ É possível estabelecer um diálogo com o filósofo Tzvetan Todorov em “A conquista da América: a questão do outro” (2010), em que trabalha como a conquista das Américas foi frequentemente narrada como a “descoberta” de um paraíso, o El Dorado, a ser integrado à esfera europeia, para a sua posterior exploração. A palavra “descoberta” carrega essa perspectiva eurocêntrica, que apaga a existência prévia desses territórios e, em contextos como o português, é reiterada pela linguagem dos “Descobrimentos”, contribuindo para a romantização da experiência colonial.

⁷ Tradução livre de: “Forgetting and amnesia are more than misleading terms (even when used with irony which it is often not) to describe this guarded separation and the procedures that produced it. As I argue here, very little of these histories has been or is actually forgotten: it may be displaced, occluded from view, or rendered inappropriate to pursue. It may be difficult to retrieve in a language that speaks to the disparate violence it engendered. But it is neither forgotten nor absent from contemporary life”. (Stoler, 2011, p. 128)

Em diálogo com a análise de Wallerstein sobre o moderno sistema-mundo capitalista, que evidencia como a ordem econômica global se constitui historicamente pela exploração colonial e pela hierarquização entre centro, semiperiferia e periferia, se torna difícil sustentar a ideia comumente expressa de que “o passado ficou no passado”. As sociedades contemporâneas e as suas dinâmicas econômicas, políticas e culturais são produto e continuidade dessas estruturas. Como argumentado por Stoler, a partir de tantos exemplos de pessoas que se dedicaram a explicitar e denunciar continuamente a história da violência do passado colonial ao longo de todo o período em que aconteceu, não é possível indicar que existiu um esquecimento ou uma amnésia em torno dessa história, trata-se de um projeto de inferiorização. Por conta desse incômodo que sentiu ao entrar em contato com esses termos dentro dos espaços acadêmicos, Stoler propôs o uso do termo “afasia colonial”.

Deste modo, podemos compreender a afasia como uma ruptura, um silenciamento, um bloqueio, que corresponderia a uma impossibilidade de encontrar as palavras certas para nomear o que está à nossa frente. Além de uma negação de se perceber a realidade, há uma perda do acesso ao conhecimento sobre ela, que é silenciada no discurso oficial, e a produção de um afastamento ativo dele, que no caso é construído e formado por um suposto saber que lhe serve, pela colonialidade do saber, do poder e do ser que se impõe nas formas de dominação. Nesse sentido, a afasia seria uma dificuldade de reconhecimento do mundo de outras narrativas e outras realidades distintas das tornadas oficiais pelas instituições do poder, e a possibilidade de nomeá-lo ou de reconhecer as atribuições da sua origem, como por exemplo a associação entre o racismo de hoje com a estrutura histórica de dominação colonial. É um silêncio ativo e desconfortável, um bloqueio cognitivo-cultural sustentado pelas estruturas de poder (Stoler, 2011, p. 128).

O historiador John Helsloot (2012), discutindo a afasia colonial de Stoler, faz uma referência ao conceito de “regime de verdade” de Foucault, onde a partir das estruturas de poder é que seriam definidas as verdades a respeito do passado e do mundo. Ele ressalta⁸ que o questionamento e a crítica as “verdades” constituídas, e um novo conhecimento, é produzido a partir das margens, dos grupos que foram subalternizados pela colonialidade e que tem a sua voz e o seu conhecimento historicamente desqualificado pelo regime hegemônico, as vozes que foram e são sistematicamente silenciadas (Helsloot, 2012, p.3).

Sendo assim, retornando Grada Kilomba em Memórias da Plantação (2019), a autora ressalta o aspecto da repressão na imposição do silêncio do sujeito branco ao sujeito negro, onde descreve um processo em que certas ideias são deslocadas para o inconsciente, justamente por serem incômodas, e isso acontece não por serem esquecidas, mas servem como um mecanismo de defesa diante da culpa que despertam. Portanto, essas ideias não são trabalhadas e nem ressignificadas, e sim colocadas em um local de esquecimento, o que é enganoso. Não é uma “amnésia histórica”, como o que foi criticado por Stoler, mas um processo histórico e ativo de silenciamento. Essas narrativas não selecionadas pelo poder institucional e sistêmico não desaparecem, ficam latentes, insistem e gritam, ainda que seus gritos sejam sistematicamente silenciados. Nesse contexto, ela utiliza a imagem da máscara que cobre a boca do sujeito negro escravizado como símbolo desse silenciamento imposto, que impede que as suas experiências e narrativas sejam ditas, já que o sujeito branco deseja mantê-las à margem, distantes, invisíveis e silenciadas (Kilomba, 2019, p. 42).

“Esse método protege o sujeito branco de reconhecer o conhecimento [conhecimento, narrativa, vivência, experiência, construções] do “outro”. Uma vez confrontado com verdades desconfortáveis dessa *história muito suja*, o sujeito branco comumente argumenta “não saber...”, “não entender...”, “não se lembrar...”, “não acreditar...” ou “não estar convencido...”. Essas são expressões desse processo [de desqualificação e] de repressão, no qual o sujeito resiste tornando consciente a informação

⁸ Helsloot produz um diálogo entre Stoler e Foucault a partir de Jenny Edkins (2003) (p.3).

inconsciente, ou seja, alguém quer fazer (e manter) 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, virtualmente impossível, pois, quando falamos, nosso discurso é frequentemente interpretado como uma versão dúbia da realidade, não imperativa o suficiente para ser dita, nem tampouco ouvida. Tal impossibilidade ilustra como o falar e o silenciar emergem como um projeto análogo. (Kilomba, 2019, p. 42)

Deste modo, é importante considerar que o conceito de afasia como trabalhado por Stoler tem origem nos estudos desenvolvidos no campo da psicologia, que a definem como uma perturbação na compreensão e produção da linguagem, tanto oral quanto escrita. Mais do que simplesmente um “esquecimento”, a afasia revela desorganizações cognitivas e epistemológicas. Citando Henri Bergson, ela destaca que a afasia representa não uma falha interna, mas uma ruptura e diferenciação entre a vida psíquica e sua expressão no mundo, um enfraquecimento da atenção ao que é material e vivido (Stoler, 2011, p. 156). Dialogando com o que foi colocado por Kilomba, a censura e a repressão que impõe a verdade, a realidade desagradável.

No contexto colonial, a afasia indica não apenas a ausência de vocabulário para nomear o racismo ou a violência colonial, mas a simultânea presença e negação desses elementos. Ela é um mecanismo de dissociação que distorce ou impede o reconhecimento de uma realidade que é visível e gritante, e que foi denunciada e silenciada no passado e no presente. Para exemplificar essa situação, Stoler discorre a respeito da negação recorrente do racismo na França, que é visto como um “problema da América”, o que resulta em uma negação e um deslocamento da responsabilidade histórica e que mantém o colonialismo como uma ausência conveniente na França e na Europa (Stoler, 2011, p. 157). Há um deslocamento e uma atribuição do problema para o “Outro”.

Na continuação da sua análise, a autora ainda denomina a afasia colonial como uma desordem política, que vai além de uma dificuldade de nomear ou de compreender a realidade, mas é também um processo ativo de confusão, substituição e desorganização de categorias de sentido. Desse modo, o saber poderia ser desativado politicamente, tendo as diferentes categorias coloniais sendo dissociadas de suas versões contemporâneas (Stoler, 2011, p. 166-168). Um exemplo disso é a utilização do argumento de que o passado deve permanecer no passado quando há denúncia a respeito do passado colonial no presente. constantemente há uma imediata defesa, ao dizerem que o passado deve permanecer no passado.

Retomando o pensamento de Wallerstein, a categorização de um centro e periferia de um moderno sistema-mundo, que pode ser visualizado também nas categorias de desenvolvimento e subdesenvolvimento, estão comumente atrelados a ideia de “segurança” e “insegurança”, sendo o segundo frequentemente associado a certos corpos e territórios que estão fora do que é considerado o “centro”, seja globalmente ou localmente. Entretanto, a continuidade dessa lógica que foi produzida pela dominação colonial e permanece, não é reconhecida. Deste modo, a afasia resulta em um impedimento de compreender o presente como herdeiro direto de uma trajetória ou processo histórico social, o qual permanece operante a partir das mentalidades e reproduções, endossadas de modo sistêmico pelas instituições de poder (Stoler, 2011, p. 169).

Assim como Kilomba aponta que existe uma inversão espelhada das lógicas de violência, em que o sujeito branco se coloca como vítima e o sujeito negro é colocado como ameaça (Kilomba, 2019, p. 34), Stoler mostra como o projeto imperial recorre ao argumento de um “bem maior”, de uma “violência necessária” para se legitimar. Em nome da proteção contra uma suposta violência ou terrorismo, suspendem-se direitos e um cotidiano de extrema violência e exclusão é normalizado, apresentado de forma abstrata como se fosse um estado de exceção. E nesse sentido, ela diz que sua crítica tem o objetivo de tentar compreender como essa história

colonial foi construída e como têm moldado aquilo que é vivido no presente, mas que, por conta da complexidade desse processo, foi invisibilizado, onde a estrutura colonial não é um mero resquício do passado, e sim uma presença real que segue sendo reativada continuamente através do racismo, da dominação, das formas de injustiça e da hierarquização.

A partir da compreensão do conceito de afasia colonial, idealizado por Ann Laura Stoler, como mecanismo político, psíquico e epistêmico de silenciamento e dissociação, de uma dimensão macro no seio social, é possível perceber como a partir disso se estabelece o terreno discursivo que alimenta e permite que práticas de violência cotidiana sejam normalizadas. Portanto, propomos uma inter-relação entre a afasia colonial com a noção de microagressões, que podem ser expressas muitas vezes de maneira sutil e naturalizada, expressões de racismo que operam dentro de um sistema de deslegitimação e negação cotidiana das experiências do sujeito não branco.

A afasia como sendo uma ruptura, que dificulta o reconhecimento da realidade, e que alimenta a negação e a repressão, serve como um facilitador daquilo que alguns autores nomeiam como microagressões, ou seja, expressões cotidianas de silenciamento, produtor e facilitador de violências, através de gestos, palavras, omissões e exclusões que evidenciam a permanência da estrutura da colonialidade. Por serem equivocadamente nomeadas microagressões, dado seu caráter cotidiano e que, no campo da sutileza e da constância, são mais fáceis de serem utilizadas como manipulações psicológicas, bem como de serem omitidas e deslegitimadas. Assim, a afasia e a ideia de microagressão se entrelaçam como formas complementares de violência simbólica, onde a sua intermitente negação impede que esses sistemas de opressão sejam confrontados.

No campo da psicologia e dos estudos acerca do racismo cotidiano, o investigador Derald Wing Sue realiza uma pesquisa a respeito da maneira como as agressões afetam as comunidades racializadas. Em conjunto com colaboradores elaborou uma definição do que seriam as “microagressões” e os seus diferentes tipos. Em “Racial Microaggressions in Everyday Life” (2007) os autores fazem uma revisão da literatura a respeito das formas que denominaram sutis e contemporâneas do racismo e identificam no termo “microagressão”, com origem no trabalho de Chester Pierce em 1970, uma melhor descrição do que seriam essas manifestações do racismo cotidiano. Em suas palavras:

“De forma simples, microagressões são trocas breves e cotidianas que enviam mensagens depreciativas a pessoas não brancas por pertencerem a um grupo racial minoritário. As microagressões são frequentemente realizadas de maneira inconsciente, na forma de desprezos sutis ou olhares, gestos e tons de voz desdenhosos. Essas trocas são tão recorrentes e automáticas nas conversas e interações diárias que muitas vezes são ignoradas ou interpretadas como sendo inocentes e inofensivas.” (Sue; Capodilupo; Torino; et al., 2007, p. 273)⁹

Inicialmente é importante sublinhar que o radical “micro” não se refere à intensidade ou à gravidade da agressão, mas à maneira como ela se manifesta. “Micro” refere-se a formas de violências que ocorrem em interações breves e inseridas no cotidiano, o que contribui para que sejam naturalizadas ou para que sejam desqualificadas como “pequenas”. O “micro”, portanto, diz respeito à escala da interação, e não representa de forma alguma a um dano menor. Justamente por serem repetidas e acumuladas ao longo do tempo, essas agressões produzem efeitos profundos na vida psíquica e social das pessoas que as experienciam.

⁹ Tradução livre de: “Simply stated, microaggressions are brief, everyday exchanges that send denigrating messages to people of color because they belong to a racial minority group. Microaggressions are often unconsciously delivered in the form of subtle snubs or dismissive looks, gestures, and tones. These exchanges are so pervasive and automatic in daily conversations and interactions that they are often dismissed and glossed over as being innocent and innocuous.” (Sue; Capodilupo; Torino; et al, 2007, p. 273).

Ou seja, as microagressões podem ser definidas como comumente atos inconscientes e sutis de desprezo e inferiorização direcionados a grupos minoritários. Como defendido em seu texto, apesar dessas ações parecerem inofensivas e inocentes, como é relatado na maior parte das vezes pelo agressor, caso haja reclamação, elas têm efeitos negativos e profundos, afetam a autoestima e a confiança daqueles que são alvos dessas agressões. Além de afetarem intensa e intimamente os indivíduos, essas práticas que acontecem no âmbito social, cotidianamente, perpetuam e ajudam a manter uma estrutura de desigualdades e discriminação. Os autores defendem que é urgente a necessidade de conscientizar a sociedade a respeito de como estas microagressões operam, os seus impactos e também as estratégias para combatê-las (Sue; Capodilupo; Torino; et al, 2007, p. 273), já que isso é uma questão que afeta a vida de milhares de pessoas, tanto na sua saúde mental, de oportunidades, nos relacionamentos e na dinâmica da vida como um todo. Além disso, perpetuam a inferiorização do outro, sem romper com esse ciclo doloroso de violência.

Segundo a pesquisa, foram identificadas três formas principais de microagressões: Microataques, Microinsultos e Microinvalidações. Antes de defini-las, é apontado que essas ações podem acontecer tanto na interação entre pessoas, quanto em ambientes em que grupos são invisibilizados ou desvalorizados, como por exemplo a ausência de representações culturais. O Microataque pode ser definido como uma forma de agressão racial mais direta e explícita através de xingamentos, ações discriminatórias e símbolos ofensivos, como por exemplo chamar a outra pessoa por um apelido discriminatório ou um xingamento direto. Ele se assemelha ao racismo explícito “tradicional”¹⁰ que normalmente ocorre diretamente no âmbito pessoal, tendo o agressor se sentindo seguro e possuindo espaço legitimado e por vezes institucionalizado para agir violentamente.

Os Microinsultos são aqueles que acontecem aparentemente de modo mais sutil, como em comunicações que podem ser inconscientes por parte do agressor, mas que exprimem uma insensibilidade, uma desvalorização da identidade e da herança sistêmica estruturalmente imposta à outra pessoa. São gestos de desprezo que acontecem através de comentários ou atitudes que inferiorizam e endossam a ideia de que pessoas racializadas só ocupam certos espaços por políticas de cotas, e não por mérito, ou quando questionam o porquê da pessoa estar ocupando aquele espaço que é entendido como um espaço da branquitude. Isso acontece também, por exemplo, quando pessoas brancas associam episódios de crime e violência a pessoas negras, automaticamente tratando-as como suspeitas, ou ainda quando fazem comentários a respeito da aparência da outra pessoa associando ao exotismo ou exaltando a excepcionalidade da beleza. (Sue; Capodilupo; Torino; et al, 2007) Há inúmeros exemplos de insultos do cotidiano, denominado como microinsultos pelos autores, que ainda que não pareçam agressivos como ataques explícitos, têm um impacto profundo e é potencializado com a sua repetição sistemática em diversos contextos, revelando implicitamente uma desvalorização e uma exclusão.

Segundo a classificação dos autores, o terceiro tipo de microagressão é a microinvalidação, que seriam as comunicações e ações que deslegitimam, anulam ou minimizam e invalidam o pensamento, as experiências e as emoções dos grupos racializados. No texto, os autores dão o exemplo de uma pessoa de origem asiática, mas nascida nos EUA, que é elogiada por “falar bem inglês”, ou perguntam de onde a pessoa é, inferindo e reforçando a ideia de que ela não pertence ao país. Em muitos contextos, essa mensagem de não pertença aparece também de forma ainda mais explícita em expressões como “volta para a sua terra”, dirigidas a pessoas racializadas, como se estivessem fora do lugar que lhes seria “devido”. Além disso, dão o exemplo do uso de expressões como “todos são humanos” ou que “não veem cor”, direcionando essa mensagem para pessoas negras, apagando suas vivências e a realidade do racismo, ou seja, são episódios de deslegitimação e manipulação da realidade da discriminação.

¹⁰ No texto os autores se utilizam da expressão "old fashioned racism".

Segundo o texto, conseguiram identificar nove diferentes temas ligados a essa microagressão: “estrangeiro em sua própria terra, atribuição de inteligência, negação racial, criminalidade ou suposição de status criminoso, negação do racismo individual, mito da meritocracia, patologização de valores culturais ou estilos de comunicação, status de segunda classe e invalidação ambiental” (Sue; Capodilupo; Torino; et al, 2007, p. 275). Como foi reforçado anteriormente, eles apontam que essas microagressões têm efeitos psicológicos importantes na vida das pessoas, contribuindo para o sentimento de raiva e para a perda de autoestima. Além disso, afeta enormemente as relações entre as pessoas e a dinâmica social.

Ao refletir sobre as dinâmicas violentas das denominadas microagressões, conforme foram descritas, é possível identificar como, principalmente, os microinsultos e as microinvalidações são resultados diretos das estruturas políticas, sociais e culturais que sustentam as hierarquias raciais herdadas da estrutura sistêmica colonial. Como discutido em Kilomba e Stoler, os sujeitos que foram racializados são posicionados em uma condição de permanente inadequação, ou seja, ora são percebidos como violentos, ora como aqueles que exageram a realidade, se vitimizam em busca de benefícios. Em ambos os casos, há uma negação contínua, uma invalidação sistemática que reforça e preserva a posição hierárquica do sujeito branco em múltiplos sentidos. A afasia colonial, tal como debatida anteriormente, cria as condições para que as microagressões ocorram e se tornem naturalizadas, estabelecendo uma dinâmica que se retroalimenta e garante a manutenção das estruturas de poder da colonialidade e dos privilégios da branquitude.

Para aprofundar as discussões que foram apresentadas, será analisado o caso Zwarte Piet nos Países Baixos, como um exemplo prático que tem a intenção de refletir sobre os conceitos de afasia colonial, microagressões, colonialidade e branquitude. Trata-se de um caso de grande repercussão e mobilização nacional, sobretudo a partir da década de 2010, considerado um dos principais focos do ativismo antirracista no país, em torno do qual se concentram intensos debates sobre racismo, memória colonial e identidade nacional.

O caso Sinterklaas e Zwarte Piet: Algumas Considerações

O caso Zwarte Piet é um caso emblemático e repleto de controvérsias a respeito da permanência de representações coloniais nos Países Baixos. A figura da personagem é parte central das celebrações natalinas do país, sendo historicamente retratado como o ajudante negro do Sinterklaas, São Nicolau, figura equivalente ao Pai Natal. Todos os anos, nas festividades do mês de dezembro, esses personagens aparecem em performances, sendo que Zwarte Piet é comumente retratado através do uso de blackface, com lábios exagerados, brincos dourados, e roupas e acessórios repletos de estereótipos, utilizando uma gramática precária, o que Gloria Wekker (2016) chama de 'dumbspeak', ou 'fala emburrecida' (Wekker, 2016, p. 139). Até os dias de hoje, a festividade e a tradição em volta do Zwarte Piet são amplamente defendidas por uma ampla camada da sociedade, como uma tradição cultural “inofensiva”, ainda que sua presença seja carregada de significados históricos que evocam a colonialidade, estereótipos raciais que acabam por perpetuar as estruturas desiguais de poder.



Figura 1 – Fotografia da exposição “Nederland, Word Beter!” (Nederland Word Beter e Amsterdam Museum, 2025), apresentando a imagem de um homem em *blackface* representando Zwarte Piet e, em primeiro plano, pôsteres de manifestações contrárias à tradição.

Fonte: fotografia de Maria Luisa Moita M. da Silva.

Ainda de acordo com o ritual tradicional, as crianças todos os anos colocam um sapato com uma cenoura para o cavalo do Sinterklaas, esperando que Zwarte Piet desça pela chaminé para colocar os doces dentro do sapato. Wekker indica que é isso que serve como uma justificativa amplamente aceita para a figura ser negra. Quando há o desfile do festival de Sinterklaas nas cidades, a partir de uma teatralidade, o Sinterklaas é seguido por várias pessoas representando Zwarte Piet através do uso de Blackface. A distinção hierárquica e simbólica entre o Sinterklaas, representado como um sábio e montado em um cavalo branco, e a imagem de seus ajudantes, caricatos e subalternizados, é reforçada através da estética entre eles, pelos traços estereotipados, como o uso de sotaques que frequentemente podem ser atribuídos aos surinamês ou marroquino (Wekker, 2016, p. 139).

A respeito da sua origem, acredita-se que ocorreu por volta de 1850 a partir da publicação do livro infantil “Sint Nikolaas en Zijn Knecht” (São Nicolau e Seu Servo), escrito por um ex-professor, Jan Schenkman. É significativo pontuar que se trata de um professor, na medida em que essa narrativa passa a integrar também o universo infantil e pedagógico, contribuindo para educar gerações de crianças a partir de uma tradição nacional marcada por representações racistas. Dessa maneira, é importante notar que essa data corresponde a um momento anterior da abolição da escravidão nos Países Baixos, que aconteceu em 1863. O historiador neerlandês John Helsloot em seu texto “Zwarte Piet and Cultural Aphasia in the Netherlands”, realiza uma associação entre essa tradição e o conceito de Afasia Colonial de Ann Laura Stoler, ao falar sobre a denúncia feita pelos ativistas do movimento “Kick Out Zwarte Piet” a respeito da relação que é desempenhada por esses personagens, ele diz:

"Sugestões que equiparam a relação entre eles à de escravo e senhor são denunciadas como desprovidas de base factual. Zwarte Piet era um servo 'por sua própria vontade'. E, seja lá o que tenha sido no passado, atualmente a relação é claramente de parceiros – quase – iguais." (Helsloot, 2012, p. 7)¹¹

Além disso, Helsloot aponta que, para muitos defensores, não há associação direta entre o personagem e pessoas negras reais, já que, como já foi indicado por Wekker, ele seria uma figura fictícia, supostamente branca, mas que sua aparência negra seria resultado da fuligem das chaminés, e portanto, nessa lógica, ele não representaria um indivíduo negro (Helsloot, 2012, p. 7). Tanto Helsloot, quanto Wekker, ressaltam que essa explicação é amplamente aceita, ainda que apresente óbvias contradições que são constantemente ignoradas.

No período em que o livro foi publicado e a narrativa entre Sinterklaas e Zwarte Piet foi criada, a escravidão ainda era legal e formalmente instituída no país. A relação de servidão entre os personagens é evidente, tanto em sua origem quanto em suas representações atuais. Assim, pensando no conceito de Afasia Colonial, é importante ressaltar como determinados fatos estão explicitamente colocados diante da sociedade, ainda que sejam amplamente negados, ignorados, desvirtuados para que possam ser justificados. Além disso, a ridicularização promovida pelo uso do blackface, pelos estereótipos atribuídos à estética e à personalidade do personagem, pode ser lida como uma expressão do que foi denominado como microagressões, que foram trabalhadas anteriormente, em todas as formas, das invalidações, insultos e agressões, já que essa tradição se mantém naturalizada e profundamente enraizada no cotidiano social. Mesmo diante das denúncias feitas à figura de Zwarte Piet, observa-se uma resistência e negação significativas por parte da sociedade neerlandesa, o que reforça a dinâmica de apagamento e silenciamento característica da afasia colonial. Há uma incapacidade e uma recusa institucionalizada de se observar e compreender a realidade tradicionalmente revivida a cada ano, que reifica as estruturas de poder.

A festa, que é considerada um patrimônio cultural neerlandês, é enquadrado como uma festa infantil e, portanto, imediatamente há uma atribuição de inocência, há uma deslegitimação da denúncia. Qualquer crime é inocentado quando o argumento avança em exaltar a afeição e o amor que as crianças sentem pela imagem do Zwarte Piet (Helsloot, 2012, p. 7). Sob o argumento da tradição, a sua repetição ano a ano deixa de ser questionada, e a mesma imagem é continuamente reproduzida, fazendo com que as populações racializadas tenham de reviver a dor e a mágoa, ao mesmo tempo que se naturaliza essa representação no imaginário nacional.

A antropóloga e ativista Jessica de Abreu em "Reclaiming Our Voices - The Anti-Black Pete Movement from a Black Woman's Perspective" escreveu a respeito do movimento anti Zwarte Piet, utilizando também a sua experiência como uma mulher negra que vivenciou na sua infância experiências em torno dessa tradição, e como foi para ela perceber todas as questões de racismo que envolvem. Em seu texto, a autora compartilha o contraste entre suas memórias de infância e a compreensão atual do personagem, revelando o processo em que crianças negras são forçadas a passar ao longo de sua vida. Uma situação em que o blackface é normalizado e associado a sentimentos positivos, mesmo que esteja profundamente enraizado numa herança racista.

Em conjunto com essa visão a respeito de uma tradição "infantil" e "inocente", há a ideia de que os Países Baixos é lido como uma nação de cultura liberal, tolerante e eticamente justa, fundamentada nas ideias de liberdade individual e superioridade moral, o que contrasta

¹¹ Tradução livre de: "Suggestions equalling their relationship in reality as one of slave and master are denounced as lacking a factual basis. Zwarte Piet was a servant 'of his own free will'. And whatever it may have been in the past, clearly nowadays the relationship is one of – almost – equal partners." (Helsloot, 2012, p. 7)

fortemente com a negação persistente em reconhecer o racismo, a xenofobia e os casos de violência que seguem se manifestando em episódios cotidianos ligados a herança colonial.

A construção dessa imagem positivada esconde e manipula a realidade. Abreu, que fez parte do movimento “Kick Out Zwarte Piet”, revela em seu texto que se deu conta do racismo em volta dessa tradição apenas na idade adulta. Para ela, o processo de entender que o blackface era um ato racista, explicita o papel fundamental da educação escolar como perpetuador de um sistema de desigualdades:

“Quando relembro minhas memórias de infância, lembro da celebração do Sinterklaas como algo agradável e alegre. Eu não gostava particularmente da visita do Sinterklaas e do Zwarte Piet à minha escola primária, mas gostava da ideia de biscoitos, doces, presentes e de não ter aula durante o dia. O Sinterklaas era a tradição mais popular da escola, acompanhado de muito chocolate, guloseimas e trabalhos manuais, tornando a troca de presentes entre as crianças algo especial. Ao incentivar coletivamente a participação na tradição, o sistema educacional desempenhou um papel essencial na normalização de uma tradição festiva racista, que eventualmente se tornou problemática para mim. Também me lembro de gostar mais da presença dos Zwarte Piets do que do Sinterklaas. Essa constatação perturbadora pode ser explicada pela maneira como o Sinterklaas possui elementos pedagógicos.” (Abreu, 2018, loc.¹². 1596)¹³

A autora segue o seu relato percorrendo a respeito de músicas ligadas ao evento e a ideia de que o Sinterklaas apenas presenteava aquelas crianças que fossem boas, incentivando o bom comportamento. O medo que sentia em possivelmente ser dita como uma criança com mal comportamento, fazia com que ela direcionasse mais a sua atenção para o Zwarte Piet, que brincava, dava presentes e doces. Apenas mais tarde ela viria a entender que essa encenação trabalhava fantasias coloniais e ressalta a violência que é para famílias e crianças negras terem sido manipuladas a entender essa tradição como uma prática oficialmente normalizada, associada com sensações agradáveis (Abreu, 2018, loc. 1610). Seu relato evidencia a perversidade e a engenhosidade desse sistema, ao articular o prazer dos doces, presentes, momentos de alegria coletiva a uma performance profundamente racializada e violenta, além de a partir disso trabalhar em cima de recompensas para as crianças.

Os autores citados, que trabalham em volta desse tema, destacam que um dos argumentos utilizados por sujeitos brancos contra aqueles que se manifestam contrários à tradição, é de que quando eram crianças amavam o Zwarte Piet. Como bem pontuado por Abreu, “por que você iria querer se aproveitar da inocência de uma criança negra, o que pressupõe que você está culpando a vítima por 'gostar do racismo'?” (2018, loc. 1610). Assim como foi trabalhado em Stoler e Sue anteriormente a respeito dos elementos de uma negação do racismo, nos Países Baixos há uma negação em se falar a respeito de racialidades, utilizando-se do discurso de todos serem humanos, ou do que chamam de *color-blindness*, ou uma cegueira racial, argumentos que servem para deslegitimar os movimentos reivindicatórios. Entretanto,

¹² O livro consultado corresponde a um e-book, com contagem de páginas expressa em localização. O número indica a localização correspondente.

¹³ Tradução livre de: “When I go through my childhood memories, I remember the Sinterklaas celebration as pleasant and joyful. I did not enjoy the visit of Sinterklaas and Zwarte Piet to my primary school as such, but I enjoyed the idea of cookies, candy, presents, and of no class during the day. Sinterklaas was the most popular tradition at my school, and accompanied with lots of chocolate, sweets, and homemade crafts, making gift exchange among children special. By collectively encouraging participate in the tradition, the educational system played an essential role in normalizing a racist holiday tradition that eventually became problematic for me. I also remember enjoying the presence of the Zwarte Piets more than Sinterklaas. This upsetting observation can be explained by the way in which Sinterklaas has pedagogic elements.” (Abreu, 2018, loc. 1596)

essa ausência de informação é um sintoma claro da afasia que foi descrita, já que se não há informações a respeito da diversidade étnica, se todos são iguais, não há problemas na sociedade relativos a isso, portanto não haveria racismo. Como bem pontuado por Abreu, “excluir a “raça” do discurso público não significa que o racismo desaparecerá” (2018, loc. 1664)¹⁴.

Ainda a respeito da sua experiência de vida, Jessica de Abreu afirma que mesmo que não tenha percebido o racismo em volta dessa tradição até uma idade mais avançada, ela sentia que era tratada de maneira diferente por conta da tonalidade da sua pele, relatando uma série de agressões que sofreu tanto na sua adolescência, quanto após a sua entrada na universidade. Como um exemplo claro de microagressão, conceito que foi desenvolvido previamente, ela relata que a segregação no sistema educacional é visível na linguagem que é utilizada, havendo a denominação de “escolas brancas” e “escolas negras” como descritivo da composição étnica dessas escolas. Ela também cita um episódio em que o então primeiro-ministro Mark Rutte¹⁵, ao ser questionado a respeito da desigualdade de oportunidades de emprego, responde que a solução está envolta em meritocracia, que os migrantes deveriam lutar mais para entrar no mercado de trabalho (2018, loc. 1692).

A análise do caso Zwarte Piet permite visualizar como a afasia colonial, a branquitude e as chamadas microagressões operam de maneira interligada na manutenção das estruturas da colonialidade, na manutenção do racismo e da hierarquização sistêmica entre pessoas. A resistência em reconhecer a tradição como uma prática racista, e que é sustentada por um discurso de “inocência” e do universo infantil, evidencia o silenciamento ativo que recusa identificá-lo como uma violência, característico da afasia colonial.

Nesse sentido, a negação está relacionada com a ideia de branquitude como esse lugar de conforto, da defesa de uma suposta neutralidade e de normatividade, em que o sujeito branco tem o privilégio de se colocar em uma posição de decisão do que é ou do que não é uma agressão, uma ofensa. Lhe é permitido seguir conscientemente ou inconscientemente o hábito rotineiro e cotidiano da agressão e a permanência na afasia, permitido pelo modelo de sociedade construído, endossado e reificado em prol da branquitude eurocentrada, que é juiz, advogado e promotor do seu próprio sistema, que nega invisibiliza e inferioriza o que ele próprio denomina e entende por “outro”. Assim, mantém também o poder de se colocar como uma vítima da situação, já que o sujeito negro estaria exagerando os sentimentos em relação a uma tradição que é considerada formadora do povo neerlandês, um patrimônio cultural. Vale o questionamento, patrimônio cultural para quem? De que forma? Com que origem?

Ainda nesse caso, a construção de uma cegueira racial (color-blindness) e a ausência de dados étnico-raciais, que endossam a invisibilidade e a negação dos grupos racializados, assim como a possibilidade de construção de políticas públicas eficazes, reforçam a estrutura colonial e a posição hierarquizada da branquitude. Ao passo em que existe uma manipulação, já no sistema educacional, em associar positivamente uma prática profundamente violenta e racista, como narrado por Jessica de Abreu, esse sistema esconde, mascara e nega intermitentemente o direito de existência do outro, assim como a equidade em um contexto de suposta igualdade.

Nesse sentido, o Zwarte Piet, além de um símbolo de uma herança colonial, se atualiza constantemente como prática de microagressão institucionalizada com a justificativa da tradição, que é naturalizada, perpetuada e emocionalmente disfarçada, passível de incentivar ainda outros tipos de microagressões. A insistência em proteger e manter essa tradição ignora as experiências dos sujeitos negros, invalidando suas vivências e seus sentimentos que, como visto, é um elemento central nas microinvalidações. Para Wekker, há uma incorporação de uma degradação ritualizada, como no conceito de Stuart Hall, que seria a naturalização de uma

¹⁴ Tradução livre de: “Why would you want to take advantage of the innocence of a Black child which assumes that you are blaming the victim that she/he “liked racism”?” (2018, loc. 1664)

¹⁵ Mark Rutte foi primeiro-ministro dos Países Baixos entre 2010 e 2024, e faz parte do Partido Popular para a Liberdade e a Democracia (VVD).

representação negativada a ponto de que não necessita nem de explicação e nem de justificação (Wekker, 2016, p. 140). Assim, essa festividade natalina torna-se um caso ilustrativo de como a branquitude, a afasia colonial e as microagressões estão interligadas para a manutenção da colonialidade.

Ainda que essa tradição permaneça enquanto ato ritual no século XXI, ao longo do tempo algumas alterações foram realizadas, ainda que com muita resistência. Esse caso não passa ileso dentro dos Países Baixos, já que é o motivo para a existência da maior manifestação ativista do país, que têm ao longo dos anos afetado as discussões em todos os níveis, permitido vitórias e a entrada da discussão do racismo e do passado colonial em diversos ambientes, como as universidades e os museus.

O movimento contra a tradição do Zwarte Piet existe há muitos anos no país, entretanto foi em 2011 que se tornou mais visível a partir do ativismo do grupo “Kick Out Zwarte Piet”¹⁶, apresentando um crescimento significativo. O motivador desse crescimento foi duas prisões que aconteceram de forma violenta de dois artistas e ativistas negros na ocasião de um desfile de Sinterklaas na cidade de Dordrecht. Quinsy Gario e Kno’Ledge Cesare foram presos por usarem uma camiseta com os dizeres “Zwarte Piet is Racisme”¹⁷. Após esse acontecimento, outra leva de prisões aconteceu em Amsterdã, de manifestantes que utilizavam a mesma camiseta que Gario e Cesare. As prisões e a repressão policial geraram uma onda de indignação e mobilização de uma comunidade negra que já se sentia exausta por conta da invisibilização e do racismo, e os debates a respeito desse tema e de quem pode ou não pode ocupar os espaços públicos e defenderem as suas opiniões, usarem suas vozes ganhou repercussão. Naquele momento ficava evidente quem é que tinha o direito de falar (Abreu, 2018).

A partir de então, desde 2011, graças à pressão constante dos movimentos ativistas, como o Kick Out Zwarte Piet, diversas cidades nos Países Baixos passaram a proibir oficialmente o blackface em torno do Zwarte Piet nas celebrações públicas. Essa mudança levou à adoção de versões alternativas, que ainda não representam uma abolição completa da figura, uma vez que a origem em si da própria personagem é um problema, mas que causou uma transformação. Grandes empresas como Facebook, Google e Amazon também decidiram banir conteúdos que representem ou promovam o personagem em blackface (Navakova, 2022).

Outro marco fundamental foi a queda significativa no apoio público a essa tradição. Segundo pesquisa da I&O Research¹⁸, o apoio caiu de 65% para 39% em 2020, especialmente após o fortalecimento dos movimentos anti Zwarte Piet associados ao movimento Black Lives Matter. O primeiro-ministro Mark Rutte, que antes fazia uma defesa do personagem, reconheceu publicamente em 2014 que a tradição pode causar sentimentos de discriminação, principalmente em crianças negras. Jerry Afriyie, um dos líderes do movimento Kick Out Zwarte Piet, ressaltou que mesmo as transformações na imagem do personagem ainda assim podem ser problemáticas, já que ainda são os sujeitos brancos que estão decidindo o que é ou não racista e de que maneira as transformações vão acontecer (Navakova, 2022).

¹⁶ Kick Out Zwarte Piet (KOZP) é um movimento ativista de base, formado em 2014. O grupo atua contra o uso da figura do Zwarte Piet e contra o blackface nas festividades de Sinterklaas, denunciando o caráter racista da personagem e a sua ligação com a história do colonialismo e da escravidão. Tem sido um dos principais coletivos a organizar protestos anuais e ações públicas em torno do tema e, após cerca de 15 anos de campanhas e protestos, o movimento anunciou o encerramento de suas atividades em 2025.

¹⁷ Em tradução livre: “Zwarte Piet é racismo.”

¹⁸ A I&O Research, atualmente Ipsos I&O (2024), é um instituto de pesquisa neerlandês fundado em 1996, e especializado em estudos de opinião e pesquisas sociais para o setor público. Os dados a respeito do caso Zwarte Piet citados baseiam-se em pesquisa intitulada “Nederland accepteert verandering (Zwarte) Piet” [Os Países Baixos aceitam a mudança em (Zwarte) Piet], conduzida entre 9 e 16 de novembro de 2020, com 2.290 participantes dos Países Baixos (amostra combinando o I&O Research Panel e o painel PanelClix, que leva em consideração sexo, idade, escolaridade, região e voto nas eleições legislativas de 2017). Os resultados foram publicados em 2 de dezembro de 2020 no site da Ipsos I&O. Fonte: Website <https://www.ioresearch.nl/actueel/zwarte-piet/>. Acessado em 16 de dezembro de 2025.

Esses dados mostram que a mobilização, a conscientização e a contestação públicas produzem efeitos, ainda que não aconteça de maneira imediata. As mudanças na percepção social e nas políticas em torno do Zwarte Piet não são resultados espontâneos, mas consequência de anos de organização, protestos e denúncias antirracistas, o que reforça a importância de se organizar, não silenciar e se manifestar diante dessas práticas e violências.

São justamente aqueles que foram historicamente subalternizados que são os protagonistas da resistência e da denúncia das diversas estruturas de dominação. As suas vozes não são novas, são vozes presentes e ativas ao longo de toda a história, em que elaboram alternativas que confrontam diretamente as violentas narrativas coloniais e os silenciamentos impostos, seja por meio das manifestações públicas, do ativismo na academia, dentro dos museus, e em diversas formas de resistência. Por isso, é necessário que haja uma escuta ativa e comprometida, somando-se a elas na denúncia e no enfrentamento das violências estruturais que moldam a sociedade dentro de todos os espaços sociais e institucionais.

Para que a estrutura da colonialidade possa de fato ser decolonizada, é fundamental compreender de que maneira os sistemas operam e se sustentam. Isso implica analisar criticamente a branquitude como posição de poder, entender os mecanismos da afasia colonial como negação e consequente apagamento ativo de memórias e saberes, e reconhecer o impacto das microagressões na manutenção de hierarquias raciais e de violências. Como foi defendido, esses fenômenos não atuam de forma isolada, eles se retroalimentam e produzem subjetividades e relações marcadas por desigualdade. Assim, o desafio está em desconstruir, desnaturalizar essas dinâmicas, nomeá-las e confrontá-las dentro das instituições, dos espaços sociais e políticos, abrindo espaço para uma transformação que seja real e profunda.

O caso do Zwarte Piet analisado evidencia que o patrimônio cultural não é neutro. Tradições que são elevadas à dimensão de patrimônio, associadas a imagens de festa e inocência, reforçam uma identidade nacional que pode estar mascarada por práticas racistas, excludentes e violentas. Quando são legitimadas e reificadas pelas instituições, como no sistema educativo, nos meios de comunicação e nas instituições culturais, como os museus, essas celebrações convertem-se em instrumentos de agressão e violência simbólica no cotidiano, constantemente atualizando hierarquias coloniais. Dessa forma, problematizar e questionar esses símbolos é fundamental, em um trabalho ativo de desnaturalizar o que foi apresentado como tradição, identificar práticas e discursos violentos para aboli-los, escutando as vozes que foram silenciadas e abrir espaço para outras narrativas e outras formas de ler o mundo.

Bibliografia

Cardoso, L. (2010). *Branquitude acrílica e crítica: A supremacia racial e o branco anti-racista*. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, 8(1), 607–630

de Abreu, J. (2018). "Reclaiming Our Voices. The Anti-Black Pete Movement from a Black Woman's Perspective." In *Smash the Pillars: Decoloniality and the Imaginary of Color in the Dutch Kingdom*, edited by M. F. Weiner, A. C. Báez. Lanham: Rowman & Littlefield.

Esajas, M. (2014). "Beyond Blackface: Emancipation through the Struggle against Black Pete." Stopblackface.Com. <https://stopblackface.com/beyond-blackface-emancipation-through-the-struggle-against-black-pete-and-dutch-racism/>

Helsloot, J. I. A. (2012). Zwarte Piet and Cultural Aphasia in the Netherlands. *Quotidian: Journal for the Study of Everyday Life*, 3, 1-20.

Holwerda-Williams, G. (2018). InterNational Anti-Racism Group vs. the Netherlands' Sesame Street, 21st Century Blackface, and Public Television. In M. F. Weiner & A. C. Báez (Eds.), *Smash the Pillars: Decoloniality and the Imaginary of Color in the Dutch Kingdom*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Ipsos I&O. (2020, 2 dezembro). Nederland accepteert verandering (Zwarte) Piet. Acessado em 16 de dezembro de 2025. <https://www.ioresearch.nl/actueel/zwarte-piet/>

Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó.

Mateus, M. I. L. (2022). *Microagressões, sintomatologia psicopatológica e impacto subjetivo de um evento stressante ou traumático numa população portuguesa LGBTQIA+*. Dissertação para obtenção do Grau de Mestre em Psicologia Clínica e da Saúde (2º ciclo de estudos). Universidade Beira Interior. In: https://ubibliorum.ubi.pt/bitstream/10400.6/13182/1/9217_19703.pdf

Novakova, B. (2022). Dealing with the colonial past in the Netherlands: The Zwarte Piet phenomenon. *Yale Review of International Studies*. <https://yris.yira.org/column/dealing-with-the-colonial-past-in-the-netherlands-the-zwarte-piet-phenomenon/>

Pausini, A. (2024). A campanha nacional de museus regionais: um ornitorrinco da modernização conservadora. *Revista Museologia e Património*. Rio de Janeiro, Unirio/MAST, v.17, n.2, pp.189-225

Quijano, A. (2009) *Colonialidade do Poder e Classificação Social*. In Santos, B. S. S, Meneses, M. P. (Org.), *Epistemologias do Sul*

Stoler, A. L. (2008). Imperial Debris: Reflections on Ruins and Ruination. *Cultural Anthropology*, 23(2), 191–219. <http://www.jstor.org/stable/20484502>

Stoler, A. L. (2011). Colonial aphasia: Race and disabled histories in France. *Public Culture*, 23(1), 121–156. <https://doi.org/10.1215/08992363-2010-018>

Sue, D. W., Capodilupo, C. M., Torino, G. C., Bucceri, J. M., Holder, A. M. B., Nadal, K. L., & Esquilin, M. (2007). Racial microaggressions in everyday life: Implications for clinical practice. *American Psychologist*, 62(4), 271–286. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.62.4.271>

Wallerstein, I. (2012). A análise dos sistemas-mundo como movimento do saber. In: Vieira, P.A., LimaVieira,R., & Filomeno, F. A. (org.). *O Brasil e o capitalismo histórico: passado e presente na análise dos sistemas-mundo*. São Paulo: Cultura Acadêmica Ed., pp.17-28

Wekker, G. (2016). *White innocence: Paradoxes of colonialism and race*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822374565>