



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

JAINÉ APARECIDA DE OLIVEIRA

**Silenciadas, mas não silenciosas: O legado de Lélia Gonzalez
(1970-1990)**

Florianópolis

2026

JAINÉ APARECIDA DE OLIVEIRA

Silenciadas, mas não silenciosas: O legado de Lélia Gonzalez (1970-1990)

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra em História Global.

Orientador(a): Prof. Dra. Cristina Wolff Scheibe

FLORIANÓPOLIS

2026

Ficha catalográfica gerada por meio de sistema automatizado gerenciado pela BU/UFSC.
Dados inseridos pelo próprio autor.

Oliveira, Jaine Aparecida de
Silenciadas, mas não silenciosas: O legado de Lélia
Gonzalez (1970-1990) / Jaine Aparecida de Oliveira ;
orientadora, Cristina Scheibe Wolff, 2026.
131 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa
de Pós-Graduação em História, Florianópolis, 2026.

Inclui referências.

1. História. 2. Lélia Gonzalez. 3. Intelectual Orgânica.
4. Amefricanidade. I. Wolff, Cristina Scheibe . II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós
Graduação em História. III. Título.

JAINE APARECIDA DE OLIVEIRA

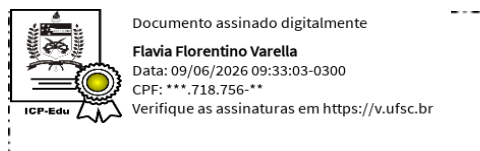
Silenciadas, mas não silenciosas: O legado de Lélia Gonzalez (1970-1990)

O presente trabalho em nível de Mestrado foi avaliado e aprovado, 28 de novembro de 2024
pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

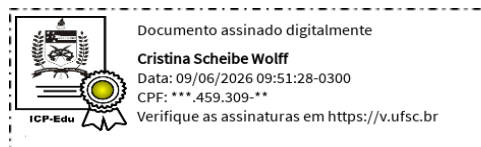
Prof.(a) Dr.(a) Willian Luiz da Conceição
Instituição UFSC

Prof.(a) Dr.(a) Morgani Guzzo
Instituição UFSC

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado
adequado para obtenção do título de Mestra em História Global



Coordenação do Programa de Pós-Graduação



Prof.(a) Dr.(a) Cristina Scheibe Wolff
Orientador(a)

Florianópolis, 2026.

Dedico este trabalho à memória de Lélia de Almeida
Gonzalez, pra nós Amefricanas do lado de cá do
Atlântico, você foi a “Amazona de torso estampado que
carregou a esperança e a nossa ancestralidade”. Agradeço
e dedico este trabalho a todas as amefricanas que
mantiveram seu legado vivo, permitindo que futuras
gerações, assim como eu pudessem reconhecer nossa
amefricanidade. Sigo com elas:
Lélia vive!

AGRADECIMENTOS

A conclusão deste trabalho é resultado da colaboração e apoio de muitas pessoas ao longo da minha trajetória. Embora a escrita seja um ato solitário, as interações, vivências, laços afetivos e a construção coletiva de ideias foram fundamentais para moldar meu pensamento e enriquecer este projeto.

Sou imensamente grata à minha orientadora, Cristina Wolff Scheibe, pelo apoio constante, pela sensibilidade na leitura e nas práticas. Agradeço profundamente pela compreensão e paciência demonstradas ao longo do processo, além dos valiosos ensinamentos que adquiri através de sua abordagem docente, que enfatiza o cuidado e a escuta atenta aos alunos. Essas experiências foram fundamentais para minha formação como pesquisadora e professora.

Agradeço também às professoras Joana Maria Pedro e Janine Gomes da Silva por instigar reflexões indispensáveis para a produção deste trabalho, durante as disciplinas que cursei no programa.

A banca de qualificação e defesa foi essencial para a conclusão deste trabalho. O Professor Willian, com suas contribuições e provocações, desempenhou um papel fundamental nesse processo. A Professora Simone, por sua vez, trouxe uma nova perspectiva ao meu trabalho, sua leitura atenta e respeitosa durante a qualificação me desafiou a sair da zona de conforto, enriquecendo a pesquisa, sinto por não poder participar da banca de defesa, mas fica aqui meu agradecimento. A Morgani Guzzo, companheira de pesquisa e trabalho no LEGH, pelas atentas indicações e leitura feminista na banca de qualificação e por aceitar fazer parte da banca de defesa dessa pesquisa.

Quero iniciar meus agradecimentos ao meu pai, um homem negro que me ensinou lições que a universidade não poderia oferecer. Seus sacrifícios para que eu pudesse estudar, desde a escola até a faculdade, foram fundamentais para minha consciência de classe. Sou imensamente grata a ele por tudo. Agradeço também à minha mãe, que busca se aprimorar a cada dia como mulher e mãe. Ela me ensinou a importância de não desistir de nós mesmas e de nossos sonhos. Sua força e amor me inspiram tanto na vida quanto na produção deste trabalho. Espero que, ao ler isso, você perceba o quanto sua garra é fundamental para mim.

Agradeço ao meu irmão, que sempre me lembrou da importância de valorizar cada conquista, especialmente para quem vem de onde nós viemos. Sua perspectiva me motivou a seguir em frente. Também sou grata à minha cunhada pelo apoio emocional e pela parceria

incondicional. A presença de vocês em minha vida, proporcionou um espaço seguro e encorajador ao longo dessa jornada.

À minha namorada e parceira de vida e estudos, Bruna, agradeço por compartilhar as trincheiras ao meu lado. Sou grata por todos os finais de semana que passamos juntas, trabalhando e escrevendo, e por sua capacidade de me alegrar nos momentos difíceis. Sua crença em mim e no meu potencial de realizar este trabalho me inspira a ser uma pessoa melhor a cada dia. Dividir a vida com você se torna cada vez mais prazeroso, e sou eternamente grata por ter você ao meu lado.

Agradeço à família da minha namorada, Jeferson e Kelly, que se tornou também a minha família. Sem o apoio emocional e financeiro de vocês, este trabalho não teria sido possível; minha gratidão por tudo que fizeram é imensa. À Doris, minha sogra, que mesmo à distância se faz presente nos momentos difíceis, sempre me acalmando, rezando por mim e me tratando como se eu fosse sua filha, sou profundamente grata. Sua importância em minha vida é inestimável.

Agradeço à minha amiga Emília e ao seu filho Teodoro, meu afilhado, por continuarem presentes em minha vida. Suas palavras de orgulho pelas minhas conquistas significam muito para mim. Agradeço por sua compreensão em relação às minhas ausências, sempre respeitando a importância do meu trabalho, sem desistir da nossa amizade. Emília, você é como uma irmã para mim. Teodoro, quando você crescer, espero que saiba que, na sua infância, você me ensinou muito sobre imaginação, medo e felicidade. Seu sorriso e abraço sincero me enchem de esperança por um mundo melhor, por você e por todos nós, me dando forças para a conclusão deste trabalho.

Agradeço às minhas amigas e amigue que conheci durante o mestrado: Tathi, Katha, Helena, Andreia, Andreza, Renata e Coumba. Conhecer vocês foi uma das melhores experiências dessa etapa da minha vida. Sou grata por todos os momentos que compartilhamos, sejam as alegrias ou os desafios enfrentados juntas. Essa rede de apoio e amizade tornou essa jornada ainda mais significativa e especial.

Quero expressar minha gratidão à minha grande amiga Talita, que entrou em minha vida durante o mestrado. Desde o momento em que nos conhecemos, tive a certeza de que compartilhar essa jornada com você tornaria tudo mais colorido e divertido. Agradeço por todas as trocas, afetos, ideias e devaneios que tivemos. Sua amizade e inspiração foram essenciais para minha caminhada e crescimento pessoal ao longo dessa trajetória.

Agradeço aos colegas/es do laboratório LEGH, cujos questionamentos surgidos em nossos encontros foram fundamentais para a produção deste trabalho. Vocês me mostraram a

possibilidade de escrever uma história feminista situada e engajada, o potencial disso segue comigo daqui para a frente. Também sou grata às pessoas que conheci através do Coletivo Paulo Freire da Unespar. Minha jornada com esse coletivo começou em 2020, um ano desafiador para todos nós. Nos encontros, encontrei um espaço onde pude depositar muitos dos meus devaneios e pensamentos críticos, sempre sendo acolhida e respeitada.

Agradeço às amefricanas que mantiveram vivo o legado de Lélia Gonzalez, permitindo que eu conhecesse essa mulher que transformou minha vida. Através de suas vozes e experiências, elas continuam a inspirar e a construir um caminho de resistência e empoderamento.

Por fim, quero expressar minha gratidão aos meus alunos, a todos que cruzaram meu caminho. Foi com e por vocês que compreendi a importância de lutar por uma educação pública de qualidade, mais plural e amefricana. Cada momento em sala de aula aqueceu meu coração, reforçando a conexão entre meu papel como professora e minha identidade como feminista e pesquisadora. Agradeço a todos vocês por me inspirarem e me motivarem a continuar essa luta.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, pela bolsa concedida e ao Programa de Pós Graduação em História possibilitando o desenvolvimento deste trabalho.

O legado segue sendo construído e mais vivo que nunca, laroyê!

Sou da sua raça, mano, é a nossa vitória
Já foram farsa, vamos contar nossa história
Quilombos, favelas, no futuro seremos reis, Charles
Seremos a negra mais linda desse baile, charme
A negra velha, mas sábia, crianças a chave
Eles são cadeados, já foram corrente, sabe?
O lado negro da força mato com meu sabre
Te corto com meu sabre
Como se fosse a noite, cê vê tudo preto
Como fosse um blackout, cê vê tudo preto
São meus manos, minhas minas, meus irmãos,
minhas irmãs... O mundo é nosso! (Djonga e
BK. 2017)

RESUMO

O objetivo deste trabalho é analisar parte da produção intelectual de Lélia Gonzalez de 1970 a 1990, ressaltando sua relevância contemporânea. A pesquisa bibliográfica visa destacar a interdisciplinaridade da epistemologia de Lélia Gonzalez e a articulação entre raça, classe, gênero e psicanálise, mesmo antes da interseccionalidade ter sido cunhada como uma categoria de análise acadêmica. As fontes utilizadas para a produção deste trabalho foram os livros: “Por um Feminismo afro-latino-americano” (2020); “Lélia Gonzalez” (2010); “Primavera para as Rosas Negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa” (2018). A abordagem adotada foi inspirada na interdisciplinaridade a partir de alguns campos das Ciências Humanas, em especial a História e Filosofia com ênfase na articulação entre os Estudos de Gênero, subjetividade e relações de poder, que se articulam com o Feminismo Negro, Feminismo Decolonial e colonialidade. Sendo assim, ao situar Lélia Gonzalez como uma intelectual da diáspora Amefrica Ladina, o estudo explora seu impacto nas discussões sobre feminismo negro e decolonialidade, enfatizando a importância de suas contribuições para a compreensão da subjetividade das mulheres racializadas na América Latina, evidenciando como sua epistemologia estabelece uma relação orgânica com as teorias sociais críticas do feminismo negro na contemporaneidade.

Palavras-chave: Lélia Gonzalez; intelectual orgânica; Amefricanidade

Abstract

The objective of this study is to analyze part of Lélia Gonzalez's intellectual output from 1970 to 1990, highlighting its contemporary relevance. The bibliographic research aims to highlight the interdisciplinary nature of Lélia Gonzalez's epistemology and the interplay between race, class, gender, and psychoanalysis, even before intersectionality was coined as a category of academic analysis. The sources used for this study were the following books: "Toward an Afro-Latin American Feminism" (2020); "Lélia Gonzalez" (2010); "Spring for the Black Roses: Lélia Gonzalez in Her Own Words" (2018). The approach adopted was inspired by interdisciplinarity drawing from several fields of the Humanities, particularly History and Philosophy, with an emphasis on the intersection between Gender Studies, subjectivity, and power relations, which intersect with Black Feminism, Decolonial Feminism, and coloniality. Thus, by situating Lélia Gonzalez as an intellectual of the Afro-Latin American diaspora, the study explores her impact on discussions of Black feminism and decoloniality, emphasizing the importance of her contributions to understanding the subjectivity of racialized women in Latin America, and highlighting how her epistemology establishes an organic relationship with the critical social theories of contemporary Black feminism.

Keywords: Black woman; organic intellectual; Amefricanidade

SUMÁRIO

1. Introdução.....	14
1. Aprendendo Com Lélia: Tornar-Se Negro É Despertar Da Neurose Cultural Brasileira.....	24
1.1 Entre nós e eles: o mito de democracia racial.....	44
2. Pilar da Amefricanidade: entre os deslocamentos e fronteiras transatlânticas.....	57
2.1 Uma intelectual particularmente Amefricana.....	63
2.2 A Categoria Política Cultural da Amefricanidade.....	73
2.3 Amefricanizando o feminismo ou a interseccionalidade é uma categoria amefricana?.....	82
3. A Mulher negra: demarcando a raça no feminismo hegemônico, tencionando a decolonialidade...87	
3.1 E a trabalhadora negra, cumé que fica?.....	100
3.2 Depois da Mucama: os estereótipos do patriarcado colonial.....	106
3.3 A Mãe Preta enquanto sujeito suposto saber.....	111
3.4 Linguagem e o Pretuguês.....	115
Considerações finais.....	121
Fontes.....	125
Referências Bibliográficas.....	

Erro! Indicador não definido.

1. Introdução

“Eu sinto que estou sendo escolhida para representar o feminismo negro, Mas por que aqui no Brasil vocês precisam buscar essa referência nos Estados Unidos? Acho que aprendi mais com Lélia Gonzalez do que vocês aprenderam comigo.”¹

A epígrafe acima refere-se a um dos questionamentos levantados por Angela Davis, em uma conferência no auditório Ibirapuera em 2019, que contava com público de mais de 15 mil pessoas para o lançamento de sua autobiografia pela Editora Boitempo. A filósofa nasceu no Estado do Alabama no Sul dos Estados Unidos sendo caracterizado por sua intensa repressão contra população negra bem como a política de segregação racial. Autora da obra "Mulheres, Raça e Classe" (1981), Davis aponta as violências experienciadas por mulheres negras e periféricas, expondo indagações ao movimento operário e feminista, que segundo a autora, não contemplavam a perspectiva racial e de gênero dentro do próprio movimento antiescravagista.

Nessa conferência citada acima, a filósofa ressalta a importância de estabelecer uma troca mais estreita entre as feministas estadunidenses e brasileiras. Se os pensamentos de Angela Davis foram transformadores para o movimento feminista e negro estadunidense, a mesma reconhece que Lélia Gonzalez foi fundamental para delinear um panorama sobre as opressões de raça, classe e gênero no Brasil.

Apesar do impacto significativo do movimento dos Direitos Civis nos Estados Unidos diante dos movimentos negros, que proporcionou mudanças históricas em relação às perspectivas de opressões de raça, gênero e classe, na história da América Latina na segunda metade do século XX, alguns países passaram pelo processo de ditaduras militares. Os modelos ditatoriais vivenciados na América Latina impactou diretamente as lutas dos movimentos sociais. Quando a Segunda Onda² feminista ganhava as ruas com manifestações públicas no Norte Global, contestando a hierarquia de sexo, clamando pela liberdade das

¹ BARBOSA, Jeferson e NASCIMENTO, Thauane. Angela Davis e o chamado “organizar a esperança” no movimento negro brasileiro. El País Brasil. 25 de out 2019. Disponível em: <Angela Davis e o chamado a “organizar a esperança” no movimento negro brasileiro | Brasil | EL PAÍS Brasil (elpais.com)>. Acesso em: 14.05. 2023.

² Ao explorar textos feministas, deparamo-nos frequentemente com referências ao "feminismo de segunda onda" ou à "terceira onda do feminismo". A história atesta a organização das mulheres de diversas maneiras e em diferentes períodos. Em alguns desses momentos, há um acúmulo notável de reivindicações e conquistas, denominado "ondas" - períodos históricos marcados por uma verdadeira avalanche de movimentos organizados que resultam em avanços na libertação das mulheres. Uma "onda" feminista representa um momento histórico de intensa atividade militante e/ou acadêmica, no qual certas questões e pautas das mulheres emergem e predominam no debate. Vale ressaltar que a divisão do movimento feminista em ondas tem sido criticada, um as grandes narrativas tendem a homogeneizar experiências. Essas escolhas discursivas impactam diretamente a forma como narramos a história. Portanto, as histórias dos movimentos feministas são atravessadas por uma série de problemáticas, que requerem uma análise cuidadosa, e a subdivisão por ondas é uma delas. Para ver sobre uma discussão situada sobre o assunto, recomendamos o capítulo: Ondas, mitos e contradições: feminismos em tempo de ditaduras do Cone Sul. Disponível no livro: ROCHA, Marcos Antonio Monte. (Org.). Feminismos Plurais. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2016. 158p. [Coleção Gênero, Cultura e Mudança].

mulheres, criticando o conservadorismo, no Brasil, o que ficou conhecido como “revolução sexual” foi vista de longe, através da vitrine³ pois qualquer mudança cultural estava sob ameaça de censura, além dos movimentos sociais de esquerda serem associados ao fantasma do comunismo.

Outra questão que não podemos deixar de atentar, é o fato de que no Brasil, o que chamamos de identidade racial, assume posturas que têm relação com o caráter multiracial e pluricultural. O complexo contexto do racismo no Brasil e na América Latina, fez com que Lélia Gonzalez acionasse outras ferramentas epistemológicas, como a psicanálise, que dessem conta de explicar as contradições que o racismo assume nessa parte do globo. De modo que no Brasil, depois da colonização, experienciamos processos políticos de branqueamento que corroboram para uma denegação da existência do racismo enquanto prática cultural. Nas palavras de Lélia: *“Já no caso das sociedades de origem latina, temos o racismo disfarçado ou, como o classifico, o racismo por denegação”*.⁴

Mas antes de avançarmos na discussão, vamos apresentar a figura que dá sentido a essa pesquisa e que nos possibilitou refletir sobre questões tão relevantes para o contexto social e político brasileiro. Lélia Gonzalez é de origem popular, assim como a maioria dos autores negros(as) que estão inseridos(as) nesses contextos. Nasceu em 1935 em Minas Gerais e foi a penúltima filha de uma família humilde de 18 filhos(as). Seu pai era um ferroviário negro e sua mãe uma empregada doméstica de origem indígena.

Em 1942, a família mudou-se para o Rio de Janeiro quando o irmão de Lélia, Jaime de Almeida, foi contratado pelo Clube de Regatas do Flamengo e levou consigo sua família. O que acabou dando a Lélia tempo e disponibilidade para estudar, que seus outros irmãos não conseguiram, assim como a grande maioria dos(as) negros(as) dessa época. Uma característica muito marcante em sua trajetória, que nos ajuda a entender um pouco sobre sua formação, é o fato dela ter estudado no Colégio Pedro II, que nos anos 50 ainda era um colégio muito elitizado mesmo que público. Elitizado pois formava os(as) intelectuais nacionais com o Rio de Janeiro ainda sendo a capital do país. Lélia cursou ensino superior na Universidade do Estado da Guanabara (UEG). Teve uma experiência social de educação na sua formação em História e Geografia (1958) e em Filosofia (1962). Além disso, Lélia também foi professora universitária em instituições de ensino como a Pontifícia Universidade Católica do Rio.

Professora, militante e ativista trabalhou em incontáveis projetos emancipadores dentro

³ PEDRO, Joana Maria e LEMES, Luana Borges. A “primavera das mulheres” nos impasses atuais da democracia no Brasil. In: PEDRO, Joana Maria e ZANDONÁ, Jair. (org) Feminismos & democracia. Belo Horizonte: Fino Traço, 2019. P. 67-86.

⁴ Este artigo “*Por um feminismo afrolatinoamericano*”, foi publicado originalmente na Revista Isis Internacional, Santiago, v 9, p. 133-144, 1988. E está disponível no livro : Primavera para Rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa.../Lélia Gonzalez.. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018. 1ª Edição.

da academia e no próprio ativismo político, sendo uma das fundadoras e pesquisadoras do Instituto de Pesquisa das Culturas Negras (IPCN) em 1976. Teve marcante presença na estruturação e criação do Movimento Negro Unificado (MNU) em um importante ato da resistência negra que assinala a retomada do ativismo - que fora tão combatido pela ditadura militar - nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo em Junho de 1978. Conjuntamente com outras companheiras negras fundaram o coletivo de Mulheres Negras N'zinga no ano de 1983. Na mesma década foi ainda designada pelo então Presidente da República José Sarney a integrar a primeira composição do Conselho Nacional da Mulher (CNDM) entre os anos de 1985 a 1989.

Lélia Gonzalez foi uma autora transdisciplinar na medida em que dialogava com diversos campos do conhecimento científico como a filosofia, psicanálise, antropologia, geografia, história e literatura de forma interseccionada. Além de ter sido uma das principais vozes do feminismo negro no Brasil, defendendo a necessidade de reconhecer e valorizar as experiências e lutas das mulheres negras dentro do próprio movimento feminista. Além do pioneirismo em relação a importância de entender as interseccionalidades entre raça, gênero e classe em nosso continente. Devido a sua identidade enquanto mulher negra, a formação e *práxis* política de Lélia Gonzalez permitiram que ela desenvolvesse uma compreensão sólida sobre as estruturas patriarcais e racistas presentes na formação dos estados-nação na América Latina e suas instituições de poder. Além de atuar como tradutora, Lélia publicou em três idiomas diferentes, além do português, sem nunca abandonar a sala de aula. Sua vasta produção acadêmica e em mídias alternativas da época também é notável. A filosofia foi uma autora lida entre os intelectuais negros, parte de suas produções circularam nas publicações acadêmicas e mídias independentes. Publicou os livros *Lugar de negro* (1982) em parceria com sociólogo Carlos Hasenbalg e *Festas populares no Brasil* (1987).

Diante disso, este trabalho pretende compreender e delinear questões que perpassam parte da trajetória pessoal e intelectual de Lélia, uma vez que as categorias apresentadas ao longo da dissertação foram debatidas como parte da trajetória pessoal e intelectual de Lélia. Nesse sentido, esse trabalho segue uma narrativa que perpassa as categorias forjadas no passado, mas que re-surgem a partir de um processo de dinâmica cultural⁵ que ainda ressoam no presente junto às crescentes expectativas de futuro dos movimentos feministas decoloniais que cada vez estão rompendo espaços em nossa América. Dessa maneira, podemos delimitar

⁵ Lélia Gonzalez destacava que para além do carácter geográfico, existiu um processo histórico de intensa dinâmica cultural que envolve as esferas da resistência, acomodação, reinterpretação e criação de novas formas, que remete a construção de toda uma identidade étnica. Seu fator metodológico, está ancorado no resguardo de uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formam na América Latina. GONZALEZ, Lélia. *“Por um feminismo afrolatinoamericano”*, foi publicado originalmente na Revista Isis Internacional, Santiago, v 9, p. 133-144, 1988. E está disponível no livro : *Primavera para Rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa.../Lélia Gonzalez..* Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018. 1ª Edição

nossa problemática em torno da seguinte questão: qual a relevância atual e/ou impacto do trabalho de Lélia Gonzalez na construção de feminismo decolonial?⁶

A presença das produções de Lélia parecem flutuar em meio às lacunas, o que nos permite entender o quanto projetos de emancipações negras na produção do conhecimento, dependem da persistência, de um engajamento duradouro em prol de algo que será colhido pelas futuras gerações. Como ressaltado por Sueli Carneiro: *“Nunca encontrei Lélia Gonzalez como referência bibliográfica de nenhuma das inúmeras disciplinas que cursei em mais de uma década na universidade e, no entanto, ela é pensadora determinante na formação política e intelectual das mulheres negras de minha geração”*⁷. O lugar de negação e rejeição a geopolítica, que subalterna sujeitos é um lugar ocupado por várias intelectuais negras(os), intelectuais que ficam na penumbra dentro dos meios acadêmicos. Esse foi um lugar ocupado por Lélia Gonzalez durante algumas décadas, considerando que até 2018 nenhum livro ou obra havia reunido seus escritos. Uma vez que há grande relevância em suas contribuições, podemos questionar como a autora e seus escritos não tiveram mais visibilidade.

Ainda assim, a epistemologia produzida por Lélia ressurgiu⁸, em meio a um incansável trabalho do Movimento Negro na luta por uma sociedade mais justa que contribuiu para manter vivo o legado da filósofa. As futuras gerações poderão conhecer e compreender a dimensão da insurgência que representa a vivência de Lélia Gonzalez. Pois como nos lembra Luiza Bairros⁹: nessa terra diaspórica, Gonzalez foi uma amazona de torso estampado de esperança, montada num cavalo negro, carregando nossa ancestralidade, Gonzalez foi um “griot” que contava histórias de mulheres guerreiras, história das civilizações egípcias cor da noite, e como esses construíram a base da humanidade. Alegrou-se em vangloriar o nome de Nani, rainha que defendeu seu povo da colonização. A missão de Lélia no tempo em que esteve aqui na terra, foi o tempo todo, passar para seu povo o entendimento sobre a contribuição africana para o mundo, reconhecer nossa história era o primeiro passo para a libertação da neurose cultural brasileira.

Assim como outros autores e autoras da América Latina, nossa autora estava fazendo uma denúncia pontual sobre o fim do colonialismo político, com a independência e criação dos estados nacionais, não implicava na superação dos efeitos deletérios da “colonialidade”,

⁶ Importante constatar que, Lélia Gonzalez não se nomeava como “decolonial”, essa vertente histórica do feminismo fortaleceu-se no Brasil após sua morte, pelo menos da forma como conhecemos hoje, porém, o feminismo decolonial atual recupera a epistemologia de Gonzalez que pode ser entendido como decolonial e interseccional segundo diversas autoras feministas, entre elas as autoras Flávia Rios e Marcia Lima organizadoras do livro “Por um Feminismo afro-latino-americano” de 2020, uma das fontes desse trabalho.

⁷ MERCIER, Daniela. Lélia Gonzalez, onipresente. Cultura. El País Brasil. São Paulo. 25 oct 2020. Disponível em: <Lélia Gonzalez, onipresente | Cultura | EL PAÍS Brasil (elpais.com)> Acesso em: 02.04. 2023

⁸ Refiro-me à republicação de seus escritos em formato de livro em 2018 e 2020, que são as fontes principais deste trabalho, juntamente com os documentários que foram produzidos, antes e após seu falecimento.

⁹ BAIRROS, Luiza. Lembrando Lélia Gonzalez. Geledés. Salvador. 1998. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/lembrando-lelia-gonzalez-por-luiza-bairros/>>.

inserindo-se em uma perspectiva decolonial. Conversando diretamente com a geopolítica do lugar de fala, Ramón Grosfoguel defende que a questão central é que a mudança do sujeito desafia o *locus* de enunciação consagrado para a produção de conhecimento. Como argumenta Enrique Dussel, essa mudança tende a desestabilizar a geopolítica do conhecimento.

Dessa forma, a produção do conhecimento nas ciências ocidentais¹⁰, formadas no até então chamado “terceiro mundo”, desvincula o lugar epistêmico étnico/racial/sexual/de gênero do sujeito enunciador. A filosofia e as ciências humanas criaram uma narrativa sobre um conhecimento universal verdadeiro, que acaba ocultando esse lugar epistêmico geopolítico de quem fala, ocultando também as estruturas da própria colonialidade, como o racismo e sexismo. São tantos os indicadores, os marcadores sociais de desigualdade no Brasil e em toda a América Latina, que revisitar as categorias epistemológicas criadas por Lélia se justifica e se faz necessário, exatamente para marcharmos contra essa estratégia, esse projeto de apagamento político, cultural, epistêmico e também material. Para isso, as linhas de interpretação do nosso Brasil empreendidas por intelectuais negras(os) se tornam cada vez mais fundamentais para nossa formação como identidade nacional e combate na luta contra racismo estrutural que assola todas as instâncias do poder.

Este estudo, portanto, tem um duplo objetivo, o primeiro é situar Lélia Gonzalez como uma “intelectual orgânica”, como exploraremos no segundo capítulo. Comprometida com a construção de uma interpretação acerca da realidade latino-americana, e que oferece muitas contribuições para pensar a América Latina hoje, buscando realizar diálogos e aproximações entre as categorias propostas por Lélia e outras(os) pensadoras(es) latino-americanos de seu contexto; e o segundo objetivo, por sua vez, é o de estabelecer pontes entre a obra da autora e o feminismo decolonial atual.

A Associação de Estudos Latino-Americanos (LASA) é a maior associação profissional¹¹ do mundo, composta por 13.000 sócios, a LASA é uma associação que reúne especialistas de todas as disciplinas e profissões que se dedicam à pesquisa sobre a América Latina em grande parte do mundo, mas principalmente nos Estados Unidos. No ano de 2020, o Congresso da LASA, foi online com o título: Améfrica Ladina: vinculando mundos y saberes, tejiendo esperanzas. A expressão “Améfrica Ladina” foi cunhada Lélia Gonzalez (1988) e buscava viabilizar explicitamente a presença das populações ameríndias, africanas e populações mestiças no projeto social de Nuestra América¹², reivindicando essa herança plural

¹⁰ Grosfoguel, Ramón. “Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global”, Revista Crítica de Ciências Sociais [Online], 80 | 2008. Disponível em: <<https://doi.org/10.4000/rccs.697>>.

¹¹ Para mais informações: <Sobre a LASA (lasaweb.org)>.

¹² LASA 2020- Améfrica Ladina: vinculando mundos y saberes, tejiendo esperanzas, 13 -16 de maio Maio. – CULTURA e GÊNERO.

da qual fomos despojados. A recuperação de tal expressão revela a atualidade da categoria epistemológica formulada por Gonzalez, tanto com relação aos processos das relações intersubjetivas dos sujeitos racializados, como a produção da ciência moderna nessa parte do globo, além da racialização do espaço.

Lélia Gonzalez desempenhou um papel fundamental ao questionar e desafiar a narrativa histórica dominante, que é frequentemente construída a partir de uma perspectiva hegemônica. Ao trazer à tona as vozes e perspectivas dos marginalizados, ela contribuiu para a descolonização do conhecimento histórico e para uma compreensão mais completa e justa da história do continente. Ao defender a necessidade de valorizar e reconhecer as epistemologias e saberes produzidos pelas pessoas das margens, especialmente as mulheres negras, marca seu ativismo racial político dentro do próprio feminismo hegemônico. Ao dar visibilidade às “mulheres da margem”, colabora para uma compreensão mais diversificada da história dessas mesmas sujeitas, ampliando as perspectivas e rompendo com a centralidade do conhecimento produzido por mulheres brancas. Seu trabalho enfatizava a necessidade de reconhecer e combater as formas sutis e enraizadas de discriminação racial presentes nas instituições e nas relações sociais, buscando estratégias para enfrentar e superar suas mazelas. Através de suas análises e categorias, ela ofereceu contribuições significativas para a construção de uma sociedade mais igualitária e justa com relação às populações racializadas.

A metodologia aplicada neste trabalho é bibliográfica, envolvendo uma análise criteriosa das fontes bibliográficas disponíveis sobre sua vida, obra e contribuições para a sociedade. Através da identificação e triagem dos livros, artigos, teses, entrevistas e documentários, é possível compreender e contextualizar o pensamento e a atuação de Lélia no campo dos estudos raciais, no feminismo negro, além da resistência política e crítica ao eurocentrismo na produção do conhecimento científico. Ao explorar a metodologia bibliográfica no estudo de Lélia Gonzalez, será possível ampliar o conhecimento sobre sua trajetória, legado e relevância atual, bem como contribuir para a preservação e difusão de sua importante produção intelectual.

Até agosto de 2018 não havia nenhum livro que tivesse reunido as publicações de Lélia que circulavam nas mídias alternativas na época de sua produção, além das palestras e publicações fora do país. O lançamento do livro: “Primavera Para as Rosas Negras, Lélia Gonzalez em primeira pessoa” pela Editora: filhos da África, demarca um importante momento, pois se trata além de uma obra pioneira, uma produção totalmente independente feita pela União do Coletivos Pan-Afrikanos de São Paulo e diz muito sobre o lugar ainda ocupado por intelectuais negras(os). No ano de 2020, depois de 27 anos da morte da intelectual Lélia, foi publicado pela Companhia de Letras- Editora Schwarcz o livro que carrega o título de “Por um feminismo Afro-latino-americano”. Essa fonte assim como a primeira, traz em primeira

pessoa escritos inéditos da filósofa, recuperados com o intuito de expandir as contribuições da intelectual, sua importância para uma construção de identidade nacional, todo seu vanguardismo com relação a luta antirracista e produção de um feminismo afrolatinoamericano, e são as fontes principais desse trabalho.

As duas produções são conquistas do movimento negro brasileiro pelo incansável trabalho de manter a produção de Lélia viva. Dessa maneira, as fontes desse trabalho fazem parte de um projeto que busca promover o pensamento de intelectuais negros(as) e, ao mesmo tempo, combater o racismo presente na produção conhecimento, que está intimamente ligada à falta de protagonismo negro na história de nosso continente. Além disso, esse trabalho busca evitar os perigos de uma única narrativa ao reconhecer a multiplicidade de perspectivas e vozes na construção do próprio conhecimento, assim como do feminismo Afro-latino-americano. Marchando contra o processo de embranquecimento epistemológico, e contra à hegemonia do respectivo feminismo branco ocidentalizado que massacra a produção de conhecimento. Dessa forma, a vivência de Lélia nos permite explorar as relações e construções que tangem o fazer histórico, reconhecendo que existem perspectivas históricas que se consagram como hegemônicas e dominantes e, ao serem reproduzidas, contribuem para a manutenção de uma estrutura social e psíquica que reforça o caráter colonialista, patriarcal e racista. Assim, partimos do pressuposto de que o Estado brasileiro perpetuou um sistema que foi gendrado e que hierarquizou racialmente pessoas não brancas, mesmo se apresentando como uma “democracia racial”, inclusive nas instituições de ensino. Portanto, trataremos de reconhecer os epistemicídios produzidos pela branquitude, adotando uma abordagem feminista interseccional e decolonial¹³ que visa enegrecer¹⁴ as epistemologias e formulações clássicas.

Parte da trajetória de Lélia e sua produção epistêmica é marcada por dois momentos emblemáticos no período de 1975 a 1990. Na década de 1970 até o início dos anos 1980, a filósofa concentrou sua atenção na formação da sociedade brasileira, refletindo sobre a perspectiva de integração da mulher negra nessa estrutura social e sua entrada no mercado de

¹³ Embora Lélia Gonzalez não tenha feito uso do termo “decolonial”, seus escritos e práxis política, podem ser entendidos enquanto uma teoria/práxis contra hegemônica. Da sua produção podemos destacar três abordagens: a decolonial, a interseccional e a psicanalítica. “A primeira delas destaca em particular sua crítica ao viés eurocêntrico das ciências sociais e do feminismo ocidental. Essa perspectiva crítica à colonialidade epistêmica faz o pensamento da autora dialogar com as chamadas intelectuais que se baseiam nas epistemologias do sul global, a exemplo de Françoise Vergès e Angela Gilliam. Essa linha de análise também garantiu uma interlocução mais orgânica com a produção latino-americana, tornando seu pensamento profícuo em estabelecer diálogos com autoras contemporâneas de diferentes países latino-americanos que pensam a descolonização do feminismo, a exemplo da colombiana Mara Viveros Vigoya e a dominicana Ochy Curiel, entre outras.” (RIOS; LIMA. 2020. p, 15) In: GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano: Ensaio, intervenções e diálogos. Organização: Flavia Rios e Márcia Lima. Editora Zahar. 2020.

¹⁴ Enegrecendo o feminismo é a expressão que vimos utilizando para designar a trajetória das mulheres negras no interior do movimento feminista brasileiro. Buscamos assinalar, com ela, a identidade branca e ocidental da formulação clássica feminista, de um lado; e, de outro, revelar a insuficiência teórica e prática política para integrar as diferentes expressões do feminino construídas em sociedades multirraciais e pluriculturais (CARNEIRO, 2003, p.118).

trabalho capitalista. Nesse contexto, Lélia investigou os discursos que envolvem a mulher negra na construção e sustentação do mito da democracia racial no Brasil, o que desencadeou um importante debate historiográfico com alguns intérpretes do país durante os anos de repressão. Mesmo durante a ditadura militar no Brasil (1964-1985), a mesma já denunciava, nos anos 70, a importância do acesso à educação como uma importante bandeira crucial a ser defendida, por estar diretamente relacionada à emancipação política. Além disso, ela destacava que a educação também estava ligada à noção de reconhecimento étnico-racial e à cultura de descolonização e genocídio.

Na mesma década, podemos identificar as primeiras denúncias de Lélia em relação à situação da população negra e indígena, evidenciando a ausência dessas pessoas na construção da dita sociedade brasileira, além de criticar o embranquecimento na produção de conhecimento. De maneira que, essa primeira década demonstra importantes marcadores e explica os caminhos da atuação de Lélia no movimento negro e feminista. Além de enfatizar sua contribuição, significa opor-se ao que entendemos como uma das facetas da dominação racial; a colonização do pensamento e o apagamento da história negra no Brasil. A autora nessa primeira década denunciava a cultura como um espaço privilegiado de investigação e análise do caráter da nossa identidade nacional, eliminando os sujeitos do seu direito à fala. Segundo Lélia: *“Temos que assumir a nossa própria voz. É aquele velho papo, temos que ser sujeitos do nosso próprio discurso, das nossas próprias práticas”*.¹⁵

No segundo momento do recorte proposto (1980-1990), a produção epistêmica de Lélia Gonzalez esteve mais voltada para as demandas transnacionais, abordando a resistência das mulheres negras e indígenas ao colonialismo em nível de continente contribuindo globalmente de forma predecessora, por assim dizer. Adotando uma perspectiva estrutural e cultural, enfatizando as relações de dominação e controle sobre o corpo desses sujeitos, que são colocados na zona dos “não-seres”. Além disso, explorou as dinâmicas das subjetividades das mulheres racializadas na América Latina e suas formas de resistência do colonialismo. Uma forma de desvelar aos “seus” a existência de uma história de perseverança e obstinação que não havia sido contada, devido ao propósito de um projeto de eliminação e branqueamento.

Em outras palavras, estamos falando de um pensamento insurgente em sua configuração, pois ainda na década de 1980 considerava as dimensões de raça, classe e gênero, interseccionando categorias que até então estavam relativamente apartadas. Em paralelo, a práxis política transgressora tanto como educadora engajada nos movimentos sociais quanto na abordagem transdisciplinar pouco comum para a época. Analisando a situação de

¹⁵ GONZALEZ, Lélia. *A cidadania e a questão étnica*. In: TEIXEIRA, João Gabriel Lima (org.). *A construção da cidadania*. Brasília: UNB, 1986. pág. 165.

marginalização, do lugar “Outro”, enfrentada por pessoas negras e indígenas em geral e mulheres negras e indígenas em particular, podemos perceber os primeiros indícios de sua defesa da “*Amefricanidade*” da América, questionando sua latinidade. Gonzalez contrapunha a latinidade da América, destacando a predominância de seus constituintes ameríndios e africanos. Além disso, ela questionava a formação histórica da Espanha e de Portugal, levando em consideração a extensa dominação da península ibérica pelos mouros.

Lélia Gonzalez veio a óbito em 1994, no Rio de Janeiro, deixando uma vasta produção epistêmica que explorou categorias que ainda ocupam a agenda atual dos vários movimentos feministas decoloniais. Da mesma maneira, as resistências e lutas das demandas relacionadas à luta contra o racismo estrutural e uma pedagogia antirracista. Mulher negra, intelectual e ativista, foi pioneira nas discussões sobre a relação entre raça, gênero e classe ao propor uma visão afro-latino-americana do feminismo.

A amplitude de seu pensamento é atravessada por categorias da filosofia, psicanálise e pelo Candomblé para explicar a cultura brasileira. Assim como Exu, parte do lugar da encruzilhada, como nos conta Rufino Junior (2017)¹⁶. Viajou o mundo e, ao representar o Brasil em debates sobre as condições de exploração e opressão dos negros e das mulheres em eventos nos Estados Unidos, na África e na América Latina. Aglutinou experiências e criou um marco conceitual para a compreensão da identidade brasileira e de seus semelhantes do continente: a *Amefricanidade*. Por todos os lugares tanto sociais quanto geográficos onde esteve em seus 59 anos de vida, Lélia Gonzalez deixou uma produção intelectual arrojada e original, que mistura saberes e vivências de diversas áreas e marcou uma geração de militantes negras.

No capítulo I, intitulado “*Aprendendo com Lélia: tornar-se negro é político*” passaremos por alguns momentos da vida de Lélia de Almeida até o momento do seu processo de “tornar-se negra” enquanto a intelectual que viria ser internacionalmente conhecida com nome e sobrenome: Lélia Gonzalez. Mostraremos também como esse processo de embranquecimento que a filósofa passou na sua vida, infelizmente é um processo comum entre as pessoas racializadas que precisam entrar/estar em ambientes sociais e políticos dominados pela branquitude. Ainda neste capítulo exploramos as críticas tecidas por nossa autora ao mito da democracia racial e sua ligação com o racismo por denegação.

No segundo capítulo, intitulado: Pilar da Amefricanidade, exploramos os escritos de Lélia Gonzalez da década de 1980, além da sua participação em seminários, congressos e encontros feministas da mesma década, compreendendo a autora como uma intelectual orgânica da diáspora. Analisamos e investigamos os trânsitos que Gonzalez teve nesta década, até a

¹⁶ RUFINO JUNIOR, Luis R. “Exu e a Pedagogia das Encruzilhadas”. 2017. 233f. Tese de doutorado (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

criação da sua categoria Política e Cultural de Amefricanidade, além de nosso posicionamento sobre a interseccionalidade ser uma categoria amefricana, fruto da experiência e resistências das mulheres negras na diáspora.

No capítulo III, “*Mulher negra: demarcando a raça no feminismo hegemônico, tensionando a decolonialidade*”, operamos com escritos de Lélia que demonstram como sua figura foi uma importante presença dentro do movimento feminista hegemônico demarcando a raça nas produções feministas da época. Apresentamos categorias que passam pelo *racismo e sexismo*, categorias feministas que apontam como esse *duplo fenômeno* deixa a *mulher negra* nos mais baixos níveis da *exploração capitalista e sexual*. Passando pela abordagem da Gonzalez sobre a divisão racial do trabalho e em como a mulher negra possibilita a emancipação da mulher branca. Apresentamos os dados atuais sobre as questões do trabalho doméstico no Brasil, trabalhando com categorias marxistas que a autora intersecciona juntamente com a psicanálise. Analisamos a recuperação que Gonzalez propõe a partir da figura da *mãe preta* e sua contribuição na *africanização na cultura e língua* do colonizador, com a sua transfiguração em *pretoguês*.

1. APRENDENDO COM LÉLIA: TORNAR-SE NEGRO É DESPERTAR DA NEUROSE CULTURAL BRASILEIRA.

“É dela o algoritmo que as novas gerações iriam utilizar, moldando o que viria a ser hoje os incontáveis coletivos e organizações a se posicionar por suas demandas, fazendo intersecções entre Mulheres, Homens Transexuais, Homossexuais e Raça.”¹⁷

A sujeita que dará sentido as questões desse trabalho nos auxilia a pensar nas temáticas do feminismo negro no Brasil enquanto pauta central para entender a negritude e a importância das mulheres negras em tal contexto. Para isso, precisaremos compreender como Lélia de Almeida, tornou-se Lélia Gonzalez e como as inquietações do seu próprio reconhecimento enquanto mulher negra também fazem parte da sua construção enquanto mulher intelectual. O aparato teórico que nos ajuda compreender sua trajetória marcada pelo embranquecimento nessa sessão transpassa pela própria epistemologia produzida pela autora, os escritos sobre memória e “Intelectuais Negras” (1995) de bell hooks, “Dispositivo de Racialidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser” de Sueli Carneiro (2023), “O genocídio do negro brasileiro” (2016) de Abdias Nascimento e a obra “Tornar-se Negro” (1983). Este último nos ajuda a compreender que esse processo de descoberta da negritude que Gonzalez passou, é um processo comum às pessoas racializadas que em muitos casos, adoecem psiquicamente tentando se inserir em um padrão de humanização que é marcado pela branquitude. Entender quem foi essa figura nos proporcionará a contextualização para definirmos outras questões que darão sentido à dissertação, e as abordagens propostas pela autora.

Para tanto, mostraremos como a vida pessoal e profissional de Lélia estão ligadas intrinsecamente com epistemologia produzida por ela, que enfatizamos enquanto uma das mais expoentes intelectuais negras brasileiras do século XX. Lélia de Almeida Gonzalez é de origem popular, assim como a maioria dos autores negros(as) que estão inseridos(as) em contextos como o dela. Nasceu em 1935 em Minas Gerais sendo a penúltima filha de uma família humilde de 18 filhos(as). Seu pai, Acácio Joaquim de Almeida, foi um ferroviário negro e sua mãe, Urcinda Serafim de Almeida, uma empregada doméstica de origem indígena. Em 1935, apesar da recente conquista do direito ao voto pelas mulheres, o acesso à educação e ao mercado de trabalho ainda era bastante limitado e desigual, na década de 1930, a empregada doméstica negra ainda era tratada como mucama, antiga escrava doméstica.

O direito ao voto feminino foi uma conquista gradual e progressiva, com campanhas que tiveram início na segunda metade do século XIX e ganharam força no início do século

¹⁷ AL ELEAZAR FUN. Prefácio do Livro Primavera para as rosas negras. p 10, 2018.

seguinte. As mulheres eram predominantemente pertencentes ao âmbito privado. Em Belo Horizonte, a mãe de Lélia trabalhou como ama de leite¹⁸ de uma família italiana, a mulher branca morreu no parto de nascimento da filha na mesma época em que Lélia nasceu. Foi a função que a mãe exerceu enquanto ama de leite que possibilitou que a pequena Lélia pudesse frequentar o jardim de infância, já que a família da criança aleitada arcou com os custos, isso era definitivamente uma exceção para crianças de origem pobre e negra.

Em 1942, aos sete anos de idade, a família migrou para o Rio de Janeiro quando o irmão de Lélia, Jaime de Almeida, foi contratado pelo Clube de Regatas do Flamengo e levou consigo sua família. Em tempos, essa migração de famílias inteiras para os grandes centros urbanos, não era algo incomum. Na infância, Lélia chegou a trabalhar como babá dos filhos dos diretores do clube em que seu irmão trabalhava, ocupação bem comum para meninas negras naquela época, indicativo de que tornariam-se empregadas domésticas no futuro.

Quando criança eu fui babá de filhinho de madame, você sabe que criança negra começa a trabalhar muito cedo. Teve um diretor do Flamengo que queria que eu fosse pra casa dele ser uma empregadinha, daquelas que viram cria da casa. Eu reagi muito contra isso e então o pessoal terminou me trazendo de volta pra casa (O PASQUIM, 1986, p. 10).

Como jogador profissional do Flamengo, Jaime de Almeida¹⁹ parece ter conquistado certa mobilidade social para si e para a família. O que acaba denotando a Lélia tempo e disponibilidade para estudar, que seus outros irmãos não conseguiram realizar, assim como a grande maioria dos(as) negros(as) dessa época. Uma característica muito marcante em sua trajetória que nos ajuda a entender um pouco sobre sua formação, é o fato dela ter estudado no Colégio Pedro II, que nos anos 50 ainda era um colégio muito elitizado mesmo que público. Elitizado pois formava os(as) intelectuais nacionais com o Rio de Janeiro ainda sendo a capital do país.

Fiz escola primária e passei por todo aquele processo que eu chamo de lavagem cerebral dado pelo discurso pedagógico brasileiro, porque, na medida em que eu aprofundava meus conhecimentos, eu rejeitava cada vez mais a minha condição de negra. E, claro, passei pelo ginásio, científico, esses baratos todos (GONZALEZ. 2020. p. 286).

¹⁸ No Brasil, dos tempos de escravidão até primeira metade do século XX, ser ama de leite era muito comum para mulheres não brancas, o que demonstra que a função de doméstica não se restringia aos cuidados do lar (cozinhar, lavar, passar, limpar). (RATTS; RIOS. 2010. p.24).

¹⁹ Na década de 1940, parte da resistência à presença de jogadores negros no futebol começou a ser superada. Jaime de Almeida se destacou como um jogador de grande relevância, alcançando reconhecimento nacional. De acordo com o cronista Mário Filho, Jaime destacava-se por sua conduta exemplar em campo, sendo apelidado de "Gandhi" pelo cronista, devido ao seu estilo de jogo "excessivamente limpo" em uma época em que os campeonatos eram considerados "batalhas". Além disso, importante destacar que Filho o descreve como uma figura submissa e passiva, quase como se é o que fosse esperado de um negro por uma sociedade racista. O paternalismo com o qual negros que ascendem socialmente são tratados e (re)tratados é uma característica que marca esferas sociais. Além de que, o esporte e a educação, eram atividades que naquele período representavam dois dos grandes principais mecanismos individuais de ascensão social de pessoas negras. FILHO, Mario. O negro no futebol brasileiro. Rio de Janeiro: Mauad, 2003.

Lélia cursou ensino superior na Universidade do Estado da Guanabara (UEG)²⁰. Teve uma experiência social de educação na sua formação em História e Geografia (1958) aos 23 anos, depois graduou-se em Filosofia (1962) já aos 27 anos de idade, ainda sendo solteira, o que destoava muito das jovens da época. Em uma entrevista ao Jornal Patrulhas em 1980, Gonzalez comenta sobre sua experiência:

Na faculdade eu já era uma pessoa da cuca, já perfeitamente embranquecida, dentro do sistema. Eu fiz filosofia e História. E a partir daí começaram as contradições. Você enquanto mulher e enquanto negra sofre evidentemente um processo de discriminação muito maior. E claro que, enquanto estudante muito popular na escola, como uma pessoa legal, aquela pretinha legal, muito inteligente, os professores gostavam, esses baratos todos (GONZALEZ, 2020, p. 286).

O sistema educacional foi e continua sendo profundamente desigual, especialmente no que diz respeito à disparidade entre negros e brancos. Naquela época, essa desigualdade no acesso à educação refletia diretamente nas oportunidades de ascensão social para a população negra. O sociólogo Carlos Hasenbalg, com base nos censos de 1940 e 1950, mostrou que, embora os brancos representavam 63,5% da população total, eles concentravam 97% dos diplomas universitários, 94% dos diplomas de ensino secundário e 84% dos diplomas do ensino primário. Esses números evidenciam como a educação era um campo de exclusão e privilégio racial. (Hasenbalg. 2005 *apud* Ratts; Rios. 2010. p.41). As mulheres não eram estimuladas a cursar o ensino superior, assim como os negros (as) e pessoas não brancas.

Apesar dos avanços apontados pela Pnad Educação²¹, como a conquista inédita de mais da metade da população brasileira acima de 25 anos ter concluído o ensino médio e a queda no índice de analfabetismo de 6,1% em 2019 para 5,6% em 2022, as desigualdades estruturais ainda são alarmantes. A educação, que deveria ser uma ferramenta de equalização social, reflete as desigualdades raciais do Brasil. O dado mais chocante é a disparidade no analfabetismo: 7,4% da população preta e parda é analfabeta, mais que o dobro da taxa entre brancos. Além disso, o abandono escolar revela outra face da desigualdade racial, com 70% dos jovens que não completam o ensino médio sendo negros ou pardos. Esses números evidenciam que, embora tenha havido progresso, o sistema educacional brasileiro ainda reproduz as mesmas hierarquias e exclusões raciais e o grupo mais afetado segue sendo os pardos e negros.

Na foto abaixo, podemos perceber o processo de embranquecimento estético, muito demarcado pelos cabelo alisados, perucas e as vestimentas formais, da esquerda para direita, vemos Lélia Gonzalez em 1951 com dezesseis anos, depois 1966 aos trinta e um anos e em 1968 com trinta e três anos. *Ao se inserir em uma paisagem na qual a cor da pele ia clareando à medida que se passava do espaço escolar para acadêmico, Lélia experimentava também as*

²⁰ A atual Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ).

²¹ PNAD Continua - Educação. Disponível em: <<https://loja.ibge.gov.br/pnad-continua-educac-o-2023.html>>.

exigências de se enquadrar no que se referia ao comportamento (2010, p. 41).



Fotos: Acervo Lélia Gonzalez, Projeto Memória *apud* Portal Catarinas.

Ao longo de sua trajetória educacional, foi se inserindo em um grupo restrito de pessoas negras com acesso à educação. *Isso talvez indique um momento específico de percepção das barreiras de classe, raça e gênero: de um lado estava a jovem que se conformava aos padrões; de outro, a que se recusava a um roteiro traçado* (2010, p.40). Segundo bell hooks²², as intelectuais negras enfrentam algumas adversidades dentro da coletividade negra e familiar, “*embora a função de professor nos rendesse status e respeito, ser ‘demasiado erudito’ e intelectual significava que corríamos o risco de ser encarados como esquisitos, estranhos talvez mesmo loucos*” (hooks, 1995. p, 465). bell hooks relata que, desde a infância, aprendeu a equilibrar sua inteligência, compreendendo que ser muito brilhante poderia ser associado à intelectualidade, algo que gerava preocupações, especialmente para as mulheres negras. Ela percebeu que havia uma expectativa social de que não deveriam se destacar intelectualmente de forma excessiva, refletindo as pressões e restrições impostas às mulheres negras quanto ao seu acesso ao saber e ao espaço acadêmico.

Segundo Elizabeth Viana (2006) a experiência de Lélia enquanto aluna foi dando lugar a professora, uma vez que à normatização do corpo e do comportamento (dos mestres também), ocorria através de uma série de dispositivos, por exemplo, por meio de exames públicos, solenidades, premiações, normas de obediência, regras de comportamento e pontualidade, etc: “*Construía-se uma estética e uma ética. Uniformes sóbrios, avessos à moda, escondiam os corpos das jovens, tornando-os praticamente assexuados, e combinavam com a exigência de*

²² Trata-se de Gloria Jean Watkins que utiliza o pseudônimo bell hooks inspirado na bisavó materna, Bell Blair Hooks, em homenagem às mulheres fortes. Utiliza a grafia bell hooks, em minúsculo, propondo um deslocamento da figura autoral para suas ideias.

uma postura discreta e digna” (Louro. 2006. *apud* Ratts; Rios. 2010. p,42).

O currículo de Lélia foi bastante vasto, trabalhou no Colégio Piedade (1962), Colégio Andrews (1963), Colégio Santo Inácio (1968), Colégio de aplicação da Universidade Estadual da Guanabara (1963) e no Instituto de Educação e Centro de Estudos de Pessoal do Exército Brasileiro, no forte de Duque de Caxias (1967-1968). Como professora universitária, atuou em instituições como a PUC/Rio, a UERJ e na Escola de Artes Visuais do Parque Lage/RJ, onde inaugurou em 1976 o primeiro curso de Cultura Negra no Brasil. As disciplinas que lecionava eram filosofia, história da educação e história moderna e contemporânea, logo após a segunda graduação, Lélia começa a lecionar como professora universitária, dando aula em instituições públicas e privadas:

A carreira docente de Lélia começou no ensino superior, precisamente em 1963, nas Faculdade de Filosofia de Campo Grande (Feuc) e Filosofia, Ciências e Letras da UEG, mas sua atuação ganhou maior destaque na Universidade Gama Filho e Faculdade Integradas Estácio de Sá, na qual exerceria as funções de coordenadora do Departamento de Estudos e Pesquisas do Centro Cultural (1973-1974), vice-diretora da Faculdade de Comunicação (1973-1974) e diretora do Departamento de Comunicação (1974-1975). (VIANA, 2006. p,54).

Nas entrevistas de Lélia Gonzalez, podemos perceber que sua aceitação em escolas religiosas e militares era uma questão complexa e multifacetada. Ela conseguia ingressar nessas instituições ao equilibrar a conformidade com os padrões de comportamento exigidos pela branquitude, ao mesmo tempo em que se destacava academicamente e em sua experiência como professora. Essa capacidade de transitar entre diferentes papéis e identidades funcionava como uma estratégia de sobrevivência, permitindo-lhe acessar oportunidades profissionais e educacionais. No entanto, essa trajetória também revela as tensões e as práticas ideológicas que as pessoas negras enfrentam para se inserirem em instituições que perpetuam o racismo institucional e o mito da democracia racial, onde "subir na vida" muitas vezes implica pagar o preço do embranquecimento.

Quanto a aqueles que tiveram a oportunidade de ir à escola e ultrapassar o segundo ano fundamental, sentem mais claramente o que significa ser negro no Brasil. Porque tomam consciência do mito da democracia racial, do logro que significa o artigo da Constituição que afirma que “todos os brasileiros são iguais perante a lei”. Porque sabem que, mesmo com igual e até melhor capacitação que os brancos, serão preteridos. Qual então a saída que se lhes apresenta? Se conscientes e assumidos, partem para a denúncia de tais arbitrariedades; se não, aceitam a situação tal como está e, aos poucos, para “subir na vida”, começam a pagar o seu preço, o do embranquecimento (GONZALEZ. 2020. p,48).

Sueli Carneiro em sua tese²³, ao aplicar a categoria do “dispositivo” de Foucault para analisar a racialização do contexto brasileiro, mostra como para os brancos - considerados o

²³ CARNEIRO, Aparecida Sueli; Dispositivo de racialidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser. Rio de Janeiro: Zahar, 2023

padrão da normalidade - são atribuídos comportamentos, ideias, práticas, lugares de civilidade, conhecimento e em especial de reconhecimento. Por outro lado, para as pessoas negras, o que resta é a experiência da abjeção, vigilância e perseguição, sua negação. Em diálogo com Isildinha Baptista Nogueira²⁴, aponta que a branquitude passa a ser parâmetro de cultura, civilização e humanidade, constituindo uma ontologia do ser (branco) e uma ontologia da diferença (negra), assim o biopoder seria responsável pelo controle dos corpos no processo de modernização econômico juntamente com a ideologia do branqueamento:

Pode-se dizer que o dispositivo de racialidade instaura, no limite, uma divisão ontológica, uma vez que a afirmação do ser das pessoas brancas se dá pela negação do ser das pessoas negras. Ou, dito de outro modo, a superioridade do Eu hegemônico, branco, é conquistada pela contraposição com Outro, negro (CARNEIRO. 2023. p,29).

Sueli Carneiro (2023) ressalta como a representação histórica negativa está intimamente ligada ao corpo negro, ela denuncia as instituições educacionais e os processos de ensino como perpetuadores da ideologia do mito da democracia racial, que apenas reforça o lugar subalterno do negro nas interações sociais. A crítica também aponta como a ciência, influenciada pelo darwinismo social, tratou o negro como objeto de estudo, mas não como sujeito produtor de conhecimento. Essa abordagem reforça a alteridade, tanto envolvendo as instituições educacionais quando a ciência, inserindo o negro na "zona do não ser" o tornando-o invisível como parte do "Outro".

Neusa Santos em “Tornar-se Negro” (1983) apresenta uma visão psicanalítica sobre a ascensão de pessoas negras economicamente e socialmente que padecem por conta da branquitude. Com a consolidação do sistema capitalista, mesmo que os negros tenham sido “libertados”, não houve em nenhum grau uma política de reparação por parte do Estado, portanto, o negro teve que se adequar as normas interditas tentando participar da sociedade, ou seja, o modelo branco hegemônico, ainda que de forma disfarçada ou dissimuladamente. Segundo Fanon, o processo de racialização do mundo, como processo de dominação, impede que os povos racializados possam vivenciar plenamente seus conflitos existenciais. Esse processo é intensificado pela violência colonial constante, que se manifesta na divisão racial do trabalho e definição das posições sociais hierárquicas. A racialização, ao ser internalizada subjetivamente, fixa identidades hierárquicas e essencializadas tanto para negros quanto para

²⁴ Assim como a tese de Sueli Carneiro, a tese de Isildinha Baptista também demorou a ser publicada como livro. Isildinha Baptista Nogueira foi uma das primeiras a utilizar a psicanálise para explorar tanto a dimensão sociocultural quanto a subjetiva da condição do negro no Brasil, sendo pioneira ao incluir o corpo na discussão. Em um trabalho profundamente introspectivo, refletindo sobre sua própria experiência como mulher, negra e brasileira, ela traça as diversas barreiras que impedem o desenvolvimento pessoal, revelando a autodepreciação e os processos autodestrutivos que são introjetados em uma sociedade racista. Se, como Freud argumenta, o inconsciente carrega as marcas das memórias formadoras de cada indivíduo, as vivências contrastantes e desiguais de negros e brancos no Brasil revelam que, na subjetivação dos corpos, o inconsciente também possui cor. O livro “A cor do inconsciente”, trabalho seminal de Isildinha, foi lançado em 2021, depois que circulou subterraneamente por duas décadas. NOGUEIRA, I. B. A cor do inconsciente: Significações do corpo negro. 1. ed. [s.l.] Editora Perspectiva S/A, 22 de outubro de 2021.

brancos. *A civilização branca, a cultura europeia, impuseram ao negro um desvio existencial. Mostraremos, em outra parte, que aquilo que se chama de alma negra é frequentemente uma construção do branco.* (Fanon. 2008. 30)

Neusa analisa que a identidade do negro é de alguma maneira sacrificada em favor da ascensão social, a pessoa negra que se compromete a ascender socialmente acaba deixando de lado suas identidades originais, o que constitui algo que era de si próprio. O deslocamento do humano que é branco por excelência, em relação a diferença que é ontologicamente entendida como negra, coloca os sujeitos negros na alteridade situada como zona do “não-ser”. Essa experiência de abandono da negritude, acontece pela sua negação de humanização e existência enquanto sujeito negro:

O pensamento, neste nível, opera um compromisso. Afirma e nega a presença da negritude. Admite, implicitamente, que o negro existe, quando enumera qualitativos brancos, cuja escassez nega, ao mesmo tempo, a totalidade. A submissão ao código do comportamento tido como branco, concretiza a figura racista criada pela mistificadora democracia racial brasileira, a do “negro de alma branca” (SOUZA, 1983. p, 20).

A determinação de Lélia nesse contexto destaca seu profissionalismo, inteligência e habilidades, ao mesmo tempo em que revelava as contradições e barreiras que ela enfrentou por ser uma mulher negra que teve que lidar em todos os âmbitos de sua vida, com o sexismo e racismo assim como, a ideologia do branqueamento que ela iria debruçar grande parte da sua teoria, mostrando sua interação com os marcadores citados.

No ano de 1964 houveram mudanças na vida pessoal de Lélia, que nesse mesmo ano casou-se com Luiz Carlos Gonzalez, um ex-colega da faculdade de filosofia, de uma família de origem espanhola: *Nesse instante, ela parece se tornar uma síntese do “projeto oficial” do Brasil das três raças: pai negro, mãe indígena e marido branco* (Ratts; Rios. 2010, p, 51). O conflito das relações raciais no Brasil entre negros e brancos se torna evidente na narrativa do casamento inter-racial de Lélia, especialmente devido à oposição da família de Luiz Carlos. As tensões e preconceitos raciais que eram e, em muitos casos, ainda são presentes na sociedade brasileira, criam obstáculos para as relações inter-raciais, a narrativa de não aceitação por parte das famílias brancas, de uma união legal, oficializada pelo Estado não era tão incomum para a época.

Mas quando chegou a hora de casar, eu fui me casar com um cara branco. Pronto, daí aquilo que estava reprimido, todo um processo de internalização de um discurso “democrático racial”, veio à tona, e foi um contato direto com uma realidade muito dura. A família do meu marido achava que o nosso regime matrimonial era, como eu chamo de “concubinagem”, porque mulher negra não se casa legalmente com homem branco; é uma mistura de concubinato com sacanagem, em última instância. Quando eles descobriram que estávamos legalmente casados, aí veio o pau violento em cima de mim; claro que eu me transformei numa “prostituta”, numa “negra suja” e coisas assim desse nível... Mas, de qualquer forma, meu marido foi um cara muito legal, sacou todo o processo de discriminação da família dele, e ficamos juntos

até sua morte (PEREIRA E HOLLANDA, 1979, p.203).

Segundo Lélia, foi Luiz Carlos que por ser uma pessoa entusiasmada pelas questões políticas chamou sua atenção para algo que ela própria ficou apartada durante algum tempo. No entanto, a relação foi demarcada pelo sofrimento psíquico de Luiz que veio a cometer suicídio. O confronto com a família e a morte trágica do marido, marcam a vida privada e pública de Lélia que, manteve o sobrenome do marido até a sua morte, uma forma de homenagem a alguém que a desafiou a olhar para si. É provável que a família de Luiz Carlos esperasse que ele se casasse com uma jovem do mesmo status social de sua família, por status social também podemos considerar uma jovem branca. Apesar da aparente liberdade dos homens, particularmente os brancos da classe média, também lhes eram impostas limitações e expectativas sobre a formalização de suas relações pessoais e afetivas. Essas fronteiras sociais e culturais influenciavam as escolhas matrimoniais em muitos casos, refletindo as normas e as pressões da sociedade da época.

Luiz Carlos foi muito importante na minha vida [...] ele rompeu com a família, ficou do meu lado e começou a questionar minha falta de identidade comigo mesma. Isso dói [...], por isso eu tenho orgulho de trazer o nome dele. Eu nunca troquei meu nome, podia estar com o meu nome de solteira, Lélia de Almeida, mas é uma homenagem que presto a esse homem branco tão sofrido [...] essa pessoa demonstrou uma solidariedade extraordinária [...] e foi a primeira pessoa a me questionar com relação ao meu próprio branqueamento. (Depoimento extraído de Projeto Perfil - Lélia Gonzalez. 1988)

No livro “O genocídio do negro brasileiro” (2016), Abdias Nascimento retoma uma pesquisa feito por Octávio Ianni em 1972, que ilustra muito bem a reflexão sobre famílias interraciais, a pergunta norteadora da pesquisa era: “Você aprovaria o casamento do seu amigos, irmão, irmã, ou de voce mesmo, com um negro ou mulato?” Os resultados revelaram que 35% dos entrevistados desaprovaram o casamento de um amigo com um negro, enquanto 29% rejeitariam se o amigo casasse com um mulato. Quando se tratava de irmãos, 74% não aceitariam que o irmão se casasse com um negro e 70% com um mulato. A resistência era ainda maior em relação às irmãs, com 76% rejeitando um casamento com um negro e 72% com um mulato. Por fim, a maioria dos entrevistados afirmou que não gostaria de se casar com um negro (86%) ou com um mulato (87%).

A conclusão lógica, tirada por Ianni, desta e de outras pesquisas, é que o “branco elimina os negros e mulatos do seu círculo de convivência mais íntimos: a família. É dessa forma que ele consegue dissimular as rígidas barreiras àquelas impostas”. E assim temos, diante dos olhos, uma radiografia a mais da famigerada “democracia racial”, em cujo contexto homem negro e a mulher negra só podem penetrar de forma sub-reptícia pela porta dos fundos, como criminosos ou como prostitutas. (NASCIMENTO. 2016. p, 76)

Ainda na década de 1960, Gonzalez enfrentou outra perda devastadora com o falecimento de sua mãe em 1967. Esse trauma deixou uma marca profunda em sua trajetória,

refletindo-se em seus relatos, que sugerem um certo afastamento de sua família, possivelmente devido a diversas questões que a atravessavam. Esse evento doloroso se tornou mais um marco em sua busca pessoal por autocompreensão. Em entrevista:

Mas enfim: voltei às origens, busquei as minhas raízes e passei a perceber, por exemplo, o papel importantíssimo que minha mãe teve em minha formação. Embora índia e analfabeta, ela tinha uma sacação incrível a respeito da realidade em que nós vivíamos e, sobretudo, em termos de realidade política. E me parece muito importante eu chamar a atenção para essa figura, a figura de minha mãe, porque era uma figura do povo, uma mulher lutadora, uma mulher inteligente, com uma capacidade muito grande de percepção das coisas e que passou isso para mim... que a gente não pode estar distanciado desse povo que está aí, senão a gente cai numa espécie de abstracionismo muito grande, ficamos fazendo altas teorias, ficamos falando de abstrações... Enquanto o povo está numa outra, está vendo a realidade de uma outra forma (PEREIRA E HOLLANDA, 1979, p. 203).

Depois de duas perdas pessoais significativas, Lélia inseriu-se em circuitos sociais e políticos, por meio de reuniões feitas em sua casa ou de outros professores para grupos de estudo e pesquisa. Segundo Barreto²⁵ (2005, p. 24) o nome de Lélia aparece nos arquivos do Departamento de Ordem e Política Social (DOPS) pela primeira vez em 1972, quando era professora de filosofia da Universidade Gama Filho. Aos 37 anos, Lélia iniciava seu processo de insurgência. Ao decidir manter o sobrenome Gonzalez, de seu primeiro casamento, ela sinalizava sua transformação em curso, na qual o racismo se tornava um elemento crucial para seu autoconhecimento e para a compreensão da realidade social enfrentada pelas mulheres negras. Já no final da década de 1960, Lélia vivenciou mais uma mudança em sua vida pessoal ao se casar novamente, desta vez com Vicente Marota, a quem ela própria categorizava racialmente como mulato.

Depois dessa experiência traumática que eu tive com a família do Luiz Carlos e com seu suicídio, houve o meu segundo casamento. Eu me casei com um mulato- pai branco e mãe negra-, como se diz na Bahia, um tinta fraca. Ele tinha uma ideologia de classe, não gostava de preto ... nós ficamos juntos durante cinco anos, era engraçado, porque, enquanto eu estava em busca de mim mesma, ele procurava fugir de si próprio, apesar de a gente se gostar muito, a relação da gente não estava combinando. A gente se separou e minha cabeça dançou, afinal eu fui casada com um cara branco, de origem espanhola, que dava todo apoio à questão racial, e quando eu caso com um cara de origem negra, ele não tem essa solidariedade, ele disfarçava esse lado. Eu fui parar no psicanalista (GONZALEZ. 2020. p, 322).

Lélia analisava as ações e comportamentos de seu segundo marido observando os demarcadores físicos que denotavam sua identidade racial, como o cabelo, por exemplo, que foi uma coisa imposta a ela, tendo em vista que precisava alisar o cabelo para ser aceita em alguns lugares. Esses indicadores desempenharam um papel crucial em sua própria jornada de

²⁵ BARRETO, Raquel Andrade. Enegrecer o feminismo ou feminizando a raça: narrativas de libertação em Angela Davis e Lélia Gonzalez. 2005. 128 f. Dissertação (mestrado em História)- Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

autorreflexão, como podemos ver na internalização que ela mesma passou e com isso moldaram sua maneira de entender e avaliar as complexas dinâmicas raciais que influenciam sua vida pessoal e seu relacionamento: *Depois veio o segundo casamento, com um mulato que hoje é branco, transou uma esticada no cabelo etc. e tal e, aí, é visto como um cara branco. Hoje todo mundo olha para ele (...) porque a percepção da questão da ascendência racial é altamente disfarçada, né?* (PEREIRA E HOLLANDA, 1979, p. 203).

É interessante notar que os marcadores sociais que permeavam a vida de Lélia, tanto em sua esfera privada quanto pública, foram os que a conduziram na busca pela descoberta política de sua negritude. Foi por meio da psicanálise, que se tornou mais uma de suas áreas de formação, e de sua jornada de autoconhecimento, que ela começou a refletir sobre o recalçamento da cultura negra. Lélia integrou abordagens da psicanálise com as ciências sociais, um caminho de comunicação que hoje pode parecer mais comum, mas que na época era algo notável. Em entrevista a autora relata como começou sua relação com a psicanálise:

Eu comecei fazendo análise com Carlos Byington, que é junguiano. Eu comecei a frequentar candomblé. Meu lance na psicanálise foi muito interessante, a psicanálise me chamou a atenção sobre os meus próprios mecanismos de racionalização de esquecimento, de recalçamento etc. Foi inclusive a psicanálise que me ajudou nesse processo de descobrimento da minha negritude. Em 1974 eu passei a participar dos debates que ocorrem no Teatro Opinião, houve uma série de reuniões na minha casa também, e então a questão negra, numa perspectiva política, começou a me interessar. Até então, ela me interessava numa perspectiva culturalista. A partir de então eu começo a desenvolver um trabalho, em 1976 eu estava no Parque Lage fazendo exposições, debates. Em 1978, eu fui à Bahia dar um curso sobre os noventa anos da abolição, e posteriormente esse grupo se tornou o núcleo do MNU. Quando eu voltei, entrei para a Convergência Socialista, que era um movimento político que possuía preocupações com o negro. Durou pouco essa permanência na Convergência, em julho de 1978 eu estava nas ruas com o Movimento Negro Unificado. O MNU foi extraordinário, ele teve um papel importante de mobilização do negro, eu fui fundadora desse movimento, fiz todo o processo de criação, fiz parte da Comissão Executiva Nacional até 1982 (GONZALEZ. 2020, p.322).

A partir da segunda metade da década de 1970, a autora se envolveu profundamente em um processo de desenvolvimento pessoal e intelectual, utilizando o aparato teórico de Lacan e a psicanálise. Esse caminho de imersão, especialmente para intelectuais negras, é notoriamente complexo e desafiador devido ao impacto direto do racismo, como aponta bell hooks. Ela ressalta que a decisão de seguir conscientemente um caminho intelectual é uma escolha excepcional e difícil. Para muitos, essa trajetória parece mais um chamado do que uma simples escolha vocacional, impulsionada por forças que vão além da vontade individual (hooks, 1995, p. 465).

Nesse mesmo período, Gonzalez se aproximou do candomblé, e na década de 1980, já é possível perceber a integração da cosmologia dos orixás em seus escritos. O candomblé tornou-se uma referência poética e imagética para Lélia Gonzalez, *aparecendo em seus textos*,

inclusive nos ensaios de caráter mais político (Rattz; Rios, 2010, p. 64). Parece que o candomblé se tornou um importante organizador psíquico e pessoal para Lélia, permitindo-lhe se reconectar profundamente com sua ancestralidade negra, da qual havia se afastado devido ao processo que ela mesma chamou de “branqueamento.” Além disso, o candomblé era fortemente demarcado como uma expressão cultural que reforçava o pensamento negro diaspórico em sua obra. *O candomblé, religião africana que se tornou afro-brasileira, foi eleito por uma parte da militância negra como elemento da “bagagem cultural” da diáspora e sinal de africanidade* (2010, p. 64). Em uma entrevista, Gonzalez menciona que seu envolvimento com o movimento negro começou na década de 1970. Antes desse período, ela se considerava distante das questões relacionadas à negritude. Ao refletir sobre seu engajamento no movimento negro, Lélia destacou essa transformação em sua trajetória:

Meu relacionamento era sempre uma coisa estranha. Quanto mais você se distancia de sua comunidade em termos ideológicos, mais inseguro você fica e mais você internaliza a questão da ideologia do branqueamento. Você termina criando mecanismos pra você se segurar, houve por exemplo uma fase na minha vida em que eu fiquei profundamente espiritualista. Era uma forma de rejeitar o meu próprio corpo. Essa questão do branqueamento bateu muito forte em mim, e eu sei que bate muito forte em muitos negros também. Há também o problema de que na escola a gente aprende aquelas baboseiras sobre os índios e os negros, na própria universidade o problema do negro não é tratado nos seus devidos termos. Esse processo de branqueamento só parou quando eu casei (GONZALEZ. 2020. p, 320).

Sueli Carneiro (2023), discute sobre as problemáticas envolvendo ora a negação do racismo, ora o ostracismo existentes nos aparelhos educacionais, perpetrados nas escolas, reforçados pelo Estado. Segundo ela, ainda causa inquietação a apreensão a recusa, quase sistemática, em reconhecer as evidências empíricas do tratamento desigual ao qual os negros estão submetidos na sociedade brasileira, evidências estas reveladas por levantamentos estatísticos e estudos acadêmicos em diversas áreas. Mesmo diante do reconhecimento das práticas discriminatórias de cunho racial, persistem barreiras que dificultam a inclusão social dos negros, especialmente no que diz respeito ao acesso, permanência e sucesso no sistema educacional do país. A negação do problema até sua completa admissão, passando por uma aceitação parcial, emerge um cenário de disputas sobre a racionalidade, tanto no plano teórico quanto na ação política. Essas disputas se manifestam de forma mais intensa nas polarizações que afetam e continuam a afetar as iniciativas de implementação de políticas públicas destinadas a reverter as condições desfavoráveis em que as populações negras no Brasil se encontram.

Lélia Gonzalez via nas mulheres negras líderes do candomblé figuras de resistência afro-brasileira. Para ela, essas líderes não eram apenas guardiãs das tradições culturais e religiosas africanas no Brasil, mas também encarnações da força e da resiliência das mulheres negras frente às opressões históricas do colonialismo. Essas figuras simbolizavam a preservação da identidade afro-brasileira e o enfrentamento ativo às tentativas de apagamento cultural e religioso que essas mulheres e suas comunidades sofreram ao longo do tempo.

Nossas antepassadas vieram da África para o Brasil como escravas para trabalharem nas plantações de cana, nos engenhos etc. Nos reinos e impérios africanos de onde vieram, as mulheres eram tratadas com grande respeito e, em muitos deles, elas até chegavam a ter participação política. A valorização da mulher pelas diferentes culturas negro-africanas sempre se deu a partir da função materna. É por aí que a gente pode entender, por exemplo, a importância que as “mães” e “tias” iriam ter não só na formação e desenvolvimento das religiões afro-brasileiras (candomblé, tambor de mina, umbanda etc.) como também em outros setores da cultura negra no Brasil (GONZALEZ. 2020, p,201).

Essas mulheres negras desafiavam estereótipos raciais e de gênero, ocupando papéis de destaque nas comunidades religiosas (líderes) exercendo influência nas esferas sociais e políticas. Lélia via nessas líderes a capacidade de transcender as limitações impostas pelo racismo e pelo sexismo, ao mesmo tempo em que contribuíam para a construção de uma identidade afro-brasileira rica e diversificada, repleta de saberes e tradições ancestrais.

Nessas comunidades as mulheres negras e pobres assumem e mantêm posições de poder e de dominação sobre, entre outras pessoas, homens brancos de classe média e, menos frequentemente, alta. [...] o papel da mãe de santo dá a ela, como mulher negra e pobre (e também em vários graus aos grupos em volta dela), talvez a única “entrada” na sociedade dominante. Através das funções que exerce como mãe de santo, ela estabelece um mecanismo de acesso aos recursos materiais e humanos apropriados por outras classes [...], que redistribui em maior ou menor medida ao seu grupo. Então, através da religião, ela e seu grupo doméstico conseguem recursos e conexões maiores em termos de rede de influência, prestígio e clientelismo para melhor sobreviver. (GONZALEZ, 2020. p,63)

Nas ciências que se moldaram na América Latina assim como no imaginário popular prevaleceram as visões ocidentalizadas a respeito das religiões de matrizes afro-brasileiras. Essas religiões, como o candomblé e a umbanda, são frequentemente estigmatizadas e mal compreendidas, devido a preconceitos enraizados ao que elas representam culturalmente. A sociedade ocidental as coloca como "exóticas" ou "primitivas", ignorando sua riqueza espiritual e sua importância cultural. Isso resulta em discriminação e desrespeito em relação aos praticantes dessas religiões.

Lélia Gonzalez desafiava a visão estigmatizante e ocidentalizada sobre as religiões afro-brasileiras, oferecendo uma análise que destacava, sobretudo, o papel central da mulher negra na construção da identidade afro-brasileira e da cultura brasileira. Ela mostrava como, nas religiões de matriz africana, a presença das mulheres negras subvertia a hierarquia racial e reconfigurava a distribuição de poder e protagonismo. Em entrevista²⁶ cedida ao jornal O Pasquim:

MARA TERESA: Você falou que foi católica, foi espírita e depois foi pro candomblé. Hoje em dia você se considera uma pessoa mística?

LÉLIA GONZALEZ: Não, eu estou muito ligada ao candomblé. Não é misticismo, é outro código cultural, misticismo é uma coisa muito ocidental. O candomblé é uma coisa muito mais ecológica, você faz comida, você faz oferenda, você vai pra floresta. Minha religiosidade está muito mais africanizada do que ocidentalizada. (GONZALEZ, 2020. p.323)

Entre a década de 1970 e o início dos anos 1980, vemos os escritos de Gonzalez interessados na formação da sociedade brasileira, com ênfase na inserção da mulher negra nesse contexto social e no mercado de trabalho capitalista. Ela analisava como tanto a mulher quanto o homem negros passaram a integrar o processo de formação social e cultural do país. Sua crítica focava nos discursos que sustentam o mito da democracia racial no Brasil, destacando como a mulher negra, ou amefricana, desempenhava um papel central na subversão dessa narrativa. Lélia evidenciava a importância de colocar a mulher negra no centro da cultura brasileira, das religiões de matriz afro-brasileira e dos movimentos sociais, rompendo com as estruturas racistas que invisibilizam sua participação.

Em consequência, a opressão racial e a exploração de classe ficam devidamente esquecidas nos porões de uma sociedade cujos sistemas de classificação social e econômico fazem da mulher negra o foco, por excelência, de sua perversão. Esquecer isso é negar toda a história feita de resistências e de lutas, em que essa mulher tem sido protagonista graças à dinâmica de uma memória ancestral (que nada tem a ver com o eurocentrismo desse tipo de feminismo). Esquecer isso significa não querer ver todo um processo de expropriação socioeconômica e de apropriação cultural que as classes dominantes brancas têm exercido contra as mulheres e homens negros nesse país. (GONZALEZ, 2020. p. 268)

As questões que permeiam a obra da autora estavam muito ancoradas nas pautas dos movimentos sociais da década de 1970 e 1980. Gonzalez foi uma participante ativa dos movimentos negros e feministas que frequentemente representavam o “Outro” que constituem as minorias sociais. Uma de suas características mais marcantes era sua habilidade em valorizar sua própria experiência como ponto de partida para a construção de novos paradigmas e abordagens teóricas. Através de discursos políticos afirmativos, Lélia oferecia explicações para

²⁶ GONZALEZ, Lélia. Entrevista ao Pasquim. Entrevista concedida a Mara Teresa e Jaguar, publicada em O Pasquim, Rio de Janeiro, ano 17, n.871, pp. 8-10, 20-26 mar. 1986. In: Por um feminismo afro-latino-americano: Ensaios, intervenções e diálogos. Organização: Flavia Rios e Márcia Lima. Editora Zahar. 2020. pág. 323.

a exclusão e perseguição enfrentadas pela população negra, trazendo representatividade e fortalecendo a resistência. Naquela época, não tão diferente de agora, como gostaríamos, os negros ocupavam pouquíssimos cargos de poder, e o trabalho de Lélia foi crucial para dar voz e visibilidade a essa luta.

Em documentário póstumo²⁷, entrevistados que conviveram com Lélia Gonzalez na militância, tanto na academia quanto fora dela, relatam como não apenas a epistemologia da pensadora foi primordial para construção dos intelectuais negros como também sua arrebatadora presença. No documentário produzido pela cultne “Lélia Gonzalez - o feminismo negro no palco”, Dulce Maria Pereira²⁸ fala abertamente que Lélia a partir dos anos 1970, “assume o lugar de fala” e passa ser uma referência para os novos movimentos sociais daquela época. Pereira afirma: “A contribuição de Lélia, para que nós sejamos como somos hoje, respeitadas como militantes intelectualmente [...] a compreensão das nossas complexidades, a compreensão inclusive das diferentes opções políticas das mulheres, essa no cenário nacional, mas sobretudo, no cenário internacional foi construída por Lélia Gonzalez”. A partir desse relato podemos perceber que tanto nacionalmente como internacionalmente, Gonzalez torna-se uma representante não apenas de si, mas dos amefricanos engajados nos movimentos sociais da época.

Mesmo sem os relatos diretos, essa característica marca a vida de Lélia Gonzalez pode ser observada em diversos momentos de sua trajetória. Aqui, destacamos dois exemplos: o papel desempenhado por Gonzalez na consolidação e fundação do Movimento Negro Unificado (MNU), em 1978, ano em que também assumiu o cargo de diretora executiva na primeira eleição da Assembléia nacional. Nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo reuniram-se cerca de mais de três mil pessoas em plena ditadura militar em um ato público protestando contra toda perseguição do Estado contra a população negra, onde Lélia fez um discurso²⁹ bastante significativo e marcante para todos os presentes e para as futuras gerações de militantes do MNU. O segundo exemplo é a participação de Lélia Gonzalez na reunião da Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas e Pessoas Deficientes (hoje conhecidas como pessoas com deficiência) e Minorias. Durante essa sessão, Gonzalez fez um discurso no qual discutiu a condição da população negra na sociedade brasileira. Ela foi além ao criticar o desconhecimento

²⁷ OFICIAL, C. S. Amefricanidade – documentários. Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=s-U2xNwkd_w&t=444s>. Acesso em: 14 abr. 2024.

²⁸ Dulce Maria Pereira foi a primeira mulher a dirigir a Fundação Cultural Palmares (FCP), tornando-se honrosamente a primeira presidenta da instituição. Dulce é professora universitária e pesquisadora, autora das publicações: racismo ambiental, populações atingidas por crimes e desastres ambientais e sobre gênero e racismo. Esse documentário conta com diversas participações como: Carlos Moore (cientista social), Elizabeth Vianna, Flavia Rios, Elisa Larkin Nascimento, Luiza Bairos que comentam sobre a importância que Gonzalez configurava no cenário dos anos de 1980. CULTNE. CULTNE - Lélia Gonzalez - Feminismo Negro no Palco da História. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=WxB3SVZ2tzk&t=549s>>. Acesso em: 16 janeiro 2024

²⁹ A história e o legado de Lélia Gonzalez. Plataforma: Youtube. 20 de nov. de 2019. Disponível em: <(10) A história e o legado de Lélia Gonzalez - YouTube>.

da sociedade sobre as culturas e civilizações africanas, argumentando que, por ignorar essa história, o Brasil também desconhece partes essenciais de sua própria formação.

Segundo Gonzalez, essa alienação histórica é uma escolha deliberada da classe dominante, feita para reafirmar a suposta superioridade do homem branco ocidental, consolidando uma identidade nacional que se alinha à visão europeia. O discurso na Constituinte foi um marco de sua atuação política, embora até 2020³⁰ não houvesse fontes detalhadas que permitissem relatar esse momento com mais profundidade. Esses episódios refletem a importância de sua voz na luta pelos direitos da população negra.

A partir desse momento, ela dedicou-se à articulação e, especialmente, à formação política dos ativistas. Isso foi efetuado por meio de palestras, cursos, reuniões e pela produção de textos, que eram amplamente disseminados em diversos locais, com destaque para a imprensa negra, em especial no jornal do Movimento Negro Unificado (MNU). Também desempenhou um papel significativo na formação do Partido dos Trabalhadores (PT), além de participar ativamente das eleições de 1982 e 1986, inicialmente pelo Partido Trabalhista Brasileiro (PDT). Sua influência não se limitou apenas ao Brasil, pois Lélia se envolveu ativamente nas mobilizações internacionais contra o Apartheid na África do Sul.

Em junho de 1983, na Associação do Morro dos Cabritos, Lélia Gonzalez, juntamente com outras mulheres como Beatriz Nascimento e Jurema Batista, fundou o Nzinga – Coletivo de Mulheres Negras, no qual permaneceu até 1985. O coletivo desenvolvia um trabalho político militante, pautado nos espaços de atuação de suas integrantes. Seu foco era discutir temas como racismo e discriminação enfrentada por pessoas racializadas, independentemente de classe social ou renda, utilizando como referência a cultura e as manifestações religiosas africanas, além de abordar questões políticas, como o apartheid.

O coletivo mantinha uma conexão direta com as associações de moradores, organizações de grande relevância na época. Era um trabalho coletivo de mulheres notável, um exemplo de organização em que cada integrante podia desenvolver suas atividades práticas nas localidades que considerasse mais adequadas. O trabalho de base desse grupo se aproximava diretamente da população negra e pobre daquele período. Lélia Gonzalez compreendia a importância da teoria política para libertar a mente da ideologia do branqueamento, mas também reconhecia o valor do trabalho de base, que deveria começar nas comunidades majoritariamente negras. O grupo tinha como objetivo principal atuar com mulheres negras de baixa renda, refletido na escolha do local para sediar suas atividades, respondendo a uma demanda urgente dos movimentos negro e feminista da época.

³⁰ O discurso de Lélia Gonzalez na Constituinte, é um dos textos inéditos publicados na obra que é uma das fontes desta pesquisa, revela seu papel concreto como intelectual e ativista na construção do pacto constitucional, que até hoje serve como base fundamental para a nossa convivência política.

A gente não quer ficar forçando ninguém a ficar fazendo o que não pode, o que não gosta. A gente respeita muito essas diferenças individuais e a gente cria assim uma espécie de frente de trabalho. Quem tá afim de trabalhar na favela, vai pra favela trabalhar. Quem tá afim de ir pro presídio das mulheres vai pro presídio. Quem tá afim de ir para o movimento de mulheres, vai para o movimento de mulheres discutir as questões. (GONZALEZ. 2020. p. 107)

O nome do coletivo foi escolhido em homenagem a Rainha Nzinga da África, uma importante figura na luta contra o colonizador, uma guerreira estrategista, uma personagem histórica que se transfigura como um símbolo de luta e resistência. Sobre o símbolo que representava o coletivo, Lélia descreve:

O pássaro que usamos como símbolo, porque tem a ver com a tradição nagô, segundo a qual, a ancestralidade feminina é representada por pássaros. E nossas cores têm a ver, o amarelo de Oxum, e o roxo do movimento internacional de mulheres. (GONZALEZ. 2020, p. 108)

A escolha simbólica do coletivo refletia não apenas sua organização interna, mas também as relações que o moldavam, com forte influência tanto do movimento negro quanto do movimento feminista. A representação de Nzinga destacava a centralidade das mulheres negras nesse contexto. No entanto, o que tornou o Nzinga especialmente singular para a época foi a formação de um agrupamento político de mulheres de diferentes origens sociais. Ele reunia tanto moradoras de favelas quanto de bairros de classe média, trabalhadoras manuais com pouca escolaridade e mulheres com formação universitária, todas com trajetórias diversas no movimento negro e nos movimentos comunitários e de favelas.

Dois anos após a fundação do coletivo, a criação do “Nzinga Informativo” destacou-se como uma importante ferramenta para valorizar o protagonismo da população negra, especialmente das mulheres negras, que eram o público-alvo do periódico. O grupo conseguiu aprovar o projeto “Histórias Contemporâneas das Lutas das Mulheres Negras”, que recebeu um apoio financeiro de US\$ 15 mil da instituição norte-americana Global Ministries (uma agência especializada da United Methodist Church), com sede em Nova York. Esse financiamento foi utilizado tanto para a produção do informativo quanto para outras atividades do coletivo. Conforme as informações disponíveis, o jornal teve cinco edições com periodicidade irregular. No entanto, apenas os quatro primeiros números estão acessíveis: junho/1985, julho/1985, fevereiro-março/1986 e julho-agosto/1988. As edições, que variavam entre seis e oito páginas, não traziam textos assinados, reforçando o caráter coletivo da produção. Esse espaço, onde as mulheres negras falavam em primeira pessoa, abordava temas ausentes em outros jornais, não apenas feministas, mas também com uma profunda reflexão sobre as múltiplas tentativas de silenciamento da população negra, especialmente das mulheres.

Gonzalez foi uma mulher com voz ativa e suas publicações aconteciam por vezes em artigos publicados dentro do meio acadêmico, jornais, revistas e nas imprensas alternativas

como no Jornal Mulherio e no Nzinga informativo. Sendo o último, um periódico no qual Lélia depositou muito do seu pensamento, junto com outras companheiras. Nesses periódicos e artigos escritos em jornais nossa filósofa levanta temas como família, sexualidade, trabalho doméstico, o trabalho negro infantil, violência policial, além de um grande enfrentamento contra a concepção ideológica de divisão racial do espaço e do trabalho, recusando qualquer explicação pautada no determinismo “natural” que legitimava as desigualdades sofrida pelos indígenas e negros, sendo todas essas pautas muito atuais inclusive dos feminismos negros.

Lélia participou de encontros feministas e de mulheres negras em diversas partes do mundo, estando envolvida em comissões parlamentares durante o processo de constituinte de 1986 à 1988. Também integrou o Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM) em 1985 e foi uma presença constante em protestos e mobilizações de rua que visavam denunciar as desigualdades raciais e de gênero. Lélia Gonzalez não hierarquizava ações políticas e culturais, considerando ambas igualmente relevantes para a transformação social. Durante sua trajetória, colaborou com diversos grupos culturais, artísticos e intelectuais. Nos anos 70, trabalhou com o Grêmio Recreativo de Arte Negra e a Escola de Samba Quilombo, ao lado do mestre Candeia. Também desempenhou um papel importante na formação do Colégio Freudiano no Rio de Janeiro, criado em 1975 por Magno Machado Dias e Betty Milan, uma instituição fundamental para a disseminação do pensamento de Lacan no Brasil. Além disso, assessorou o cineasta Cacá Diegues em seu filme "Quilombo" (1984) e contribuiu para a produção dramaturgica de Hilton Cobra, especialmente na construção da peça teatral "Candaces". Gonzalez também era membro de um terreiro de Candomblé no Rio de Janeiro e apoiava o fortalecimento dos blocos afros e afoxés em Salvador, Bahia. Em suma, Lélia Gonzalez acreditava que a linguagem cultural precisava ser subvertida, uma vez que o sexismo e o racismo eram características profundamente enraizadas na cultura de dominação brasileira e latino-americana.

Neste contexto percebe-se que Lélia Gonzalez moldou-se como uma pensadora da práxis política, focando nas possibilidades de romper com as estruturas de desigualdade, opressão, abordando aspectos econômicos, sociais e culturais. É interessante observarmos que, para uma intelectual orgânica como Gonzalez não era suficiente apenas trabalhar com conceitos teóricos. Ela via a necessidade de uma intervenção social na qual esses conceitos pudessem ser aplicados em experiências de transformação da cultura e da sociedade. Ser uma intelectual tão fortemente ligada aos movimentos sociais desde o período da Ditadura Militar nos parece estar frequentemente enfrentando as diversas formas de violência em virtude de seu engajamento político.

A exposição ao racismo, à discriminação e ao preconceito é uma constante na vida de ativistas negras, que lutam incansavelmente por justiça, igualdade e direitos humanos. Além das ameaças físicas e da violência direta, enfrentam também violência simbólica e estrutural,

muitas vezes perpetuadas pelas próprias instituições e estruturas sociais. A violência que sofrem não apenas testa sua resiliência, mas também reforça sua determinação em buscar um mundo mais justo e inclusivo para todas as pessoas.

O racismo, em muitos casos, impacta profundamente a forma como pessoas negras percebem sua própria subjetividade (como ocorreu com a própria Lélia), afetando a maneira como veem seu corpo e sua negritude. Isso é amplificado pelo véu ideológico da branquitude, que se estabelece como o padrão universal de razão e humanidade. Assim como Frantz Fanon, Lélia sempre refletiu sobre a internalização do racismo em seus escritos. A violência imperial, à qual corpos negros foram submetidos desde a colonização, continua a se manifestar na atualidade, gerando sérios problemas psíquicos nessa população. Segundo Neusa Santos Souza:

Nesse sentido, o estudo sobre as vicissitudes do negro brasileiro em ascensão social levou-nos, incoercivelmente, a refletir sobre a violência. A violência parece-nos a pedra de toque, o núcleo central do problema abordado. Ser negro é ser violentado de forma constante, contínua e cruel, sem pausa ou repouso, por uma dupla injunção: a de encarnar o corpo e os ideais do Ego do sujeito branco e a de recusar, negar e anular a presença do corpo negro.

Nisso reside, ao nosso ver, a espinha dorsal da violência racista. Violência que, “mutatis mutandis”, poderia ajudar-nos a melhor entender o fardo imposto a todos os excluídos de norma psico-sócio-somática criada pela classe dominante branca ou que se autodefine desta maneira. (SANTOS, 1983, p 10)

Lélia Gonzalez, em sua análise crítica, examinaria a questão da visibilidade e exposição do corpo da mulher negra como uma dinâmica profundamente ligada ao racismo e ao sexismo. Para ela, a mulher negra sofre uma opressão diferenciada, que combina discriminação racial e de gênero. Segundo a autora, historicamente, o corpo da mulher negra foi visto como um bem público, disponível para exploração, controle, domesticação e objetificação pela sociedade. Essa realidade é observada desde a escravidão, quando mulheres negras eram submetidas a abusos e violências sexuais pelos senhores brancos, até os dias atuais, onde a hipersexualização da mulher negra persiste na mídia, cultura popular e outros âmbitos. Argumentando ainda que essa exposição do corpo da mulher negra não só perpetua estereótipos danosos, mas também evidencia as profundas desigualdades e discriminações raciais e de gênero que ainda estruturam a sociedade brasileira e seu imaginário social.

Neusa Santos (1983) aborda o conceito do "mito do negro", que representa um conjunto de ideias e estereótipos profundamente enraizados na sociedade brasileira a respeito das pessoas negras. Esse mito propaga a noção de que os negros são naturalmente inferiores, menos inteligentes e menos capazes do que os brancos. Além disso, está associado à ideia de que os negros possuem um papel social pré-determinado, frequentemente limitado a posições subalternas e de servidão. Lélia Gonzalez, em seus textos, explora essa questão ao destacar as figuras da mucama e da mulata como exemplos de tais estereótipos na construção do imaginário social brasileiro.

O segundo traço da violência racista, não duvidamos, é o de estabelecer, por

meio do preconceito de cor, uma relação persecutória entre o sujeito negro e seu corpo. O corpo ou a imagem corporal eroticamente investida é um dos componentes fundamentais na construção da identidade do indivíduo. A identidade do sujeito depende, em grande medida, da relação que ele cria com o corpo. A imagem ou enunciado identificatório que o sujeito tem de si estão baseados na experiência da dor, prazer ou desprazer que o corpo obriga-lhe a sentir e a pensar. (SANTOS. 1983. p, 14)

Vivenciando durante grande parte de sua vida, um processo de embranquecimento, que exemplifica uma realidade comum a muitas pessoas negras, em uma sociedade moldada pelo racismo estrutural, há uma pressão intensa para que essas pessoas se ajustem aos padrões eurocêntricos de beleza e comportamento, o que impõe uma violência simbólica sobre essas identidades. Muitos desses corpos, ao tentarem se inserir em espaços historicamente dominados por pessoas brancas, enfrentam o impulso de negar suas raízes raciais e adotar traços considerados mais socialmente aceitáveis, ou seja, alinhados com os padrões de branquitude. Isso revela a profunda influência do racismo na autoimagem e autoestima das pessoas negras, ao mesmo tempo em que destaca a necessidade de criar um espaço onde a negritude seja celebrada e valorizada, ao invés de renegada ou ocultada. A luta é constante, tanto contra a pressão do embranquecimento quanto pela afirmação de uma identidade negra marcada pelo orgulho e pela dignidade:

[...] faço essa colocação com muita tranquilidade porque também já passei por esse processo, porque houve época em que eu era espiritualista, porque, sendo só espírito, eu não via esse corpo preto, essa cara preta, esse cabelo que chamam de ruim, esses lábios que chamam de beiços, esse nariz que chamam de achatado, enfim, eu saía do mundo, ia lá para cima, virava um espírito. Maior barato ser espírito, aí não tem problema. (GONZALEZ. 2020. p, 241)

A década de 1980 foi um marco decisivo para o Movimento Negro no Brasil, consolidando sua relevância como uma força política expressiva no contexto da redemocratização do país. As mulheres negras tiveram um papel fundamental nesse processo, trazendo à tona a luta pelo acesso à educação como uma de suas principais pautas. Para elas, a educação não era apenas uma ferramenta de emancipação política, mas também essencial para o reconhecimento étnico-racial e a desconstrução das narrativas coloniais e genocidas que permeiam a sociedade brasileira. Após essa década, grandes mudanças sociais no cenário global, impulsionadas pelo movimento feminista, contribuíram para o fortalecimento de grupos subalternos, especialmente na América Latina. Esses grupos começaram a denunciar de forma mais contundente as condições de vida das pessoas racializadas, oferecendo exemplos concretos das desigualdades enfrentadas nessa região do mundo.

Lélia Gonzalez desempenhou um papel crucial na redefinição do Brasil como parte da diáspora africana. Sua abordagem foi além de entender a diáspora apenas como a dispersão forçada de africanos escravizados, enfatizando a complexa interação de múltiplas identidades, culturas e experiências dentro do contexto brasileiro. Lélia argumentava que o Brasil não era

apenas um ponto final para os africanos escravizados, mas um espaço de convergência e fusão de diversas diásporas africanas, resultando na formação de uma nova identidade afro-brasileira. Essa perspectiva sublinhou a riqueza e diversidade das contribuições africanas para a cultura brasileira, desafiando narrativas dominantes que frequentemente marginalizavam ou apagavam essas influências. Gonzalez nos encorajou a enxergar o Brasil como uma extensão integral da diáspora africana, reconhecendo as conexões profundas entre a experiência afro-brasileira e a herança cultural africana além do Atlântico.

A África é um barato muito diferente do que a gente imagina, diferente, principalmente, do que os negros americanos imaginam. Uma das coisas que eu chegava dando porrada em cima deles é isso: a África de vocês é sonho, não existe. Nós aqui, no Brasil, temos uma África conosco, no nosso cotidiano. Nos nossos sambas, na estrutura de um candomblé, da macumba... Você vê, por exemplo, a oposição da mulher na família negra; é um negócio muito sério... A figura da mãe. Freud ia se faltar se ele fosse transar esse negócio de Édipo na África, porque é uma loucura mesmo. Agora, me parece, pelo que eu vi da África, pelo que eu vi dos Estados Unidos, pela transação que eu tive com o pessoal do Caribe... me parece que o Brasil tem um papel, assim, importantíssimo nessa síntese, de uma visão africana e de uma visão da diáspora. Porque, veja, nós internalizamos discursos diferentes, do índio e do branco. Não há dúvida que internalizamos. E a coisa que vai sair é uma outra coisa. Porque você não pode negar essa dinâmica dos contatos culturais, das trocas etc. e tal. Parece-me que nós poderemos levar inclusive para a África um tipo de resposta que os africanos ainda não encontraram. Essa resistência cultural que o negro apresenta onde quer que ele esteja a gente só vai entender com um conhecimento muito profundo, muito sério, das instituições das diferentes culturas africanas. (GONZALEZ, 2020. p.297)

Durante a ditadura militar, nas décadas de 1970 e 1980, Lélia Gonzalez emergiu como uma figura pública e intelectual influente. Ativista do feminismo negro, ela desempenhou um papel crucial na compreensão das complexas manifestações da colonialidade na sociedade brasileira e, posteriormente, na América Latina, como será detalhado neste trabalho. Ao abordar questões de raça, gênero e classe, Lélia ajudou a destacar as profundas desigualdades e opressões que afetam as mulheres negras e outras minorias étnicas no Brasil. Na próxima seção, examinaremos como a psicanálise influenciou as convicções de Lélia sobre raça.



A primeira foto mostra Lélia Gonzalez aos 31 anos, na década de 1960; a segunda, aos 37 anos, na década de 1970; e a terceira, aos 45 anos, na década de 1980. Essas imagens ilustram o processo de embranquecimento e a subsequente afirmação de Lélia como mulher negra. A evolução visível, incluindo a aceitação de seu cabelo natural e o uso de turbantes e acessórios, reflete como suas questões pessoais sobre identidade influenciaram suas contribuições intelectuais. Em outras palavras, o reconhecimento e a valorização de sua própria identidade negra foram fundamentais para a abordagem crítica de Lélia sobre raça e gênero.

1.1 ENTRE NÓS E ELES: O MITO DE DEMOCRACIA RACIAL

Como sabemos, a história do Brasil, como em muitas sociedades, frequentemente relegou as vozes e contribuições das mulheres, resultando em uma exclusão sistemática de suas perspectivas na narrativa oficial histórica. As mulheres desempenharam papéis vitais em todos os aspectos dessa sociedade ao longo dos séculos, logo, partimos do pressuposto que tal exclusão, empobreceu a compreensão do desenvolvimento social, político e cultural do país, uma vez que suas contribuições e experiências únicas oferecem uma riqueza na produção do conhecimento cruciais para uma perspectiva mais completa e diversificada da história brasileira. Felizmente, movimentos feministas contemporâneos têm trabalhado para resgatar essas vozes silenciadas, reconhecendo a importância fundamental das mulheres na construção da nação e desafiando a tradicional exclusão das suas interpretações na tapeçaria histórica do Brasil. Segundo Londa Schiebinger (2004), ao longo dos séculos, as mulheres foram sistematicamente excluídas das esferas acadêmicas e universitárias simplesmente devido ao seu gênero. Mesmo aquelas que alcançaram êxito na ciência frequentemente foram privadas do devido reconhecimento. Segundo Margareth Rago (1995):

A recente inclusão das mulheres no campo da historiografia tem revelado não apenas momentos inesperados da presença feminina nos acontecimentos históricos, mas também um alargamento do próprio discurso historiográfico, até então estritamente estruturado para pensar o sujeito universal, ou ainda, as ações individuais e as práticas coletivas marcadamente masculinas. (RAGO, M. 1995. p.81).

A História oficial parece focar exclusivamente nos feitos dos homens e suas realizações, deixando apenas um espaço marginal para insinuar a presença das mulheres ou a

existência de um mundo feminino expressivo e influente. Nas narrativas históricas, temas clássicos como a abolição da escravidão, a imigração europeia para o Brasil, a industrialização ou o movimento operário frequentemente evocavam imagens da participação de homens robustos, tanto brancos quanto negros (Rago, 1995. p,82) enquanto raramente concediam atenção às mulheres que também estiveram presentes e desempenharam papéis significativos.

Neste subcapítulo tentaremos destacar o papel de Lélia Gonzalez enquanto uma crítica dos intérpretes do Brasil, em especial Gilberto Freyre e mito de democracia racial, que segundo a autora foram responsáveis pela manutenção da violência simbólica e social das mulheres negras e o lugar ocupado por elas nas sociabilidades até os dias atuais: *O esquecimento das mulheres, enquanto produtoras de conhecimento e de objeto de estudo, está presente também quando se trata das visões interpretativas do Brasil* (Novo. M. F. 2023.p,77).

Eventualmente quando pensamos sobre o campo social brasileiro percebemos uma predominância masculina branca que está pensando nas possíveis renovações temáticas e nas abordagens que possam ter existido nas últimas décadas. Basta analisar quem aparece nas listas dos “grandes intérpretes do Brasil” para percebermos que poucas figuras são intelectuais negros. Analisando tal proposição através do site “Intérpretes do Brasil”³¹ podemos destacar uma discrepância marcante em relação à representatividade de gênero e raça: dos dezesseis pensadores do Brasil destacados, somente três são mulheres. Além disso, partindo de uma análise da perspectiva racial e de gênero, constatamos que as três mulheres mencionadas no site são mulheres brancas, e dentre os dezesseis intérpretes destacados, Milton Santos é o único negro.

Essa desproporção nos parece reforçar as lacunas persistentes na inclusão de vozes femininas e não brancas na interpretação da narrativa histórica brasileira, apontando para a necessidade de interlocuções mais abrangentes que reconheçam a contribuições das mulheres negras também nas formulações com relação à formação social de nosso país, considerando que, *forjar um ideal de nação por meio da escrita é um privilégio conferido a determinados grupos sociais e, assim, as interpretações de Brasil timbradas como válidas partem de uma visão de mundo masculina e branca* (Reis, M. 2019. p, 95).

Destacamos que durante um longo período, essa visão restrita prevaleceu como a única perspectiva epistemológica reconhecida na academia. Isso ocorreu em grande parte devido ao racismo sistêmico que atua como uma força que sufoca o potencial intelectual das mentes negras, um fenômeno atribuído ao “epistemicídio”. hooks relatando a experiências das intelectuais negras, chama a atenção para o fato que habitualmente, escreveu-se sobre a vida e obras de homens, inclusive sobre os homens negros. A autora utiliza o exemplo da obra “O

³¹ Ver mais em: <<http://www.interpretesdobrasil.org/>>. Acesso em: 13/03/2024.

Dilema do Intelectual Negro” (1985), de Cornet West, que foi escrito em um momento histórico do qual havia um enfoque feminista sobre o gênero sexual e nele o autor não considera o impacto dos papéis sexuais e do sexismo:

Não reconhece o impacto do gênero nem discute o modo como as ideias sexistas de papéis masculino/ femininos são fatores que informam e moldam tanto nosso senso do que é ou pode ser a intelectual negra quanto sua relação com um mundo de ideias que transcende as produções individuais. Apesar do testemunho histórico de que as negras sempre desempenharam um papel importante como professoras pensadoras críticas e teóricas culturais na vida negra em particular nas comunidades negras segregadas, muito pouco se escreveu sobre intelectuais negras (hooks. 1995. p, 466).

Paralelamente, o sexismo aciona a desvalorização do pensamento crítico das mulheres que, também passam pela “desracialização” de suas experiências, o que impede que suas contribuições sejam plenamente reconhecidas e apreciadas:

Há, portanto, o não lugar de negros, em geral, e de mulheres negras, em particular, na produção de conhecimento nas ciências humanas. Assim, muitas das questões históricas que nos dizem respeito não são enfrentadas pela narrativa oficial, já que as experiências dos seus narradores não acessam a especificidade dos sujeitos marcados pelas opressões de raça, classe e gênero. Ou pior: mesmo quando alguma reflexão é produzida sobre nós, não raras vezes a perspectiva é de objetificação de nossos corpos e romantização das violências perpetradas sobre eles. O papel das mulheres negras nunca é narrado a partir de uma lente que considera a articulação política e a resistência histórica desempenhada por esse grupo, sempre narrado a partir da ótica da passividade (REIS, M. 2019. p, 95).

Destacamos a importância da "reinterpretação" proposta por Lélia Gonzalez e outras mulheres negras³², pois ela permite o reconhecimento de uma narrativa alternativa que denuncia a colonialidade e as dinâmicas de raça e sexismo no Brasil. Essa abordagem revela como as mulheres negras são frequentemente excluídas da esfera intelectual. Em seus escritos fica claro que a representação distorcida, continuamente reforçada e renovada, perpetua um padrão que marginaliza as mulheres negras, mantendo-as em uma posição de subordinação social, onde são silenciadas, objetificadas e expostas a várias formas de violência simbólica, física e psicológica.

Na formulação de sua epistemologia, fez críticas incisivas aos efeitos dos discursos ideológicos e do neocolonialismo cultural. Destacando como as categorias interpretativas frequentemente marginalizam a realidade social da população negra, refletidas nas teorias predominantes dos "intérpretes do Brasil"³³. Para Lélia, o desenvolvimento da interpretação

³² Beatriz Nascimento (1942-1995) foi uma importante militante do movimento negro nas décadas de 1970 e 1980. Intelectual negra e ativista, passou durante muito tempo por um processo de invisibilidade acadêmica, mesmo dedicando grande parte de sua vida, escrevendo análises sobre a importância dos quilombos para a sobrevivência da cultura e população negra. Podemos também citar o exemplo de Luiza Helena de Bairros (1953-2016) foi secretária de Promoção da Igualdade Racial no estado da Bahia, ministra da Secretaria de Políticas de Promoção de Igualdade Racial no governo federal, entre 2011 e 2014 além de várias publicações e contribuições sobre o prisma racial e educação, mais de 40 anos de articulação e luta pelo movimento negro brasileiro. Mulheres negras que trouxeram contribuições incríveis para pensar a igualdade racial e o combate ao racismo, na militância e nos espaços da escola e academia.

³³ Lélia Gonzalez é uma crítica dos chamados intérpretes do Brasil, destacamos aqui as críticas de Gonzalez com relação ao arianismo de Oliveira Vianna (1883-1951); as tintas patriarcais das formulações de Caio Prado Jr (1907-1990) quando

social no Brasil estava profundamente ligado a processos e formas de negação da contribuição dos negros e indígenas na formação social e cultural do país, com raízes na sociologia do século XIX.

Diferentes posicionamentos teóricos vêm buscando explicar a situação da população de cor (negros e mulatos) em nosso país, na medida em que tal situação se traduz numa participação mínima nos processos político, econômico e cultural. Apesar da seriedade dos teóricos brasileiros, percebe-se que muitos deles não conseguem escapar às astúcias da razão ocidental (GONZALEZ. 2020. p,31).

Os trabalhos de Lélia Gonzalez proporcionam uma oportunidade para uma reflexão crítica sobre a construção do campo do conhecimento na historiografia brasileira, promovendo a descolonização das narrativas históricas.

Seu “distanciamento científico” quanto ao seu “objeto” (isto é, o negro e o mulato) revela, na realidade, a necessidade de tirar de cena um dado concreto fundamental: enquanto brasileiros, não podemos negar nossa ascendência negra/indígena, isto é, nossa condição de povo de cor (GONZALEZ. 2020. p, 31)

Essas abordagens contribuíram significativamente para a construção de um conhecimento hegemônico que sustenta o mito da democracia racial no imaginário social da população brasileira. É incontestável discutir o mito da democracia racial sem mencionar Gilberto Freyre, autor categórico na consolidação e sustentação de tal teoria, além de amplamente reconhecido como um dos pioneiros do pensamento social brasileiro.

Em "Casa-Grande & Senzala"³⁴, ao analisar a inclinação do português para uma colonização híbrida nos trópicos, o autor argumenta que a influência africana se mesclou tão intimamente com a europeia que resultou em uma notável influência sobre aspectos da vida

Gonzalez fala que embora falar da mulher negra a partir da economia é importante mas algo ficava em aberto (racismo e sexismo); as relações raciais brasileira de Florestan Fernandes (1920-1995) e a especificidade do capitalismo no Brasil e América Latina de Fernando Henrique Cardoso (1931). Optamos por focar na sua formulação crítica com relação ao elogio da mestiçagem de Gilberto Freyre, porque os efeitos do “mito de democracia racial” são constatáveis até os dias de hoje e segundo porque na década de 1970 o Movimento Negro Unificado onde Lélia participou ativamente também erguia uma batalha crítica com relação ao mito, dessa forma acreditamos estar localizando Gonzalez com o diálogo ao qual fez parte ativamente neste período e suas sequelas atuais.

³⁴ Torna-se eminente destacar que Freyre não faz uso do termo “democracia racial” na obra “Casa-Grande & Senzala”. Todavia, é irredutível que, ao argumentar a favor de um “processo de equilíbrio de antagonismos” resultante do processo de miscigenação, ele contribui para a omissão da dimensão violenta da colonização portuguesa em nosso país. Assim sendo, os fundamentos estabelecidos na obra, serviram como base para a consolidação posterior do mito da democracia racial como parte do pensamento freyreano no imaginário social brasileiro na década de 70. Embora Gilberto Freyre não tenha sido o criador do conceito, suas análises sobre as relações raciais no Brasil foram fundamentais para inspirar a construção do mito da democracia racial. Mayorga (2011), referindo-se à compreensão de Chauí (2000, apud Mayorga, 2011) sobre o mito como uma narrativa que busca explicar ou justificar aspectos da realidade, independentemente de sua veracidade, destaca que o Brasil foi idealizado como um protótipo de democracia racial. Essa ideia baseia-se na crença de que a miscigenação entre raças e cores teria gerado uma rica diversidade cultural e promovido uma convivência harmoniosa entre os diferentes grupos étnicos, eliminando, assim, qualquer forma de preconceito ou racismo. De acordo com essa narrativa, a identidade brasileira não poderia ser definida em termos de categorias raciais puras (Mayorga, 2011, p. 85). Guimarães (2006) também oferece uma cronologia do termo, analisando seus usos e significados ao longo do tempo. MAYORGA, Claudia. Brasil e a questão racial – entre mitos, ideologias e lutas. Em: Medrado, Benedito; Galindo, Wedna. (Org.). Psicologia Social e seus movimentos – 30 anos de ABRAPSO. Recife: ABRAPSO/ Editora Universitária da UFPE, p. 71-96, 2011.

como a sexualidade, a alimentação e a religião.

Quanto à miscibilidade, nenhum povo colonizador, dos modernos, excedeu ou sequer igualou nesse ponto aos portugueses. Foi misturando-se gostosamente com mulheres de cor logo ao primeiro contato e multiplicando-se em filhos mestiços que uns milhares apenas de machos atrevidos conseguiram firmar-se na posse de terras vastíssimas e competir com povos grandes e numerosos na extensão de domínio colonial e na eficácia da ação colonizadora. A miscibilidade, mais do que a mobilidade, foi o processo pelo qual os portugueses compensaram-se da deficiência em massa ou volume humano para a colonização em larga escala e sobre áreas extensíssimas (FREYRE, 2003. p, 70).

Para Gilberto Freyre, a miscigenação foi um dos elementos que possibilitou aos portugueses colonizar com sucesso um vasto território como o Brasil. No trecho mencionado, o autor parece romantizar as relações sexuais no período colonial, ignorando a violência sexual subjacente a essas interações, ao afirmar que os portugueses "misturaram-se gostosamente com mulheres de cor logo ao primeiro contato". Essa visão o levou a interpretar a miscigenação como um sinal de relações pacíficas e harmoniosas entre colonizadores e colonizados. No entanto, sua obra tem sido amplamente criticada, especialmente por feministas negras, que apontam como ela contribuiu para a perpetuação do "mito da democracia racial brasileira".

A diferença (se é que existiu), em termos de Brasil, estava no fato de que os "casamentos inter-raciais" nada mais foram do que o resultado da violentação de mulheres negras por parte da minoria branca dominante (senhores de engenho, traficantes de escravos etc.). E esse fato daria origem, na década de 1930, à criação do mito que até os dias de hoje afirma que o Brasil é uma democracia racial (GONZALEZ. 2020. p, 50).

Em sua obra, Gilberto Freyre apresenta uma interpretação singular da formação da sociedade brasileira, destacando a miscigenação como um dos elementos centrais de sua análise. Para Freyre, a capacidade de mestiçagem dos portugueses foi um fator determinante na colonização do Brasil, o que teria resultado em uma convivência "harmoniosa" entre brancos, negros e indígenas. Ele argumenta que a miscigenação possibilitou a criação de uma sociedade tropical única, onde as barreiras raciais foram diluídas pela mistura de culturas e etnias, e partir disso o "mito de democracia racial" ganha novos contornos nos anos seguintes à escrita da obra. Ao descrever as relações sexuais entre senhores brancos e escravizadas negras como consensuais e até "gostosas", Freyre ignora a violência sexual inerente ao sistema escravocrata. Ao exaltar a mestiçagem, deixa de lado a brutalidade da exploração e opressão colonial, naturalizando uma relação de poder profundamente desigual.

A norma consistia na exploração da africana pelo senhor escravocrata, e este fato ilustra um dos aspectos mais repugnantes do lascivo, indolente e ganancioso caráter da classe dirigente portuguesa. O costume de manter prostitutas negro-africanas como meios de renda, comum entre os escravocratas, revela que além das licenciadas, alguns se tornaram também proxenetas. O Brasil herdou de Portugal a estrutura patriarcal da família e o preço dessa herança foi pago pela mulher negra, não só durante a escravidão. Ainda nos dias de hoje, a mulher negra, por causa de sua condição de pobreza, ausência de status social e total desamparo, continua a vítima fácil, vulnerável a qualquer agressão sexual do branco. (NASCIMENTO. 2016. p, 74)

Segundo Lélia, a narrativa de Freyre contribuiu para uma visão que sugere a existência de uma convivência racial pacífica e igualitária em nosso país. Essa visão ignora as estruturas do racismo e sexismo que persistiram mesmo após a abolição da escravidão, mantendo as populações negras e indígenas em posições subalternas, mesmo sem “leis” segregacionistas. Sendo assim, embora “Casa Grande & Senzala” tenha sido inovador ao colocar a questão racial no centro da análise da formação social brasileira, o elogio de Freyre à miscigenação parece reforçar a superioridade branca em detrimento da raça negra e indígena.

Em julho de 1975 no Rio de Janeiro, ocorreu o Congresso Brasileiro de Mulheres, declarado pela ONU como o Ano Internacional da Mulher, onde foi apresentado o Manifesto das Mulheres Negras, esse documento foi crucial para denunciar as diversas formas de opressão enfrentadas pelas mulheres negras no Brasil. Ele evidencia as especificidades das experiências cotidianas dessas mulheres, particularmente no que diz respeito às representações de sua identidade social. Além disso, o manifesto expõe como a dominação racial e de gênero contribuiu para uma longa história de exploração sexual, agravando a situação de opressão vivida por essas mulheres.

As mulheres negras brasileiras receberam uma herança cruel: ser o objeto de prazer dos colonizadores. O fruto deste covarde cruzamento de sangue é o que agora é aclamado e proclamado como “o único produto nacional que merece ser exportado: a mulata brasileira”. Mas se a qualidade do “produto” é dita ser alta, o tratamento que ela recebe é extremamente degradante, sujo e desrespeitoso. (NASCIMENTO. 2016. p, 74)

Essa realidade social contraria a ideia amplamente disseminada de que a formação do Brasil ocorreu de maneira integradora e livre de preconceitos. Ela expõe a falsa imagem do português e do brasileiro “branco” como figuras alheias a práticas racistas. Desmantela os argumentos que sugerem que a ausência de discriminação teria permitido ao colonizador estabelecer uma interação sexual harmoniosa com as mulheres negras, desafiando não apenas a visão brasileira, mas também de outras sociedades latinas e americanas.

Segundo Gonzalez, a cultura brasileira tem suas raízes profundamente negras e ameríndias³⁵, mas o mito da democracia racial projeta uma narrativa que nos apresenta como uma nação sem racismo, ocultando as dinâmicas reais de exclusão e opressão. Esse mito

³⁵ Embora Lélia Gonzalez inclua os povos ameríndios em seu conceito de “Amefricanidade” e reconheça a exclusão histórica das populações indígenas no Brasil, sua epistemologia é fortemente centrada na experiência negra nas Américas. Essa escolha parece refletir uma de suas principais bandeiras: o direito de autodeterminação e de falar na primeira pessoa. Gonzalez defende que cada grupo oprimido deve ter o espaço e a autonomia para definir suas próprias narrativas, a partir de suas vivências e perspectivas. Assim, apesar de reconhecer a relevância das lutas e resistências indígenas, especialmente das mulheres indígenas, Gonzalez não se aprofunda nelas como nas questões negras, que estão no cerne de sua produção intelectual. Esse foco não deslegitima a importância das lutas indígenas, mas aponta para a urgência que ela via em promover uma voz negra autônoma, especialmente no contexto brasileiro, onde a negritude é historicamente silenciada e invisibilizada. Esse posicionamento está enraizado na necessidade de destacar as especificidades da opressão racial vivida pela população negra, sobretudo as mulheres, em relação às dinâmicas de gênero, raça e classe. Embora Lélia reconhecesse as conexões entre as lutas negras e indígenas, sua contribuição mais marcante reside na crítica às estruturas de poder e de colonialidade que marginalizam a população negra.

constrói uma imagem de Brasil como um país branco e europeu, apagando deliberadamente as contribuições centrais de povos negros e indígenas na formação da identidade e cultura nacionais. Ao reforçar essa ideia, a sociedade não apenas nega essas influências, mas também perpetua um projeto de branqueamento, que busca eliminar ou silenciar aqueles que, étnicamente, são os testemunhos vivos da “Amefricanidade”.

Nesse sentido, dialogando com Fanon, a intelectual entende o racismo como uma neurose social que tenta suprimir essas identidades negras e indígenas. Para Lélia, a negação do racismo está ligada ao que ela define como “neurose cultural brasileira”, um distúrbio psíquico e social no qual a sociedade evita reconhecer o legado do colonialismo e da escravidão na origem de suas desigualdades. Essa neurose gera uma alienação coletiva, na qual a população negra é empurrada para uma posição subalterna e invisível, a zona do “não-ser” como diria Sueli Carneiro. Enquanto isso, as elites brancas exaltam a miscigenação como prova de uma suposta harmonia racial, ignorando as profundas tensões e opressões que permeiam a realidade social.

A neurose racista age, assim, como um mecanismo de repressão cultural e psicológica, que visa perpetuar a hegemonia branca enquanto nega a verdadeira complexidade da sociedade brasileira, que articulada com o mito de democracia traz danos psíquicos para os negros como podemos mostrar até aqui.

Já no caso das sociedades de origem latina, temos o racismo disfarçado ou, como eu o classifico, o racismo por denegação. Aqui, prevalecem as “teorias” da miscigenação, da assimilação e da “democracia racial”. A chamada América Latina, que, na verdade, é muito mais ameríndia e amefricana do que outra coisa, apresenta-se como o melhor exemplo de racismo por denegação. (GONZALEZ. 2020. 130)

Lélia aprofunda críticas ao mito da democracia racial ao defini-lo como um projeto de nação racista centrado em uma pequena parcela da população. Aqui segundo ela a classe dominante burguesa e branca, a partir do privilégio racial, constroi um discurso permanente de embranquecimento da população. Tal branqueamento não se restringe apenas a aspectos biológicos e/ou fenotípicos, que produzem a exaltação à mestiçagem, mas se trata também de uma domesticação da pessoa negra em que se criam máscaras brancas como forma de um suposto salvamento à inferioridade desse não sujeito (Fanon, 2008). A autora, portanto, propõe-se a refletir criticamente sobre como a ideia de nação brasileira está centrada em processos de segregação, discriminação e invisibilização da população negra. E por isso tornava-se urgente visibilizar e destacar a presença da negritude enquanto identidade cultural presente na formação sociopolítica brasileira, reflexão essa que se encontra sintetizada na noção de *América Ladina*.

Do ponto de vista teórico, os discursos originados a partir desse obstáculo epistemológico acabam predominando nas análises das relações raciais no Brasil, resultando em representações que favorecem a negação do racismo como prática ideológica e cultural.

Considerável mencionarmos que segundo Gonzalez o efeito maior do mito, seria a crença de que o racismo seria inexistente, por conta do processo de miscigenação, que se atente ao fato de como tal processo, se articula com o mito da democracia racial completando-se. Como destaca Zamora, em seu artigo “Desigualdade racial, racismo e seus efeitos”:

Vários estudos mostram o paradoxo de um racismo brasileiro que se destaca pela inexistência de racistas. Um traço recorrente em várias pesquisas aqui analisadas é que, nas entrevistas, as pessoas relatam que o preconceito racial na sociedade existe, mas não o admitem em si mesmos (ZAMORA, M. 2012. p, 566) .

Considerando que as mulheres negras continuam a enfrentar situações de vulnerabilidade, sendo cotidianamente afetadas pela interseção das opressões de racismo, sexismo e classe, torna-se crucial examinar como essa dinâmica se manifesta tanto na historiografia quanto na cultura popular. As teorias raciais, muitas vezes impregnadas de elementos racistas, e as ideologias patriarcais que moldam a sociedade brasileira desde sua formação desempenham um papel determinante no acesso restrito da população negra a direitos fundamentais como educação, saúde e qualidade de vida. Além disso, essas opressões limitam o acesso a produtos e serviços que atendam às suas necessidades específicas, perpetuando desigualdades sociais e econômicas.³⁶

Voltando à perspectiva de Gilberto Freyre, segundo Lélia teria construído sua carreira ao criar e promover novos eufemismos que camuflam realidades coloniais e violência sexual, física e simbólica envolvendo mulheres negras escravizadas. A ideologia do “lusotropicalismo” de Freyre, reconhecida internacionalmente, é um exemplo. Segundo Freyre, a história mostrava a incapacidade das civilizações tropicais de se desenvolverem, e os povos indígenas e africanos seriam provas disso. Ele alegava que os portugueses conseguiram estabelecer uma civilização avançada e um “paraíso racial” nas regiões que colonizaram, tanto na África quanto na América. Em seu livro “O Mundo que o Português Criou”, Freyre enaltece a miscigenação entre negros, indígenas e brancos como um exemplo de sabedoria única, associada à vocação do colonizador português.

Freyre cunha eufemismos raciais tendo em vista racionalizar as relações de raça no país, como exemplifica sua ênfase e insistência no termo *morenidade*, não se trata de ingênuo jogo de palavras, mas sim de proposta vazando uma extremamente perigosa mística racista, cujo objetivo é o desaparecimento inapelável do descende racista, cujo objetivo é o desaparecimento inapelável do descendentes africano, tanto fisicamente, quanto espiritualmente, através

³⁶ Na tese de Sueli Carneiro, a autora mostra análises sobre a representação negativa associada historicamente ao corpo negro, apontando as instituições educacionais como propagadoras dessa inferioridade através mito da democracia racial. A ciência, baseada no darwinismo social, é criticada por colocar os negros como objetos de estudos os distanciando enquanto produtores de conhecimento. O "dispositivo de racialidade" mencionado pela autora, distribui e categoriza as pessoas em brancas e negras, influenciando a distribuição de poder e subjugação a partir das dinâmicas hierárquicas da raça. Também discute como o racismo é usado pelo Estado para legitimar a morte física e intelectual dos negros, através do epistemicídio, que aciona os mecanismos de exclusão social e educacional. Por fim, enfatiza que mesmo com a exclusão que acontece através da escola e a instituições, a educação é indispensável para a construção da consciência crítica e na luta por emancipação racial coletiva.

do malicioso processo de embranquecer a pele negra e a cultura do negro. (NASCIMENTO, 2016. p.50)

Esses fatores também contribuem para a segmentação na produção do conhecimento científico, adicionalmente, enfrentar os desafios que persistem no sistema é apenas parte da equação. Barreiras provenientes do pensamento racista, como a associação da imagem de pessoas negras a estereótipos negativos associados à cor da pele, também atuam como obstáculos para a identificação e reconhecimento desse segmento da população, porém a negação do racismo enquanto prática ideológica e cultural e deposita em cima da população negra os efeitos de tal mito: *se o negro não acendeu socialmente e não participa com maior efetividade nos processos político, sociais, econômicos e culturais, o único culpado é ele próprio* (Gonzalez. 2020. p, 38).

Lélia Gonzalez não foi a primeira intelectual a tecer críticas à ideologia do “mito da democracia racial”, porém, aprofunda-se em tentar entender qual a ligação do mito com o racismo que recai sobre a população afro-brasileira e as dinâmicas que colocam a mulher negra na esfera de mais explorada pelo racismo e sexismo. O mito da democracia racial no Brasil é sustentado por dois pilares fundamentais que, ao longo do tempo, têm moldado a percepção da sociedade em relação à questão racial. Em primeiro lugar, está a concepção de que no Brasil, *somos todos iguais “perante a lei” e que o negro é um “cidadão igual aos outros”, graças à Lei Áurea nosso país é o grande complexo de harmonia inter-racial a ser seguido por aqueles em que a discriminação racial é declarada* (Gonzalez. 2020. p, 38). Em vista disso, nosso país não sofreria com o racismo institucional em contraposição a nações como os Estados Unidos e a África do Sul, que foram países marcados por políticas segregacionistas explícitas e abertas.

A comparação entre esses países é frequentemente invocada para evidenciar a suposta harmonia racial no Brasil. Trazendo o pensamento do autor Abdias Nascimento, *“este raciocínio pode e deve ser considerado simplesmente como outro fruto da ignorância e/ou malícia dos nossos teóricos da miscigenação, que deificam aquele processo como um valor exclusivo da experiência brasileira”* (Nascimento. 2016. p, 77). Para Lélia Gonzalez existiu no Brasil, uma reinterpretação contínua da teoria do “lugar natural” de Aristóteles desde o período colonial e atualmente ainda tem validade, tendo em vista que, *até os dias de hoje, o critério tem sido simetricamente o mesmo: a divisão racial do espaço (...)* (Gonzalez. 2020. p, 85)³⁷

A autora argumenta que historicamente, o lugar atribuído aos brancos sempre esteve nas grandes cidades ou nas áreas rurais, com a proteção garantida por diversas entidades, como

³⁷ Embora a citação direta sobre a teoria do “lugar natural” apareça no texto: Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira, Lélia pontua em diversos outros textos que acredita em uma divisão racial do espaço que está intimamente ligada à questão da distribuição racial do trabalho no Brasil, neste trabalho essa discussão pode ser localizada em nosso terceiro capítulo.

capitães do mato, capangas e, posteriormente, pelas forças policiais estabelecidas pelo Estado.

Esse papel de proteção atualmente se converte em segurança pública e privada para os brancos que residem nos bairros de elite, nos edifícios nos grandes centros urbanos. Por outro lado, Gonzalez observa que o lugar designado para os negros permaneceu inalterado ao longo dos anos. Eles continuaram a ser relegados das senzalas para favelas, cortiços, áreas invadidas e conjuntos habitacionais. Isso ressalta a persistência de desigualdades raciais profundas na sociedade brasileira, onde a segregação espacial e a falta de acesso a oportunidades continuam a afetar desproporcionalmente a população negra. Frantz Fanon em sua obra de 1961, “Os condenados da terra” já tencionava as discussões sobre a divisão racial do espaço: *(...) na cidade colonial, o lugar do colonizado são os guetos e periferias, bairros sujos e mal estruturados. Enquanto isso, o colono tem acesso à cidade central e moderna, na qual circula sem restrição* (Fanon, 2010. p 56).

Sueli Carneiro também apresenta sua contribuição para a discussão ressaltando como a segregação no espaço ainda é uma realidade palpável no Brasil. Ao analisar a distribuição geográfica da população, segundo a autora, é perceptível que as comunidades negras, em sua maioria, tendem a se concentrar em áreas urbanas com infraestrutura precária e acesso limitado a serviços básicos, enquanto as áreas de maior desenvolvimento e melhores condições de vida frequentemente são habitadas pela população branca. Tal condição demonstra que, mesmo sem leis explícitas de segregação, existe uma divisão de espaço que perpetua desigualdades raciais desde “Casa Grande e Senzala”: *No Brasil, o segregacionismo, embora não seja declarado, é cultuado socialmente de maneira silenciosa e, dessa maneira, a discriminação racial no Brasil encontra meios informais de propagação e é dificilmente assumida* (Guarnier; Melo-Silva, 2007. p, 71).

O conceito de dispositivo de racialidade, desenvolvido por Carneiro, destaca como as estruturas sociais e as representações culturais operam para manter a hierarquia racial, mesmo sem a necessidade de leis discriminatórias. As normas não escritas, as atitudes sutis e as práticas sociais enraizadas contribuem para a perpetuação de desigualdades raciais, refletindo-se na segregação espacial, na falta de oportunidades equitativas e na violência estrutural enfrentada pelas comunidades negras. Também se opondo à visão romantizada e tendenciosa de Freyre, Sueli identifica que as raízes do mito da democracia racial residem na manipulação ideológica e política da miscigenação racial (Carneiro. 2023. p,52).

A noção de democracia racial sugere que o intercâmbio sexual entre negros, indígenas e brancos, que caracterizou a mistura racial no Brasil, evidencia uma suposta tolerância racial que teria existido no país desde o período colonial. Entretanto, essa linha de pensamento acaba por negligenciar o que Carneiro descreve como "estupro colonial", uma ideia que destaca a relação de poder violenta estabelecida pelo colonizador branco português sobre as mulheres

negras e indígenas, impulsionada pelo racismo e pela escravidão, que conferiam a ele direitos de posse sobre os corpos racializados. Em “Gênero, raça e ascensão social”, Sueli descreve:

O estupro colonial da mulher negra pelo homem branco no passado é a miscigenação, a partir do que foram criadas as bases para a fundação do mito da cordialidade e democracia racial brasileira. A apropriação sexual da mulher branca pelo homem negro na contemporaneidade [...] foram o mito da ascensão social do homem negro, escondendo no subterfúgio da primazia estética e social da mulher branca o desejo de pertencimento e de aliança com um mundo restrito aos homens brancos, ao qual homens negros em suposto processo de ascensão social, para adentrar, utilizam-se de mulheres brancas como avalistas (CARNEIRO. 1995. p, 546)

A utilização política da miscigenação racial, com o propósito de ocultar a violência sexual perpetrada pelo colonizador, contribui para sustentar o mito da cordialidade e da democracia racial no Brasil. Neusa Santos descreve o “mito” enquanto:

O mito é uma fala, um discurso -verbal ou visual- uma forma de comunicação sobre qualquer objeto: coisa, comunicação ou pessoa. Mas o mito não é uma fala qualquer. É uma fala que objetiva escamotear o real, produzir o ilusório, negar a história, transformá-la em “natureza”. Instrumento formal da ideologia, o mito é um efeito social que pode entender-se como resultante da convergência de determinações econômicas-políticas-ideológicas e psíquicas. (SOUZA. 1983. p,32)

Ao negligenciar as realidades das disparidades raciais e sociais, o mito da democracia racial contribui para a marginalização, além da defasagem de políticas públicas para esse segmento da população. Mascarando a persistência que até os dias de hoje, sofrem os negros por sua existência e ancestralidade, sendo excluídos de determinados processos. Em vez de confrontar as desigualdades estruturais que continuam a existir, essa narrativa ilusória de igualdade racial perpetua a inércia social, levando a uma sociedade que não reconhece e não enfrenta adequadamente os problemas de racismo e discriminação.

O mito da democracia racial também opera dentro do dispositivo, como apontado por Carneiro, silenciando discussões sobre racismo, sexismo e questões raciais mais amplas. A crença em uma harmonia racial fictícia leva a uma complacência que impede ações efetivas para enfrentar as profundas desigualdades raciais, portanto, é essencial compreender que o mito da democracia racial, não só falha em refletir a realidade das desigualdades raciais, mas também atua hodiernamente como um obstáculo para a justiça social e a equidade.

Na epistemologia formulada por Lélia para interpretar o Brasil, a figura da mulher negra é restituída como figura central para re-pensar as estruturas de poder e as ideologias políticas que perpetuam representações coloniais. Referente a isso, Abdias Nascimento destaca: “ *O Brasil herdou de Portugal a estrutura patriarcal de família e o preço dessa herança foi pago pela mulher negra, não só durante a escravidão* ” (Nascimento. 2016. p, 73).

Gonzalez faz uso do aparato teórico da psicanálise para instrumentalizar os possíveis efeitos dos discursos acerca da mulher negra. Buscando uma compreensão das bases

psicológicas subjacentes das representações e opressões enfrentadas pelas mulheres negras. Ao realizar tal abordagem, seu objetivo é contextualizar os elementos previamente não esclarecidos, visando desvelar os componentes subentendidos que perpetuam as disparidades raciais e de gênero. A epígrafe de seu texto “Racismo e sexismo na cultura Brasileira” discorre muito sobre isso, a intelectual questiona o que está oculto para além do mito da democracia racial, procurando pela raiz do problema, afirmando que para as populações não-brancas, o racismo se constitui e atua enquanto um elemento intrínseco da neurose cultural brasileira: “*O que foi que ocorreu para que o mito da democracia racial tenha tido tanta aceitação e divulgação? Quais foram os processos que teriam determinado sua construção? O que é que ele oculta, para além do que mostra? Como a mulher negra é situada no seu discurso?*” (Gonzalez. 2020. p, 76).

Dessa maneira, a filósofa investiga o cerne das intrincadas intersecções entre raça e gênero, revelando como essas questões profundas não somente dizem respeito a vivência racializadas das mulheres negras, mas também enfatiza a importância de fundamentar a análise em um arcabouço psicanalítico para compreender os elementos psicológicos que perpetuam essas realidades complexas de sociabilidade e experiência de racismo. Apoiada na figura da mulher negra, Gonzalez em sua ampla análise articula interdisciplinarmente, ciências sociais, filosofia, história, psicanálise e o marxismo, com conceitos de áreas diversas, a autora interpretou não somente a sociedade brasileira, mas também a América Latina, refutando as formulações do pensamento social brasileiro que colocava o mestiço como ponto positivo da nacionalidade brasileira.

Aqui, a mestiçagem foi utilizada como escudo para evitar o reconhecimento da importância da população negra na história e na vida cultural brasileira: o de que constituímos uma democracia racial. A natureza do debate sobre mestiçagem no Brasil, apesar de conviver permanentemente com ambiguidades e contradições, sofreu poucas mudanças no decorrer dos últimos 100 anos. (FERREIRA, 2019. p, 477).

Atualmente a interdisciplinaridade é algo mais comum entre os intelectuais, entretanto, a confluência entre marxismo e psicanálise que compõe a epistemologia de Lélia era algo bem original para a época em questão, “*já que vários processos ainda não tinham se desenhado de forma definitiva em nossa jovem democracia*” (Rios, F. 2020, p.20). Inspirada por Freud e Lacan, adotando a psicanálise como uma lente de investigação, Lélia incide que se considerarmos as mulheres negras na dinâmica entre consciente e inconsciente, podemos perceber que a consciência social exerce uma força de supressão sobre os papéis que historicamente desempenharam as mulheres negras. Entretanto, essa supressão não é completa, ela é uma espécie de “recalque”, porque o inconsciente mantém esses papéis vivos. Consequentemente, a maneira como a sociedade enxerga as mulheres negras determina os papéis que elas desempenharam em contextos específicos, muito dos quais estão centrados em

noções estereotipadas da mucama, que daria origem à figura da mulata, mãe-preta e doméstica.

Ao desenvolver o "racismo por denegação" para descrever como o Brasil, por meio do mito da democracia racial, nega a existência do racismo ao sustentar que sua formação social se deu pela convivência pacífica entre brancos, negros e indígenas. Essa narrativa mascara as hierarquias raciais e a violência simbólica e material que historicamente marginalizam a população negra e indígena. Para Gonzalez, essa negação do racismo se articula com o que ela chama de "neurose cultural brasileira", um estado psíquico e social em que a sociedade se recusa a reconhecer o impacto do colonialismo e da escravidão na construção de suas desigualdades. Essa neurose resulta em uma alienação coletiva, onde a população negra é forçada a ocupar um lugar subalterno e invisibilizado, ao mesmo tempo em que as elites brancas celebram a miscigenação como símbolo de harmonia racial, negando as tensões e opressões subjacentes.

Em “Racismo e sexismo na Cultura Brasileira”, a autora amparada pela psicanálise assume o *locus* enunciativo de mulher negra, enquanto intelectual e teórica, tendo em vista que os negros no Brasil são reduzidos a categoria de *infans*³⁸ pelos intérpretes do Brasil. Gonzalez concentra sua análise nas concepções de “mulata”, “doméstica” e “mãe preta”³⁹, categorias historicamente empregadas para delimitar e definir a identidade e papéis de gênero desempenhados por mulheres negras.

Lélia destaca que, apesar de alguns textos elucidarem abordagens sobre a mulher negra sob uma perspectiva socioeconômica, ainda existiam aspectos que permanecem pouco esclarecidos. Tais aspectos podem ser entendidos através da intersecção dos marcadores sociais de raça, classe e gênero proposto por ela. Ou seja, a autora tira a mulher negra desse lugar de objeto e reconstrói através da resistência, a subjetividade desempenhada pelas mulheres negras. Da perspectiva da psicanálise lacaniana adotada pela autora, destacam-se a preocupação constante pelo o não-dito, o interdito e a dimensão subversiva da linguagem no contexto cotidiano. Essa análise se concentra especialmente nas ações realizadas por mulheres na esfera do cuidado, em outros termos, na esfera da reprodução social. Tal entendimento, aponta para o desdobramento do papel crucial que as mulheres negras exerceram na quebra de normas e na criação de espaços de resistência por meio do uso da linguagem e da ação no âmbito da reprodução social.

Assim sendo, neste capítulo apontamos como a descoberta de Lélia Gonzalez como uma mulher negra molda toda a construção de sua epistemologia, ancoradas em suas próprias

³⁸ Infans são aqueles(as) que não tem fala própria, que é falado na terceira pessoa, algo que se faz comumente com as crianças. Termo empregado por Gonzalez através da psicanálise.

³⁹ No terceiro capítulo aprofundamos as categorias propostas por Gonzalez a partir da figura da escravizada e como a partir dessa análise, que entrelaça psicanálise, marxismo e ciências sociais dialogam de forma muito orgânica com a teoria decolonial de Françoise Verges e Maria Lugones.

teorias e nas reflexões de bell hooks. A partir disso tentamos evidenciar as profundas marcas do racismo por denegação, e como tal se conecta diretamente ao mito da democracia racial, à luz da perspectiva de Sueli Carneiro e Abdias do Nascimento. A crítica contundente de Gonzalez à teoria da miscigenação e ao lusotropicalismo de Gilberto Freyre revela como essas ideologias serviram para mascarar as desigualdades raciais, contribuindo para a alienação não apenas de população negra que fica presa ao lugar “destinado” a elas mas também a população branca que acredita ser europeia, contribuindo para uma neurose cultural. Demonstramos que a jornada de conscientização da negritude de Gonzalez, é uma experiência comum a muitos negros, que, como mostrado a partir do trabalho de Neusa Santos, sofrem com os efeitos psicológicos da internalização do racismo. Assim, a crítica de Gonzalez vai além de uma análise social, sendo também uma forma de resgatar e reivindicar a negritude enquanto resistência e afirmação cultural.

2. Pilar da Amefricanidade: entre os deslocamentos e fronteiras transatlânticas.

O propósito deste capítulo é investigar o segundo período das obras e da epistemologia de Lélia Gonzalez. A partir da década de 1980, sua produção intelectual passou a abordar questões globais, amalgamando conceitos da psicanálise para analisar a resistência das populações negra e indígena ao colonialismo em uma perspectiva continental, contribuindo para um contexto global em um período de grande efervescência feminista dentro e fora da academia. Essa abordagem adota uma perspectiva estrutural e cultural, concentrando-se especialmente nas relações de dominação e controle sobre o corpo desses sujeitos, muitas vezes relegados à condição de "não-seres". O racismo por denegação afeta outros países do continente e a exploração da população não branca também é uma realidade em outras regiões amefricanas

além do Brasil. Embora essas ideias não tenham sido amplamente reconhecidas no meio acadêmico na época, hoje, com os processos acelerados de diáspora⁴⁰, a diáspora negra ganha destaque nas produções e discursos contemporâneos.

Nesse sentido, reconhecemos Lélia Gonzalez como uma intelectual orgânica da América Latina, principalmente por sua visão da história da população negra como comunidades que resistem ao racismo por denegação na diáspora e por interseccionar categorias que estavam relativamente apartadas, pelo menos na América Latina. Exploraremos o impacto da categoria política e cultural de "Amefricanidade", cunhada pela filósofa em 1988, como categoria diaspórica e anticolonial, e como influenciam a construção de um feminismo afro-latino-americano, demonstrando sua relevância e atualidade para os feminismos negros do Sul Global. Além disso, vamos apresentar como o Brasil tem uma centralidade na epistemologia de Lélia e sua análise do continente, ao qual ela se refere como "Amefrica Ladina". Além disso, apresentamos a interseccionalidade enquanto uma categoria amefricana, fruto da luta e experiências das mulheres racializadas na diáspora, apontando criticamente o esvaziamento da abordagem interseccional, quando reconhecida apenas como uma categoria de análise na produção do conhecimento acadêmico.

Na obra de Gonzalez desse período, percebemos também o esforço da autora em demonstrar que relegar a discriminação ao reflexo das relações de classe subestima o papel da opressão racial na própria constituição de outras hierarquias sociais, mostrando a importância da organização política negra na formação do Movimento Negro Unificado da qual Lélia participou ativamente. No Brasil, durante a ditadura militar, segundo a autora havia uma divisão racial do espaço e do trabalho e que, notavelmente, os homens negros foram explorados pelo sistema repressivo, que utilizava o poder coercitivo do Estado para legitimar a violência, enquanto a mão de obra negra era superexplorada em prol da suposta paz social e da urbanização.⁴¹

A segunda metade do século XX pode ser considerada um período bastante marcante na História, marcado por inúmeras mudanças sociais e acontecimentos, como as lutas anticoloniais nos continentes africanos e asiáticos, o movimento por direitos civis em democracias multiculturais, o fim da Guerra Fria, o rápido avanço e modernização das tecnologias. Acontecimentos históricos como a descolonização da África e da Ásia entre as décadas de 1960 e 1970 trouxeram novos países para esfera internacional, a queda do Muro de Berlim, o estabelecimento da Década da Mulher (1976-1985) pela ONU, a libertação de Nelson

⁴⁰ Embora pensar atualmente como se dá o aceleramento dos processos de diáspora não seja parte do escopo do trabalho, partimos da ideia que a comunicação entre os sujeitos de diferentes diásporas é grandemente favorecida através da internet e das redes online, possibilitando um trânsito/troca de informações que podem ser culturais, econômicas, sociais, políticas, etc.

⁴¹ Gonzalez, Lélia; Hasenbalg, Carlos. Lugar de negro. Editora Zahar. Rio de Janeiro, 2020.

Mandela em 1990 produziu uma importante reviravolta no regime do Apartheid, todas essas mudanças sinalizavam o fim de formas de exploração e dominação de longa data.

Tais mudanças estimularam uma maior consciência da complexidade mundial, houve um processo de mudança intensa dos fenômenos de globalização, do aumento populacional e de imigração, e de uma percepção de aceleração do tempo histórico na contemporaneidade. Segundo Eric Hobsbawm, um dos fenômenos característicos do final do século XX é “*a destruição do passado ou melhor, dos mecanismos sociais que vinculam nossa experiência pessoal às gerações passadas*” (1995)⁴². Parte dessa destruição ocorre em grande medida, como parte de projetos violentos e discriminatórios que foram característicos e marcantes neste século, inclusive na América Latina.

Como sabemos, a América Latina foi colonizada por povos de origem europeia, assim como América, Ásia, África e Oceania. Colonizadores estes, que, além das intervenções de exploração de cunho econômico, exploraram e desmantelaram os saberes e fazeres de milhares de povos originários, suas relações com suas cosmovisões de mundo e suas intersubjetividades. E a partir disso constituíram sistemas jurídicos, políticos, ideológicos, religiosos e culturais que fundamentaram as brutalidades cometidas, justificando-as com discurso de desqualificação dos povos originários. Com termos como “bárbaros”, “incivilizados”, “incultos” etc. Apesar de todas as tentativas de domínio total de corpos e mentes, as resistências aconteceram e continuam acontecendo de múltiplas formas.

Este capítulo tem como objetivo analisar Lélia Gonzalez como uma intelectual orgânica da diáspora e explorar as trocas que ela estabeleceu nos anos 1980 com autoras e autores negros em viagens transatlânticas em outras diásporas e no continente Africano. Essas interações possibilitaram uma abordagem orgânica e multifacetada, culminando na criação de sua categoria de Amefricanidade. A epistemologia da autora, assim como a criação de sua categoria, possibilita um diálogo importante e original, inclusive com abordagens feministas que se fortaleceram depois de sua morte. Sendo assim, para não correremos o risco de cair nas artimanhas do anacronismo, é que assumimos o compromisso com a categoria “intelectual orgânica”, pois acreditamos que essa abarca de forma mais ampla a epistemologia de Lélia Gonzalez no seu tempo e nos dias atuais.

Como também é de nosso conhecimento que existiram e existem perspectivas hegemônicas e universalizantes que massacram a própria produção do conhecimento em nome do ocidentalismo. Assim sendo, apresentaremos como o conceito de “racismo por denegação” desenvolvido por Gonzalez, ainda na década de 80, marcava os processos de (re)sistência de todo o continente da América Latina mesmo quando os processos de diásporização não estavam tão delineados como podemos perceber agora na era digital. Dessa forma, se no primeiro capítulo afirmamos o compromisso de demonstrar Lélia enquanto uma intérprete do Brasil em

uma perspectiva negra e feminista com base nos textos produzidos pela autora na década de 70, o que se pretende neste capítulo é apontar como na década seguinte, Lélia Gonzalez “assume” a frente em algumas discussões de cunho político e ideológico enquanto uma intelectual orgânica da diáspora chamada por ela de Améfrica ladina.

Ao desenvolver a categoria político-cultural da Amefricanidade, Lélia Gonzalez ousou desafiar de forma radical a lógica eurocêntrica, posicionando-se como protagonista de sua própria narrativa, ela promoveu um deslocamento epistemológico, oferecendo uma nova abordagem científica para interpretar a vivência dos negros e negras da diáspora nas Américas, a partir de suas próprias categorias e de outros autores/autoras da diáspora que passou a conhecer na década de 1980 quando começou a viajar para congressos e seminários internacionais.

Lélia Gonzalez foi uma intelectual comprometida com as demandas de seu país, levantou questões complexas, abordou diferentes temas com referências diversas. Atenta aos acontecimentos nacionais - por toda sua ligação com o Movimento Negro Unificado - porém, com seu olhar voltado também aos acontecimentos e transformações mundiais. Embora possamos destacar que tematizar sobre a subjetividade da mulher negra ocupou grande parte de sua obra, outras temáticas merecem destaque em sua epistemologia exatamente pela atualidade de tais temáticas.

A produção intelectual epistemológica de mais de 20 anos de Gonzalez não poderia ser facilmente analisada e esgotada em uma dissertação de mestrado, algumas temáticas aparecem em maior destaques, outras com menos, por escolhas de nossa pesquisa em reconhecer as limitações deste trabalho. Gonzalez produziu sobre a questão da identidade nacional brasileira, o mito da democracia racial, o racismo e o sexismo enquanto pontes estruturantes do capitalismo, a cultura brasileira, as resistências sociais, culturais e políticas além da crítica ao eurocentrismo e destaque para organização coletiva negra, em especial a participação ativa da mulher negra nesses processos. Segundo Cláudia Pons (2014) ela foi pioneira nas críticas ao feminismo hegemônico e nas reflexões acerca das diferentes trajetórias de resistência das mulheres ao patriarcado, evidenciando, com isso, as histórias das mulheres negras e indígenas, no Brasil, na América Latina e no Caribe. Podemos destacar também em sua obra, a crítica ao colonialismo e ao eurocentrismo realizada por meio de perspectiva afrocêntrica, muito ligada ao pan-africanismo e construída a partir da experiência diaspórica e comprometida com o rompimento do colonialismo imperialista, algo em destaque na década de 1980.

A produção intelectual epistemológica de mais de 20 anos de Gonzalez não poderia ser facilmente analisada e esgotada em uma dissertação de mestrado, algumas temáticas aparecem em maior destaques, outras com menos, por escolhas de nossa pesquisa em reconhecer as limitações deste trabalho. Gonzalez produziu sobre a questão da identidade nacional brasileira,

o mito da democracia racial, o racismo e o sexismo enquanto pontes estruturantes do capitalismo, a cultura brasileira, as resistências sociais, culturais e políticas além da crítica ao eurocentrismo e destaque para organização coletiva negra, em especial a participação ativa da mulher negra nesses processos. Segundo Cláudia Pons (2014) ela foi pioneira nas críticas ao feminismo hegemônico e nas reflexões acerca das diferentes trajetórias de resistência das mulheres ao patriarcado, evidenciando, com isso, as histórias das mulheres negras e indígenas, no Brasil, na América Latina e no Caribe. Podemos destacar também em sua obra, a crítica ao colonialismo e ao eurocentrismo realizada por meio de perspectiva afrocêntrica, muito ligada ao pan-africanismo e construída a partir da experiência diaspórica e comprometida com o rompimento do colonialismo imperialista, algo em destaque na década de 1980.

Embora desde a década de 1970, Gonzalez tenha sido ativa nacionalmente e depois da década de 1980 internacionalmente, o público brasileiro até 2018 não tinha acesso a uma obra centralizada com os textos produzidos pela autora, nenhum livro havia reunido as contribuições de Lélia que circularam nas mídias alternativas na época de sua produção, além de sua produção fora do país, já que produzia em três idiomas fora o português. A União dos Coletivos Pan-afrikanos de São Paulo é responsável pela publicação do livro “Primavera para as Rosas Negras”. Já o livro: “Por um feminismo afrolatinoamericano” de 2020, foi lançado em um momento singular do movimento feminista negro no Brasil, caracterizado por um processo de apreciação e valorização da trajetória e das contribuições intelectuais das ativistas negras brasileiras, como exemplo cito Djamila Ribeiro e Beatriz Nascimento também republicada recentemente.

Esse movimento tem raízes profundas e é resultado de uma longa jornada de lutas e engajamentos em diversos campos nos quais o trabalho intelectual e a atuação política de Lélia Gonzalez desempenharam um papel fundamental. Sua obra faz parte de um esforço mais amplo de promover o pensamento de intelectuais negros e negras, enquanto simultaneamente combate o racismo presente na colonização do conhecimento e na marginalização da narrativa negra na história do Brasil e da América Latina.

Uma das críticas mais contundentes de Lélia refere-se à capacidade não apenas de resistência, mas um processo que *envolve resistência, acomodação, reinterpretação, e criação de novas formas de existência e identidade* (Gonzalez, 1988, p. 76) praticada por pessoas escravizadas no contexto colonial, um exemplo é o papel destacado pela autora feito pela mulher negra na figura da mãe preta⁴² que foi responsável pela transfiguração do português falado no Brasil. Esse processo não se limita apenas no período do patriarcado colonial, que nas palavras de Cláudia Pons (2014) “*Na verdade, a proposta de Lélia Gonzalez é*

⁴² Aqui nos referimos às figuras criadas pelo patriarcado colonial na experiência da mulher negra escravizada, como a Mãe Preta, a Mulata e a Doméstica, que serão analisadas mais detalhadamente no Capítulo 3.

epistemológica, pois, do ponto de vista da Amefricanidade, propõe a abordagem interligada do “racismo, colonialismo, imperialismo e seus efeitos” (Cardoso. 2014. 970).

Dessa forma, este objetivo pode ser interpretado de duas formas: por um lado, trata-se de valorizar as culturas indígenas e africanas a partir de suas próprias perspectivas internas; por outro, visa afastar-se das interpretações que tradicionalmente privilegiam a visão de mundo do pensamento moderno europeu. Na primeira interpretação, o foco está em "pensar desde dentro", ou seja, em compreender as culturas indígenas e africanas com base em seus próprios contextos históricos, valores e epistemologias, permitindo que suas vozes e perspectivas sejam o ponto de partida da análise. Isso implica reconhecer a riqueza e a complexidade dessas culturas, sem submetê-las a conceitos externos. Na segunda interpretação, a intenção é romper com a hegemonia da interpretação europeia moderna, que muitas vezes impôs uma leitura eurocêntrica das culturas não europeias. Ao afastar-se dessas visões, busca-se abrir espaço para abordagens decoloniais que desafiem os paradigmas de interpretação impostos pelo colonialismo e pelo pensamento ocidental. A amefricanidade não só propõe um senso de unidade entre os afrodescendentes das Américas, mas também desafia as divisões impostas pelos colonizadores e pelas estruturas de poder modernas, que muitas vezes invisibilizam ou fragmentam essa experiência comum. Portanto, os amefricanos de diferentes países têm desempenhado um papel vital na formulação desse conceito, contribuindo para a ampliação das narrativas históricas e culturais que incluem as vozes e experiências da diáspora africana ainda nos dias atuais.

O reconhecimento de Lélia Gonzalez das formas de resistência negra no cotidiano foi uma das suas principais contribuições e a diferenciou de outros intelectuais de sua época. Enquanto grande parte da historiografia da época enfatizava a passividade dos negros e reproduzia ideologias de mestiçagem, Gonzalez focou na resiliência e na agência da população negra, destacando suas estratégias diárias de resistência.

Ontem como hoje, *amefricanos* oriundos dos mais diferentes países têm desempenhado um papel crucial na elaboração dessa *amefricanidade* que identifica na diáspora uma experiência histórica comum que exige ser devidamente conhecida e cuidadosamente pesquisada. Embora pertençamos a diferentes sociedades do continente, sabemos que o sistema de dominação é o mesmo em todas elas, ou seja: racismo, essa elaboração fria e extrema do modelo ariano de explicação, cuja presença é uma constante em todos os níveis de pensamento, assim como parte e parcela das mais diferentes instituições dessas sociedades. (GONZALEZ. 2020. p. 135)

Ao destacar a agência e a resiliência da população negra, Lélia Gonzalez rompeu com a historiografia tradicional que frequentemente invisibilizava as lutas cotidianas dos negros. Sua ênfase na resistência negra não só desafiou as ideologias de mestiçagem dominantes, mas também revelou a importância da amefricanidade como um conceito que une as diásporas negras em torno de uma experiência histórica comum. Ao fazer isso, Gonzalez nos lembrou da necessidade de investigar criticamente as estruturas de opressão que moldam essas

experiências, reforçando a relevância contínua de sua obra hoje.

2.1 UMA INTELLECTUAL PARTICULARMENTE AMEFRICANA

Stuart Hall já destacava a relevância dos escritos de Gramsci no que se refere à raça e etnicidade, algo que consideramos ainda essencial para compreender melhor o conceito de intelectual orgânico e examinar de forma articulada o papel que esses intelectuais desempenharam ao longo da história e continuam desempenhando atualmente. É importante considerar as conexões que intelectuais orgânicos, como Lélia Gonzalez, mantêm mesmo após sua morte, especialmente no contexto atual de crescente disseminação de suas ideias em plataformas como Instagram e YouTube. Isso ocorre, em parte, devido à sua capacidade única de integrar múltiplos campos de saber – da psicanálise ao marxismo e feminismo – sem perder a coerência teórica. A interdisciplinaridade de Gonzalez e seu impacto contínuo refletem a relevância de suas contribuições para as lutas antirracistas e feministas contemporâneas.

A partir da década de 1980, Gonzalez começa a viajar e a se conectar com diversos intelectuais da diáspora, e esse contato com outras experiências diaspóricas contribuiu significativamente para a formulação da categoria de Amefricanidade. Sua trajetória intelectual passa pela psicanálise, marxismo, teoria social ensaística, filosofia (com ênfase na filosofia da linguagem) e antropologia, áreas que forneceram a base teórica necessária para que suas abordagens⁴³ dialogassem com correntes historiográficas que ganharam força após os anos 1990.

Entre as formulações desenvolvidas por Antonio Gramsci durante seu período de prisão, destaca-se seu projeto sobre a história dos intelectuais. Embora não tenha concluído esse trabalho devido à sua saúde debilitada e às restrições impostas pelo cárcere, que eventualmente contribuíram para sua morte precoce, Gramsci conseguiu expandir significativamente o debate sobre o papel dos intelectuais na sociedade. Ele redefiniu a noção de intelectual, incluindo não apenas os tradicionais "pensadores", mas todos aqueles que exercem uma função de liderança cultural e política dentro de suas comunidades.

Desse modo, o conceito de “intelectual” ganha grande roupagem no pensamento gramsciano, tanto pela expressão organizativa quanto pela atuação, pois os intelectuais assumem um papel indispensável em toda organização social, política e econômica no tecido social das classes. O termo intelectual orgânico apresentou-se mais apropriado para analisar a epistemologia de Lélia primeiramente, pelo fato, de mesmo antes da interseccionalidade enquanto conceito analítico do campo acadêmico ser cunhado por Kimberlé Crenshaw em

⁴³ O uso de "abordagens" no plural reflete o entendimento de que, na sua epistemologia, Lélia Gonzalez adotou uma perspectiva multidisciplinar, dialogando com correntes como o feminismo, a interseccionalidade e o pensamento decolonial. Seu sofisticado arranjo entre marxismo e psicanálise, inovador para a época, também a posiciona em sintonia com teorias sociais críticas contemporâneas, como os estudos sobre branquitude.

1989, Gonzalez já interseccionava categoria que estavam relativamente apartadas no contexto Brasil e América Latina. Para compreender a formulação de "intelectual orgânico" em Gramsci, é necessário identificar alguns elementos centrais em sua concepção de conhecimento, bem como sua perspectiva filosófica e política. Gramsci, com sua posição de historicismo absoluto, argumenta que o conhecimento é produto da atividade humana, moldado pela interação com outros indivíduos e com o ambiente, estando em constante transformação. No entanto, a sua disseminação é diretamente influenciada pelas dinâmicas de poder, que condicionam as formas pelas quais o conhecimento circula e se estabelece nas relações sociais.

Assim, a relevância que Gramsci confere ao conjunto de ideias e crenças de uma sociedade decorre da compreensão do papel das instituições culturais na arena política, que inevitavelmente reflete as dinâmicas de poder. Isso justifica a importância dos esforços para estabelecer uma hegemonia nas batalhas ideológicas. Nesse contexto, a atuação dos intelectuais ganha destaque especial. Como afirma o filósofo: “uma massa não se distingue sem organizar-se, e não existe organização sem intelectuais” (2007, Q11, §12, p.2362).⁴⁴

Gramsci percebia que todos os membros da sociedade possuíam capacidades intelectuais, porém nem todos desempenham o papel de intelectual na sociedade. Ele rejeitava a ideia simplista de intelectual, expandindo o conceito para além da tradicional noção do "grande intelectual", visto como alguém com conhecimentos superiores e acima dos demais.

seria possível dizer que todos os homens são intelectuais, mas nem todos os homens têm na sociedade a função de intelectuais (assim, o fato de que alguém possa, em determinado momento, fritar dois ovos ou costurar um rasgo de um paletó não significa que todos sejam cozinheiros ou alfaiates). Formam-se, assim, historicamente, as categorias especializadas para o exercício da função intelectual, formam-se em conexão com todos os grupos, mas, sobretudo, em conexão com os grupos sociais mais importantes, e sofrem elaborações mais amplas e complexas em correlação com o grupo social dominante (GRAMSCI, 2007, §1, p.1516-1517)

No entanto, o conceito ampliado de intelectualidade para todos os seres humanos não significava que não houvesse distinções em termos de grau e prática desse intelecto. Gramsci classificava os intelectuais em duas categorias distintas com base em sua formação e função: intelectuais tradicionais e intelectuais orgânicos. Gramsci enfatiza que os intelectuais não são apenas observadores, mas sim participantes ativos na sociedade civil, um espaço fundamental onde as ideologias e práticas circulam, influenciando as relações que levam à hegemonia de certas concepções e estruturas sociais. Segundo sua visão, a função do intelectual é tão indispensável quanto complexa para a dinâmica social, logo por entendermos que a epistemologia de Gonzalez é multifacetada e por localizar um *locus* de produção afrocentrado, indicava que o lugar ocupado por Lélia nos movimentos sociais foi pouco aproveitado pela academia ou até inviabilizado por anos, como apontado.

⁴⁴ GRAMSCI, Antonio. Quaderni del carcere. Edizione critica di Valentino Gerratana. 3 edizione. Torino: Einaudi, 2007, 4 volume.

Gramsci discute o papel dos intelectuais, apontando que sua posição na sociedade moderna é determinada pelo desenvolvimento histórico do Estado e sua expansão. Assim, os intelectuais se tornam "atores centrais" na sustentação ou no confronto das ideologias dominantes.

A relação entre os intelectuais e o mundo da produção não é imediata, como ocorre no caso dos grupos sociais fundamentais, mas é mediada, em diversos graus, por todo o tecido social, pelo conjunto das superestruturas, do qual os intelectuais são precisamente os "funcionários". (GRAMSCI, 2007, Q12 §1, p. 1518-1519).

Dessa maneira, Gramsci explorava a relação entre a ampliação do entendimento do que é um intelectual e o conceito de Estado. Compreender como o poder é concebido e como a hegemonia é estabelecida permite uma reflexão mais profunda sobre a estrutura do Estado e o impacto dos intelectuais na propagação ou contestação desse mesmo Estado. Inclusive nas ideologias disseminadas por esse Estado, como vimos no caso do Brasil e política de "branqueamento" tanto criticada por Lélia Gonzalez e outros intelectuais negros. Quando se trata da formação de uma hegemonia das classes subalternas, um processo que requer a elevação intelectual das massas como pré-requisito para a criação de uma nova consciência e uma nova ordem social, a formação e a atuação de intelectuais são de importância estratégica vital para uma reforma intelectual e da sociedade. No primeiro capítulo, mostramos como Lélia Gonzalez desempenhou um papel ativo tanto nos movimentos sociais negros quanto no movimento feminista, participando da criação de coletivos de mulheres negras. Esses grupos foram fundamentais para a organização de uma luta que enfrentava tanto o racismo invisibilizado pelas feministas brancas quanto o machismo presente entre os companheiros negros de militância. Gonzalez reconheceu a necessidade de criar espaços autônomos para articular as questões específicas das mulheres negras, tornando-se uma figura central nesse processo.

Diferenciando os intelectuais tradicionais dos intelectuais orgânicos, segundo Gramsci (1997)⁴⁵, os intelectuais tradicionais são aqueles que limitam a suas atividades descritivas, sem assumir qualquer compromisso ou responsabilidade com a sociedade em que estão inseridos. Esses indivíduos concentram-se na manutenção e disseminação de visões ideológicas, geralmente conservadoras e elitistas. Um exemplo poderia ser o universalismo, presente na noção de neutralidade dos discursos e da ciência. O homem branco é utilizado como critério universal e presumidamente imparcial nas análises, o que já foi amplamente criticado por autoras feministas. Essas críticas evidenciam como esse padrão de "neutralidade" exclui outras perspectivas e reforça a dominação de um grupo específico, mascarando as dinâmicas de poder que sustentam esse modelo.

Os intelectuais não saem do povo, ainda que acidentalmente alguns sejam de origem popular; não se sentem ligados ao povo (...), não o conhecem e não

⁴⁵ Gramsci, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. (1997).

percebem suas necessidades, aspirações e seus sentimentos difusos; em relação ao povo, são algo destacado, solto no ar, ou seja, uma casta, não uma articulação – com funções orgânicas – do próprio povo (GRAMSCI, 1968, p. 106).⁴⁶

De acordo com a interpretação do filósofo, os intelectuais tradicionais⁴⁷ se percebem como indivíduos autônomos e independentes do grupo social dominante, adotando uma postura que acarreta implicações políticas e ideológicas de grande relevância, as quais moldam a percepção geral do papel dos intelectuais na estrutura social.

Toda filosofia idealista pode ser facilmente relacionada com esta posição assumida pelo conjunto social dos intelectuais e pode ser definida como a expressão desta utopia social segundo a qual os intelectuais acreditam ser ‘independentes’, autônomos, dotados de características próprias, etc. (GRAMSCI, 2006a, p. 17).⁴⁸

Já no conceito intelectuais orgânicos, categoria que englobamos Lélia Gonzalez,⁴⁹ segundo o filósofo, são aqueles verdadeiramente vinculados à classe que representam enquanto (existentes) e atuantes na teoria e na prática. Inclusive, com a ampliação da participação política, podem ser encontrados intelectuais orgânicos tanto na classe dominante quanto na classe trabalhadora. Assim sendo, conforme nos orienta Gramsci, um intelectual orgânico é alguém que surge dentro de um contexto específico, muitas vezes associado a um grupo social ou movimento político, e cujo pensamento e atividades estão intimamente ligados aos interesses desse grupo ou movimento. A citação de Abdias ressalta o quanto, para os intelectuais e militantes do Movimento Negro Unificado dos anos 1980, essa questão era de extrema importância.

Não posso e não me interessa transcender a mim mesmo, *como habitualmente os cientistas sociais declaram supostamente fazer em relação às suas investigações*. Quanto a mim, *considero-me parte da matéria investigada*. Somente da minha própria experiência e situação no grupo étnico-cultural e que *pertenço, interagindo no contexto global da sociedade brasileira*, é que posso surpreender a realidade que condiciona o meu ser e o define, situação que me envolve qual um cinturão histórico de onde não posso escapar conscientemente sem praticar a mentira, a traição, ou a distorção da minha personalidade. (NASCIMENTO, 2016. p.47) Grifo nosso.

Esse tipo de intelectual não se limita ao papel de pensador ou acadêmico desvinculado da realidade social. Pelo contrário, está profundamente envolvido nas lutas políticas e

⁴⁶ GRAMSCI, Antonio. *Literatura e Vida Nacional*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

⁴⁷ Segundo Gramsci, os intelectuais tradicionais, provenientes de sistemas de produção anteriores, mantêm sua influência e estrutura organizacional mesmo diante das mudanças predominantes na forma de produção, política e social. Um exemplo disso é observado nos eclesiásticos, que desempenhavam o papel de intelectuais no contexto do sistema feudal.

⁴⁸ GRAMSCI, Antonio. “Apontamentos e notas dispersas para um grupo de ensaios sobre a história dos intelectuais”. In: _____. *Cadernos do Cárcere*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

⁴⁹ Este trabalho não tem como objetivo mapear e analisar todos os intelectuais orgânicos que dialogam com a epistemologia de Lélia Gonzalez. No entanto, no contexto brasileiro, é possível destacar o trabalho de Maria Beatriz Nascimento (1942-1995), com suas reflexões sobre o corpo negro como corpo-território e seus estudos sobre os quilombos, além de Abdias do Nascimento (1914- 2011) que se destacou por seu papel central na promoção do pan-africanismo no Brasil e por seu desenvolvimento do conceito de quilombismo.

comprometido com mudanças sociais que beneficiem o grupo com o qual está alinhado. Ele atua como um agente de transformação, utilizando seu conhecimento e sua posição para desafiar as estruturas de poder existentes e promover a conscientização e a emancipação do coletivo⁵⁰, contribuindo ativamente para a construção de um novo horizonte político e social.

São orgânicos os intelectuais que, além de especialistas na sua profissão, que os vincula profundamente ao modo de produção do seu tempo, elaboram uma concepção ético-política que os habilita a exercer funções culturais, educativas e organizativas para assegurar a hegemonia social e o domínio estatal da classe que representam (SEMERARO, 2006, p.377-378)⁵¹

Dessa forma, um intelectual orgânico atuaria como um mediador, intelectual e político dentro de seu contexto social, mobilizando ideias e promovendo a conscientização e a ação política entre os membros desse grupo. Nessa roupagem a política é tomada como uma questão central, pois sua função é intrinsecamente politizada. Através da “política” podemos perceber que existe nos intelectuais orgânicos a capacidade de conectar pessoas e ideias e promover uma visão de mundo que não se limita apenas a esse aspecto, mas também influencia na subjetividade do grupo ao qual pertence, ou seja, é o carácter organizacional que define o papel do intelectual na sociedade. Quando Lélia Gonzalez recupera figuras importantes para negritude como rainha Nzinga, ou ainda quando articula a categoria política cultural de Amefricanidade, claramente tentava contar uma história sobre insurgência negra, que não se faz visível na historiografia oficial, que fuja de uma história única.⁵²

Segundo Gramsci, a coesão ideológica e prática de um grupo social específico é estabelecida através das atividades dos seus intelectuais, os quais exercem influência política na condução de um modelo de sociedade. Esses intelectuais não são, portanto, indivíduos neutros ou imparciais, principalmente porque não podem se desvincular da história e do grupo ao qual pertencem. Eles são representantes e promotores de uma determinada perspectiva de teoria de produção e subjetividade. No caso de Lélia, uma produção feminista negra e diaspórica.

Quando falo de experiência, quero dizer um processo de aprendizado difícil na busca de minha identidade como mulher negra dentro de uma sociedade que me oprime e me discrimina justamente por isso. Mas uma questão de ordem ético-política prevalece imediatamente. Não posso falar na primeira pessoa do singular de algo dolorosamente comum a milhões de mulheres que vivem na região; refiro-me às ameríndias e amefricanas, subordinadas a uma latinidade que legitima sua inferioridade. (GONZALEZ. 2020.p,140)

⁵⁰ Sueli Carneiro, na última parte do seu livro: Dispositivo de Racialidade (2023) Dedicar-se a explicar que o papel dos intelectuais militantes, transcende o papel de mero pensador ou acadêmico isolado da realidade social. Ele se envolve ativamente nas lutas políticas e está comprometido com a promoção de mudanças que favoreçam o grupo ao qual está alinhado. Atuando como agente de transformação, utiliza seu conhecimento e posição para questionar as estruturas de poder vigentes, promovendo a conscientização e a emancipação do coletivo. Seu engajamento é essencial para a construção de um novo horizonte social e político, centrado na justiça e igualdade.

⁵¹ SEMERARO, Giovanni. Intelectuais “orgânicos” em tempos de pós-modernidade. Caderno Cedes, Campinas, vol. 26, n. 70, p. 373-391, set./dez. 2006.

⁵² ADICHIE, Chimamanda Ngozi. O perigo de uma história única. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

Devido ao seu compromisso com o historicismo e o humanismo, Gramsci discorda da concepção de um intelectual universal e imparcial. Na visão de Gramsci, uma atuação intelectual desprovida de posicionamento político é impossível, pois não existe espaço para neutralidade ou imparcialidade em qualquer aspecto da vida humana. Portanto, ele defende a formação de intelectuais que compreendam e ajam de acordo com as necessidades das massas, sem se alienar do contexto ao seu redor. Esses intelectuais seriam orgânicos e representariam as camadas populares, comprometidos com a luta dos subalternos e capazes de articular suas vivências na formulação de uma visão de mundo a ser disseminada, além da produção da teoria.

A atuação desses intelectuais, em conjunto com a educação e a cultura, é crucial na abordagem gramsciana da luta política. Como apontamos no primeiro capítulo, é o que Gonzalez realizou através de uma educação anti racista, que parte do reconhecimento do seu lugar enquanto mulher negra, para então formular paradigmas que foram tão importantes para outras mulheres negras e racializadas do Sul Global. Lélia Gonzalez desenvolveu uma práxis política profundamente conectada à sua atuação como professora. Militante dos movimentos negro e feminista, ela integrou as pautas políticas dessas lutas em sua prática docente. Um marco dessa integração foi o fato de ter ministrado, em 1976, o primeiro curso de Cultura Negra no Brasil, antes da consolidação nacional do Movimento Negro Unificado (MNU).

A emancipação cultural representa o primeiro passo rumo a uma nova hegemonia que supere a subalternidade das massas. A tarefa árdua e vital é a construção de uma reforma intelectual e moral que mobilize as massas de maneira ativa e promova a concretização de um projeto revolucionário, emancipatório e humano. Em grande medida Lélia Gonzalez, deu a “cara” do feminismo negro quando apontava que as demandas de raça não eram contempladas nas análises feministas da época, ao mesmo tempo em que acreditava que o racismo e sexismo eram pilares estruturantes do capitalismo, e isso precisava ser problematizado na experiência negra, que nesse caso, não excluiu os homens negros, como se costumava fazer no feminismo hegemônico. Todavia, Gonzalez também criticava o machismo dos companheiros negros de movimento.

No texto "O Movimento Negro Unificado: Um novo estágio na mobilização política negra", publicado originalmente em inglês em 1985, Lélia Gonzalez destaca que, embora o Movimento Negro Unificado tenha se originado da Frente Negra Brasileira (FNB) e do Teatro Experimental do Negro (TEN), o contexto de seu surgimento apresentava características que o diferenciavam dos movimentos anteriores. Gonzalez analisava o processo de industrialização e urbanização no Brasil ocorreu em duas fases: o capitalismo competitivo, que durou até meados dos anos 1950, e o capitalismo monopolista, que segundo ela se intensificou após 1968. No segundo estágio, o sistema monopolista dominou os setores ligados ao capitalismo competitivo, estendendo sua influência às regiões mais atrasadas. Isso gerou dois mercados de trabalho

distintos, demandando diferentes qualificações. Como resultado, parte da população tornou-se uma massa marginal, servindo como exército industrial de reserva para o setor subordinado, com o desemprego e subemprego afetando severamente essa população excedente, que era majoritariamente negra.

As possibilidades de ascensão a determinados setores da classe média têm sido praticamente nulas para a maioria da população negra. É certo que, de 1950 para cá, ocorreu o crescimento das classes médias no Brasil. Todavia, em termos relativos, isso significou a deterioração das possibilidades de acesso ao mercado de trabalho para a população negra. Excluída da participação no processo de desenvolvimento (desigual e combinado, não esqueçamos), ficou relegada à condição de massa marginal crescente: desemprego aberto ou não, ocupação “refúgio” em serviços puros, trabalho ocasional, ocupação intermitente, trabalho por temporada etc. Ora, tudo isso implica baixíssimas condições de vida em termos de habitação, saúde, educação etc. (GONZALEZ. 2020.p, 58)

Segundo Gonzalez, a novidade do Movimento Negro Unificado (MNU) estava em reconhecer a integração dos sistemas, abordando tanto as relações harmoniosas ou conflituosas entre as partes do sistema quanto a articulação desses fatores com os problemas de integração social, especialmente seus impactos sobre a população negra. Esse diferencial distinguia segundo ela, o MNU de movimentos anteriores como a Frente Negra Brasileira (FNB) e o Teatro Experimental do Negro (TEN), que focavam principalmente na integração racial. O MNU, por sua vez, combina questões de raça e classe em seu enfoque.

Stuart Hall, amplamente reconhecido por suas teorias sobre identidades pós-modernas fragmentadas e a centralidade da diáspora, é também conhecido por destacar a importância da cultura na construção dessas identidades. Em uma entrevista⁵³ concedida a Heloisa Buarque de Hollanda, ao ser questionado sobre o que “restou” para um intelectual nos tempos atuais, Hall respondeu, oferecendo suas reflexões sobre o papel e os desafios do pensamento crítico em um mundo globalizado: “Os verdadeiros intelectuais ou são alinhados com o poder, tentam abrir seu caminho no mundo, ou têm uma relação crítica com o poder e precisam testar o poder, interrogá-lo e, sobretudo, expor as consequências despropositais ou inconscientes do poder.” (Hall. 2003. n.p)

No conceito de “racismo por denegação” de Lélia Gonzalez, podemos analisar o quanto a autora se preocupava com o que compõe o inconsciente do poder e suas consequências na cultura e na subjetividade das pessoas negras na América Latina. Gonzalez por sua ligação com os movimentos sociais e práxis política, como citamos até aqui, e sua abordagem sobre raça, classe e gênero se diferenciava de grande parte dos autores e autoras de sua época.

Após os anos 1980, a produção intelectual de Lélia direcionou-se mais para as demandas globais, explorando a resistência das mulheres negras/indígenas ao colonialismo em uma escala continental, contribuindo para um contexto global em um período de grande efervescência

⁵³ HALL, Stuart. Entrevista com JB Stuart Hall. Entrevistador: Heloisa Buarque de Hollanda. 2003.

feminista. Além disso, os anos de 1980, marcam as lutas por libertação e uma ascensão pan-africanismo.

Essa abordagem adota uma perspectiva estrutural e cultural, especialmente focada nas relações de dominação e controle sobre o corpo desses sujeitos, frequentemente relegados à condição de "não-seres", já que o racismo por denegação assola outros países do continente. Luiza Bairros nos relata, e podemos inferir em seus escritos, que Lélia Gonzalez foi, possivelmente, uma das militantes negras mais ativas em seminários e congressos internacionais durante as décadas de 1970 e 1980. Destaco aqui o tópico do material produzido nas primeiras eleições pós-ditadura militar no Brasil em 1986. Candidata a deputada estadual pelo Partido Democrático Trabalhista (PDT), eleita como suplente, aos seus 51 anos de idade apresentava-se à sociedade brasileira, com um panfleto relativamente bem curto, onde listava 10 tópicos densos de informação sobre quem era Lélia Gonzalez.

Quem é Lélia Gonzalez?

1. Penúltima de uma família de dezoito irmãos, mãe índia e pai negro, ferroviário.
2. Formação universitária: Graduação em História e Filosofia; pós-graduação em Comunicação e Antropologia; cursos livres de Sociologia e Psicanálise.
3. Militante do Movimento Negro. Fundadora do Movimento Negro Unificado. Vice-Presidente Cultural do Instituto de Pesquisa das Culturas Negras (IPCN).
4. Membro do Conselho Diretor do Memorial Zumbi.
5. Militante da luta contra discriminação da mulher. Primeira mulher negra eleita uma das “Mulheres do Ano” pelo Conselho Nacional de Mulheres do Brasil, em 1981.
6. Membro do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher.
7. Primeira mulher negra a sair do país para divulgar a verdadeira situação da mulher negra brasileira. Vice-Presidente do 1º e 2º Seminário da ONU sobre Mulher e o apartheid” (Montreal-Canadá e Helsinque- Finlândia, 1980). Representante brasileira do Fórum da Meia Década da Mulher (Copenhague-Dinamarca, 1980). Convidada especial da ONU para a conferência sobre “Sanções” contra a África do Sul (Paris-França, 1981). Representante brasileira no Seminário “Um outro desenvolvimento com as mulheres” (Dacar-Senegal, 1982). Representante brasileira no Fórum de Encerramento da Década da Mulher (Nairóbi-Quênia, 1985).
8. Autora de artigos (no Brasil e no exterior) e livros sobre as condições de exploração e opressão do negro e da mulher.

9. Membro do Conselho Diretor da Sociedade Internacional para o Desenvolvimento (SID), com sede em Roma.
10. Professora com longa experiência de trabalho em escolas, colégios e universidades; atualmente, é professora de Cultura Popular Brasileira e de Proxemia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ).⁵⁴

Algumas informações presentes no panfleto já foram mencionadas anteriormente, mas o item 7 destaca de forma particular o intenso trânsito de viagens que caracterizou o ativismo político, negro e feminista de Lélia Gonzalez na década de 1980.



Na foto acima, Lélia Gonzalez e Angela Davis nos Estados Unidos em 1984. Acervo pessoal.⁵⁵

⁵⁴ RATTs, Alex. Lélia Gonzalez / Alex Ratts, Flavia Rios. - São Paulo: Selo Negro, 2010

⁵⁵ BRASIL, E. P. Breve roteiro para descobrir Lélia Gonzalez.
Disponível em:
<<https://outraspalavras.net/outrasmidias/breve-roteiro-para-descobrir-lelia-gonzalez/>>.



Lélia Gonzalez e Benedita da Silva, então vereadora do Rio de Janeiro, em viagem a Nairobi (Quênia) em 1985. Acervo pessoal.⁵⁶

Além disso, o panfleto ressalta sua significativa atuação como docente e intelectual. A campanha foi marcada pela afirmação de sua identidade como mulher negra, enfatizando a desigualdade que a maioria dos negros se encontrava no Brasil. Abertamente Gonzalez declarou que sua campanha era para “a maioria silenciada” em diversos discursos. Segundo Flávia Rios (2010) “*De modo geral, obteve apoio do movimento negro, do movimento de mulheres e do movimento homossexual, segmentos com os quais ela buscava dialogar.*” (Rios, Ratz. 2010. 117). O título desta dissertação reflete os princípios fundamentais da campanha, que representa o que Lélia Gonzalez se propôs a fazer em vida: dar voz, espaço e protagonismo às maiorias silenciadas. O uso do termo “silenciadas” é significativo, pois, apesar da profundidade de suas contribuições para a epistemologia e práxis política, o nome de Lélia Gonzalez poderia ocupar uma posição de maior destaque, tanto na academia brasileira quanto internacional. Após as publicações de “Primavera para as Rosas Negras” (2018) e “Por um Feminismo Afro-latino-americano” (2020), houve um aumento expressivo na produção acadêmica em torno de seus conceitos e história, especialmente nos estudos de gênero e feminismos negros. No entanto, é importante destacar que, por um longo período, o legado de Gonzalez permaneceu relativamente afastado do centro da produção do conhecimento acadêmico.

⁵⁶ BRASIL, E.P. Breve roteiro para descobrir Lélia Gonzalez. Disponível
<<https://outraspalavras.net/outrasmidias/breve-roteiro-para-descobrir-lelia-gonzalez/>>.



Acima, imagem do panfleto da campanha eleitoral de Lélia a Deputada Federal nos anos de 1980. Disponível em: <<https://blogs.bl.uk/americas/2013/02/democratic-brazil-at-the-british-library.html>>.

No texto “Lembrando Lélia Gonzalez”, Luiza Bairros (1999) comenta que participação de Lélia nos congressos e seminários nesse contexto dos anos de 1980, foi fundamental para desmascarar o mito da democracia racial no Brasil, ao mesmo tempo em que explorava outras formas de compreender a diáspora negra (Bairros, 1999).⁵⁷ Essa participação permitiu que ela conhecesse a diáspora africana sob diferentes perspectivas e realidades de diversos países, ampliando sua compreensão e engajamento com as lutas da população negra em escala global, e foi a partir dessas experiências que Gonzalez cunhou a categoria política cultural de amefricanidade.

2.2 A CATEGORIA POLÍTICA CULTURAL DA AMEFRICANIDADE

Quando analisado por essa ótica, as dinâmicas de subjetividade das pessoas racializadas e suas estratégia de (re)existência ao colonizador, revela e enfatiza uma narrativa de perseverança que foi deliberadamente omitida, como parte de um projeto de eliminação e branqueamento, em grande parte dos países da América Latina, a produção do documentário que posteriormente foi publicado em formato de livro, por Henry Louis Gates Jr em 2010, mostra um pouco esse apagamento.⁵⁸

Embora parte de sua epistemologia produzida na década de 1970, foque nas análises sobre o Brasil, Gonzalez esteve aberta a dialogar com feministas da América Latina, da Europa e EUA em diversos momentos e encontros do qual passou a representar o Brasil na década de

⁵⁷ BAIRROS, Luisa. Lembrando Lélia Gonzalez. In: Afro-Ásia 23, p. 347-368, 1999.

⁵⁸ GATES, H. L. Jr. Os negros na América Latina. [s.l.] Editora Companhia das Letras, 2014.

1980.

Na década de 1980, o pan-africanismo exerceu uma influência significativa sobre autoras/es negras/os, moldando suas perspectivas e produções literárias e teóricas. Essa corrente de pensamento, que buscava promover a unidade e a solidariedade entre os povos africanos e da diáspora, incentivou escritores e intelectuais a revisitar suas identidades e a explorar as interconexões entre as experiências africanas e afrodescendentes. Essa influência é bem marcante na obra de Lélia Gonzalez e Abdias do Nascimento. O pan-africanismo também propôs uma reinterpretação da história, ressaltando as contribuições africanas para a cultura global e promovendo um sentido de orgulho racial e cultural. Essa abordagem incentivou a criação de obras que não apenas abordavam a realidade social e política dos negros, mas também buscavam traçar vínculos com a luta pan-africanista, trazendo à tona questões de identidade, resistência e emancipação. Assim, os autores negros da época influenciados pelo o pan-africanismo, tem nesse debate uma ferramenta crítica que articula as lutas na diáspora e do continente africano fortalecendo as conexões possíveis para uma libertação que era e segue sendo plural.

É importante ressaltar a centralidade do Brasil nas análises de Lélia Gonzalez, um país que, em certos momentos, se viu afastado do continente latino-americano, em grande parte devido à língua. Seu pensamento é insurgente, pois, já na década de 1980, considerava as intersecções entre raça, classe e gênero, ultrapassando as barreiras disciplinares e geográficas. Ao examinarmos o contexto em que mulheres negras e indígenas, assim como homens negros, são frequentemente rotulados como "outros", podemos perceber sua defesa da identidade "amefricana". Gonzalez rejeita a categorização desses grupos dentro da "latinidade", afirmando que as comunidades negras são parte fundamental da diáspora, que resiste e se manifesta, mesmo que de maneira oculta na história oficial, compondo a diáspora Amefrica Ladina.

Quando falo de experiência, quero dizer um processo de aprendizado difícil na busca de minha identidade como mulher negra dentro de uma sociedade que me oprime e me discrimina justamente por isso. Mas uma questão de *ordem ético-política* prevalece imediatamente. Não posso falar na primeira pessoa do singular de algo dolorosamente comum a milhões de mulheres que vivem na região; refiro-me às ameríndias e amefricanas, *subordinadas a uma latinidade* que legitima sua inferioridade. (GONZALEZ, 2020. 140) Grifo nosso.

Em 1988, Lélia cunha a categoria política e cultural da *Amefricanidade*, destacando-a como um elemento fundamental para compreender a formação histórico-cultural do Brasil e de outras nações nas Américas. Essa categoria está profundamente enraizada nas influências africanas e coloca em destaque a experiência vivida fora do continente africano como central, evidenciando assim sua natureza diaspórica. Para Lélia Gonzalez, a categoria de Amefricanidade está intimamente relacionada às ideias de Afrocentricidade, Pan-africanismo e Negritude, todas compartilhando o foco no sujeito negro, africano e da diáspora como um

agente histórico. O desenvolvimento desse conceito é evidenciado em sua produção textual da década de 1980, e ganha força nas publicações: *Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira* (1988), "Nanny: Pilar da amefricanidade" (1988), "A Socio-Historic Study of South-American Christianity: The Brazilian Case" (1988) e "As Amefricanas do Brasil e Sua Militância" (1988). Nas palavras da autora:

Para além de seu caráter geográfico, ela designa todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (resistência, acomodação, reinterpretação, criação de novas formas) referenciada em modelos africanos e que remete à construção de toda uma identidade étnica. Desnecessário dizer que esta categoria está intimamente relacionada àquelas de pan-africanismo, negritude, blackness, afrocentricidade, etc. Seu fator metodológico, a nosso ver, está no fato de resguardar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo. Em consequência, o termo amefricanas/amefricanos nomeia a descendência não só dos africanos "gentilmente" trazidos pelo tráfico negreiro, como daqueles chegados à América antes de seu "descobrimento" por Cristóvão Colombo (Ivan Sertima, 1976). A presença amefricana constitui marca indelegável na elaboração do perfil chamado Novo mundo, apesar da denegação racista que habilmente se desloca, manifestando-se em diferentes níveis (político-ideológico, socioeconômico e psicocultural). (GONZALEZ, 1988, p. 23)

Duas inquietações motivaram Lélia Gonzalez a refletir sobre uma categoria de pertencimento que considerasse a realidade histórica e cultural dos negros nas Américas, desde antes da invasão colonial. A primeira preocupação era a presença negra na formação cultural do continente americano, enquanto a segunda dizia respeito às contradições nas lutas e resistências negras no "Novo Mundo", frequentemente inviabilizadas ou desvalorizadas pela postura político ideológica imperialista dos Estados Unidos.

Apoiando-se na categoria político-cultural de Amefricanidade, podemos perceber que Lélia continuou amparada na psicanálise para pensar como as dinâmicas da colonialidade afetava os amefricanos. Gonzalez vai apresentar um "novo" enfoque sobre a formação histórico-cultural do Brasil a partir das formulações de M.D. Magno⁵⁹ e Betty Milan, que segundo a autora, por razões geográficas e do inconsciente, não é um país exclusivamente europeu e branco, como se quer acreditar: *Ao contrário, ele é uma América Africana cuja latinidade, por inexistente, teve trocado o T pelo D para, aí sim, ter o seu nome assumido com todas as letras: Améfrica Ladina (não é por acaso que a neurose cultural brasileira tem no racismo o seu sintoma por excelência).* (Gonzalez. 2020. p, 127).

Lélia recorre à categoria freudiana de denegação (Verneinung), que descreve como: *"um processo pelo qual o indivíduo, ao formular um de seus desejos, pensamentos ou sentimentos até então recalcados, continua a se defender deles, negando que lhe pertençam"* (Gonzalez, 2020, p. 127). A autora refere-se a *"ladino-amefricanidade"*, enquanto uma *denegação* própria da sociedade brasileira, não à toa justamente a população negra é que paga

⁵⁹ M.D. Magno. *A Amefrica Ladina: introdução a uma abertura*. Rio de Janeiro: Colégio Freudiano no Rio de Janeiro, 1981.

o “barato” dessa recusa sistemática, mesmo dissimulando uma “democracia racial”.

Lélia assinala que boa parte dos símbolos culturais tidos como representantes da nossa cultura nacional brasileira são negros. “*Só que na hora de mostrar o que eles chamam de “coisas nossas”, é um tal de falar de samba, tutu, maracatu, frevo, candomblé, umbanda, escola de samba e por aí afora*” (Gonzalez. 2020. p,91). O trabalho da historiadora e antropóloga Lilia Moritz Schwarcz é uma grande referência nessa questão do apagamento da identidade negra no Brasil, em “O Espetáculo das Raças: Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil 1870-1930” de 1993⁶⁰, examina a construção do mito da mestiçagem como forma de diluir a questão racial no Brasil, oferecendo uma base para discussão que vai de encontro com o Gonzalez argumenta sobre mestiçagem e os símbolos que envolvem tal questão com a questão nacional.

Segundo Kabengele Munanga, a mestiçagem no Brasil foi historicamente utilizada como um instrumento para promover a ideia de uma identidade nacional homogênea, que invisibiliza as identidades negras. Em “Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil: Identidade Nacional versus Identidade Negra” (2008)⁶¹ Munanga argumenta que o conceito de mestiçagem, ao ser apropriado pelo discurso oficial, serviu para apagar a especificidade da identidade negra em favor de uma “democracia racial” ilusória. Ele critica a forma como o mito da mestiçagem foi utilizado para negar o racismo estrutural e consolidar uma identidade nacional que exclui as contribuições e a história da população negra. Além disso, em “Negritude: Usos e Sentidos” (2009)⁶² Munanga reforça a importância de resgatar a identidade negra no Brasil, que foi diluída sob o pretexto da mestiçagem, promovendo uma luta contínua pelo reconhecimento e valorização das raízes africanas na formação da sociedade brasileira.

Como já citado aqui é marcante dos trabalhos de Lélia Gonzalez é sua crítica incisiva ao colonialismo e imperialismo, o que confere à sua obra um destaque singular no meio acadêmico. Além disso, essa abordagem permite situá-la em uma perspectiva que a aproxima de autores pós-coloniais e decoloniais. Lélia Gonzalez, ao enquadrar suas análises na perspectiva da colonialidade, buscava demonstrar, de forma pioneira para sua época, a impossibilidade de compreender as desigualdades sem considerar as interdições impostas pela lógica colonizadora. Essa lógica, sustentada pela hierarquia e superioridade cultural ocidental, inferiorizou tudo o que era diferente, tendo o racismo como seu princípio organizador. Para a autora, “*o racismo desempenhará um papel fundamental na internalização da “superioridade” do colonizador pelo colonizado*” (Gonzalez. 2020 p.130). Com o objetivo de explorar e oprimir

⁶⁰ SCHWARCZ, Lilia Moritz. “O Espetáculo das Raças: Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil 1870-1930”. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

⁶¹ MUNANGA, Kabengele. Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra. Belo Horizonte, Autêntica, 2008.

⁶² MUNANGA, Kabengele. Negritude: usos e sentidos. Belo Horizonte: Autêntica. 2009.

o colonizado, o racismo se apresentava como um racismo aberto ou como um racismo disfarçado ou por denegação.

O primeiro modelo, característico da colonização anglo-saxônica, baseava-se em uma racionalidade racista que promovia a supremacia branca. Para sustentar essa lógica, houve a institucionalização de uma segregação racial explícita, sendo a África do Sul e os Estados Unidos os principais exemplos, segundo a autora. Segundo a autora, o racismo por negação é mais típico da colonização ibérica, onde predomina uma lógica racista de assimilação e miscigenação, mascarada pela ideia de democracia racial. Essa forma de racismo é considerada, por Gonzalez, ainda mais eficaz em alienar os discriminados do que o racismo explícito.

Nesse sentido, citamos a obra *Racismo à Brasileira: uma nova perspectiva sociológica* (2003) de Edward Telles⁶³ como uma importante referência. No livro o autor divide os estudos sobre as relações raciais no Brasil em duas gerações. A primeira geração promovia a ideia de "democracia racial" e celebrava a mestiçagem, com estudiosos como Gilberto Freyre e Donald Pierson. Essa visão acreditava em relações raciais harmônicas, com pouco ou nenhum racismo. A segunda geração, representada por Florestan Fernandes e Carlos Hasenbalg, contestou essa visão, enfatizando a exclusão racial e afirmando que o racismo no Brasil era amplamente disseminado, desconsiderando o ideal de mestiçagem. Edward Telles argumenta que a desigualdade racial no Brasil resulta da intersecção de fatores como desigualdades regionais, de classe e históricas, além de ser produto direto da ideologia e cultura racista. Ele observa a existência de barreiras "invisíveis" que dificultam o acesso de negros à classe média, especialmente para aqueles com pele mais escura. Enquanto a segregação racial define o sistema dos EUA, no Brasil, a mestiçagem é central. Contudo, essa mistura racial não eliminou a exclusão social e econômica dos negros no país.

Edward Telles busca entender como o sistema racial brasileiro pode gerar tanto inclusão quanto exclusão. Ele identifica uma diferença entre as relações raciais horizontais e verticais. No Brasil, as barreiras horizontais, como o casamento inter-racial e a segregação residencial (as relações horizontais para o autor são aquelas que se estabelecem entre pessoas da mesma classe social no plano da sociabilidade) são mais permeáveis que nos EUA o que reflete maior sociabilidade inter-racial. Contudo, essa miscigenação não elimina a exclusão dos negros em termos verticais, como o acesso a oportunidades econômicas. Esse é o paradoxo da miscigenação: coexistência de mistura racial e persistência de desigualdade racial. O autor

⁶³ Edward Telles é um sociólogo norte-americano, atualmente professor no Departamento de Sociologia da Universidade da Califórnia, em Los Angeles (UCLA). Com uma longa trajetória de pesquisas sobre as relações raciais no Brasil, viveu no país por alguns anos, atuando como professor-visitante na Unicamp e como Assessor de Programas de Direitos Humanos da Fundação Ford no Rio de Janeiro. Além de inúmeros artigos publicados em revistas nacionais e internacionais, é autor do livro *"Racismo à Brasileira: uma nova perspectiva sociológica"*, consolidando-se como um importante estudioso das questões raciais brasileiras.

argumenta que, no Brasil, as barreiras raciais verticais, relacionadas ao poder socioeconômico (como educação, emprego e renda), são mais rígidas do que nos EUA. A desigualdade racial é maior no Brasil devido à sua estrutura socioeconômica mais desigual, o que limita as chances dos negros ascenderem socialmente. Uma de suas principais conclusões é que a distinção entre as dimensões horizontais e verticais das relações raciais é crucial para entender o sistema racial brasileiro e realizar comparações mais precisas entre o Brasil e os Estados Unidos, segundo o autor.

Embora não seja um dos nossos objetivos comparar o modelo tanto econômico quanto de racismo, entre Estados Unidos e Brasil, nos chama particular atenção, que segundo ele, a segunda geração de intelectuais teria apontado a desigualdade social que também é racial, mas deixando de lado a miscigenação. Contudo, em nossa leitura Lélia se diferencia dessa geração, ao passo, que com a criação da categoria política cultural de Amefricanidade, Gonzalez não apenas reconhece a miscigenação, como também aponta a partir do marxismo a psicanálise, que tal miscigenação só foi possível, pela exploração do corpo e da subjetividade da mulher negra. Ela destaca todo um processo histórico de grande dinâmica cultural, esse processo passa pela resistência, acomodação, reinterpretação e criação de novas formas de construção de uma identidade étnica, que foi só possível a partir das experiências e vivências dos negros na diáspora, e que esse processo embora “negado” ou “recalcado” é facilmente percebido quando analisamos a cultura brasileira.

Lélia Gonzalez enfatizava que a formação das sociedades ibéricas foi moldada por uma estrutura baseada em hierarquias raciais, nas quais as divisões sociais e raciais eram rigidamente mantidas através de instrumentos jurídico-administrativos. Esses mecanismos serviam para assegurar a segregação não apenas racial, mas também de gênero. Além disso, Gonzalez argumentava que esse modelo foi exportado para as colônias latino-americanas, perpetuando sistemas de opressão racial e de gênero, que continuam a influenciar profundamente a organização social dessas regiões.

O racismo latino-americano é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinado no interior das classes mais exploradas, graças à sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento. Veiculadas pelos meios de comunicação em massa e pelos aparelhos ideológicos tradicionais, ela reproduz e perpetua a crença de que as classificações e os valores do Ocidente branco são os únicos verdadeiros e universais (GONZALEZ, 2020, p. 132).

Segundo Lélia Gonzalez, a ideologia do branqueamento, sustentada pelo mito da superioridade branca, gerou uma das formas mais insidiosas e eficazes de racismo: a denegação. Esse processo envolvia o desejo de embranquecimento e a negação da própria raça e cultura, fragmentando a identidade racial. Nas sociedades colonizadas das Américas, essa forma de racismo levou a diferentes estratégias de resistência por parte dos africanos e seus descendentes.

Para Gonzalez, nos Estados Unidos, o racismo reforçou a identidade racial da população negra, impulsionando movimentos pelos direitos civis e resultando em conquistas significativas, como a derrubada das leis de segregação de Jim Crow. Já nas sociedades marcadas pelo racismo por denegação, a resistência se manifestou principalmente pela força cultural, que embora muitas vezes invisibilizadas e não reconhecidas.

Destaca-se então como a América Latina enquanto comunidades em resistência na diáspora, nesse caso, a obra de Henry Gates nos possibilita olhar com mais atenção para os processos de negação da contribuição dos negros em outros países da América latina. A pergunta norteadora da obra de Gates deixada logo na introdução pelo autor é a seguinte: O que significa ser “negro” nesses países? Em tais sociedades, quem é considerado “negro”, em quais circunstâncias e por quem?...

Ao refletirmos sobre as questões raciais na América Latina, seguindo uma abordagem interseccional semelhante à de Lélia Gonzalez, reconhecemos a importância de integrar os debates sobre raça, também as perspectivas de gênero e classe. O que hoje consideramos crucial para entender que a desigualdade social afeta de maneira desproporcional as pessoas racializadas e pertencentes a minorias dissidentes, não era um processo tão comum na década de 1980. Segundo Henry, os norte-americanos *“costumam ser tão cegos diante da centralidade da classe e vigilantes quanto à centralidade da raça em nossa sociedade como os latino-americanos são vigilantes em relação à realidade da classe e cegos quanto à realidade da raça”* (Gates jr. 2011, p 09).⁶⁴

Na obra de Gates, nota-se que, embora haja particularidades nas histórias de escravidão e nas experiências das pessoas de ascendência africana em cada um dos seis países⁶⁶ analisados, alguns temas se repetem. Entre eles, destaca-se a negação da contribuição negra na esfera cultural, política e ideológica, corroborando a teoria de Gonzalez sobre o "racismo por denegação" como uma ferramenta "nova" que contrapõe a idealização de uma miscigenação harmoniosa entre brancos, negros e indígenas, que na verdade eliminava as contribuições dos negros e indígenas.

Na maioria dessas sociedades ocorreu, já desde os primórdios do tráfico negreiro, uma intensa miscigenação e cruzamento genético entre senhores e escravos. Vários desses países patrocinaram políticas oficiais de “branqueamento”, mediante a imigração de europeus, visando diluir o número de seus cidadãos negros ou de mestiços mais escuros. (GATES JR. 2011, p 13)

De acordo com Henry, após longos períodos de “embranquecimento”, muitas dessas sociedades iniciaram o que ele chama de “mestiçagem”, reconhecendo e até celebrando suas raízes trans e multiculturais, se auto declarando únicas devido exatamente à diversidade racial de seus cidadãos. Como sabemos também a abolição da categoria “raça” nos recenseamentos

⁶⁴ GATES JR., Henry Louis. Os negros na América Latina Tradução Donaldson M. Garschagen. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

federais de alguns países, como México e Peru, tornou ainda mais complexo para as minorias negras reivindicarem seus direitos.

O autor destaca também que o trabalho de José Vasconcelos, no México, Jean Price-Mars, no Haiti, Fernando Ortiz, em Cuba e Gilberto Freyre, no Brasil, formaram uma espécie de “quarteto multicultural”, embora cada autor tenha abordado o tema em perspectivas diferentes, todas se interseccionam. Contudo, as “teorias de mestiçagem”, defendidas pelos autores, possuem suas armadilhas: embora possa se destacar que valorizassem as raízes negras de suas sociedades (bem como fez Freyre ainda na década de 30, quando a miscigenação era algo impensável), ao longo do tempo e das mudanças no paradigmas históricos, ocasionalmente tais teorias parecem subestimar implicitamente a significância dos elementos e das expressões culturais negras além da perspectiva de miscigenação.

No fim das contas, o que todas essas sociedades têm em comum? Resposta: o fato lamentável de que, em todas elas, as pessoas de origem africana “mais pura” ou “sem mistura” ocupam, desproporcionalmente, a parte mais baixa da escala econômica. Em outras palavras, as pessoas de pele mais escura, de cabelo mais encarapinhado e de lábios mais grossos formam em geral o grupo mais pobre da sociedade. Ou seja, nesses países, a pobreza foi construída socialmente em torno de graus de origem africana óbvia. Uma das questões mais importantes estudadas neste livro é se — ou como — esse fato econômico é um legado da escravidão, de histórias longas e específicas de racismo, mesmo em sociedades que se vangloriam de ser “democracias raciais”, “livres de racismo” ou “pós-raciais”. Trata-se de uma questão que clama por ser explorada e atacada pelas políticas sociais de cada um dos seis países. (GATES JR. 2011, p 14)

Embora a categoria de Amefricanidade tenha uma forte conexão com o pan-africanismo, a negritude e a afrocentricidade, ao explorar o vínculo com a terra ancestral como forma de valorização dos diversos hibridismos e sincretismos que afirmam a herança africana, Lélia Gonzalez entendia a importância de analisar as transformações ocorridas ao longo das gerações. Gonzalez não trabalhava com uma ideia de África puramente imaginada, pois ressaltava que a colonização impactou de maneira distinta os africanos que permaneceram no continente em comparação com aqueles que foram trazidos para o “novo mundo”. Nas palavras dela:

A África é um barato muito diferente do que a gente imagina, diferente, principalmente, do que os negros americanos imaginam. Uma das coisas que eu chegava dando porrada em cima deles é isso: a África de vocês é sonho, não existe. Nós aqui, no Brasil, temos uma África conosco, no nosso cotidiano. (GONZALEZ. 2020. p,297).

A autora reconhecia que essas mudanças moldam interpretações próprias sobre o continente africano, seja por meio de experiências vividas no “novo mundo” ou de construções imaginadas sobre a África. Segundo Santos:

Lélia Gonzalez reconheceu em toda a sua análise a multiplicidade de experiências históricas e culturais dos(as) amefricanos(as), reconhecendo a sua dialética e heterogeneidade. Da mesma forma, não ignorou as relações de

poder envolvidos nessa abordagem, antes, o conflito particularmente relacionado aos afro-americanos foi uma das inquietações que deram ímpeto ao desenvolvimento da amefricana. (SANTOS. 2021. p, 57)⁶⁵

As diferentes, “Áfricas” que constituem-se na diáspora são elucidadas por Stuart Hall como uma “África” que assinala “o funcionamento do processo de diásporização”.

A África passa bem, obrigado, na diáspora. Não é nem a África daqueles territórios ignorados pelo cartógrafo pós-colonial, de onde os escravos eram sequestrados e transportados, nem a África hoje, que é pelo menos quatro ou cinco “continentes” diferentes embrulhados num só, suas formas de subsistência destruídas, seus povos estruturalmente ajustados a uma pobreza moderna devastadora. A “África” que vai bem nesta parte do mundo é aquilo que a África se tornou no Novo Mundo, no turbilhão violento do sincretismo colonial, reforjada na fornalha do panelão colonial (HALL, 2009, p. 40).

As distinções entre diáspora e outras formas de migração, bem como a conexão entre diáspora, transnacionalismo e cosmopolitismo, são temas de crescente interesse, especialmente à medida que o mundo se torna cada vez mais interconectado, em grande medida, pelas possibilidades de conexões possíveis através da internet. Esses termos têm ganhado popularidade nas últimas décadas e são cada vez mais empregados para descrever as diversas comunidades globais de africanos e seus descendentes.

O termo "diáspora" tem suas raízes nos antigos termos gregos "dia" (através, por meio de) e "speirō", que significa semear, disseminar ou dispersar. Evocando a ideia de dispersão, diáspora carrega consigo a noção de perda da terra natal, o sentimento de exílio e a esperança de um retorno redentor. Essa palavra ressoa com as experiências de comunidades que se espalham pelo mundo, mantendo uma conexão emocional e cultural com suas origens, enquanto enfrentam desafios e buscam uma identidade enraizada em diferentes territórios e culturas. Até meados do final do século XX, o termo “diáspora” era exclusivamente assinalado e reconhecido pela experiência judaica, apesar da produção de uma literatura sobre outras dispersões, como a grega, africana e armênia⁶⁶, a utilização recorrente fortemente influenciada na experiência moderna do povo judeu, da qual o movimento sionista nasceu no final do século XIX.

Na contemporaneidade, diante do crescimento dos deslocamentos e das ondas migratórias, o conceito de diáspora transcende cada vez mais a ideia de estabilidade em lugares geográficos específicos. Agora, ele sugere um movimento constante de oscilação entre diferentes locais, períodos e culturas. Esse fenômeno ressalta a fluidez das identidades e das conexões transnacionais, onde as pessoas se veem envolvidas em múltiplos pertencimentos e experiências que desafiam as fronteiras tradicionais e enriquecem o tecido cultural global.

⁶⁵ SANTOS, M. DO C. R. DOS. Lélia Gonzalez: a amefricanidade como contributo para a construção de uma nova epistemologia. 2020. Revista Espaço Acadêmico.

⁶⁶ Em 1982, Joseph E. Harris (ed.) publicam “Global Dimension of the African Diaspora”, volume que reúne ensaios selecionados do Primeiro e Segundo Instituto da Diáspora Africana, ensaios que examinam nova epistemologia. Revista Espaço Acadêmico. africana e a escravidão no Mediterrâneo. HARRIS, J. Global Dimensions of African Diaspora Washington DC: Howard Press, 1982.

Nesse cenário, a palavra diáspora denota redes de relações imaginadas ou reais entre povos ou comunidades espalhadas cuja história é marcada por diversos contatos, comunicações e fluxos de pessoas, produtos, artefatos, ideias, imagens e mensagens.(BUTLER, 2020, p. 6).

Ao interligar comunidades específicas dentro de uma população dispersa em e entre diferentes nações e/ou regiões, a diáspora desempenha uma tendência transnacional. Isso não implica necessariamente uma ameaça ao Estado-nação, porém tenciona e desafia, pois a presença diaspórica representa uma multiplicidade de vozes tanto transculturais como interculturais, marcadas pela desvinculação e vinculação territorial, assim como pela interação entre o presente e a memória. Nesse contexto, os sujeitos na diáspora compartilham uma consciência dual, se não múltipla, influenciada pelo diálogo nem sempre harmonioso entre diversas tradições e modos de vida, pensamento e comportamento.

Lélia Gonzalez teve um papel fundamental na reconceitualização do Brasil como parte integrante da diáspora africana. Sua visão ia além de enxergar a diáspora apenas como a dispersão forçada de africanos escravizados, destacando a complexa interação de múltiplas identidades, culturas e vivências no contexto brasileiro. Gonzalez sustentava que o Brasil não era apenas um destino final para os africanos escravizados, mas um espaço de convergência e fusão de diferentes diásporas africanas, resultando na criação de uma nova identidade afro-brasileira, marcada pela Amefricanidade. Essa abordagem valorizava a diversidade e a riqueza das contribuições africanas para a cultura brasileira, desafiando as narrativas dominantes que frequentemente marginalizavam ou apagavam essas influências. Lélia nos incentivou a compreender o Brasil como uma extensão vital da diáspora africana, reconhecendo as profundas conexões entre a experiência afro-brasileira e a herança cultural africana além do Atlântico.

2.3 AMEFRICANIZANDO O FEMINISMO OU A INTERSECCIONALIDADE É UMA CATEGORIA AMEFRICANA?

Lélia Gonzalez, além de sua atuação marcante nos movimentos políticos no Brasil, pode ser vista como uma intelectual orgânica, como já apontamos neste capítulo, engajada nas lutas sociais e profundamente alinhada às causas das mulheres negras. Embora ela não tenha cunhado o termo "interseccionalidade", suas análises sobre as dinâmicas sociais brasileiras já empregavam uma perspectiva interseccional na prática. Assim, referir-se a sua obra como interseccional não é anacrônico, mas sim uma maneira de reconhecer seu radicalismo, protagonismo e a relevância de suas ideias para o feminismo negro e as políticas do Sul Global.

Os debates sobre interseccionalidade surgiram a partir das teorizações e lutas dos movimentos feministas negros nos Estados Unidos e no Reino Unido, entre as décadas de 1970 e 1980. O movimento Black Feminism foi fundamental para a produção acadêmica e o avanço das teorias feministas, especialmente com a crescente inserção de mulheres negras no meio

acadêmico, o que impulsionou o desenvolvimento do pensamento sociológico dessas mulheres na época. No entanto, o termo "interseccionalidade" foi sistematizado e formalizado apenas em 1989, pela teórica feminista e professora estadunidense Kimberlé Crenshaw, especialista em temas de raça e gênero. Assim, não é incomum que as pesquisas que adotam a abordagem interseccional, algumas vezes localizam que a metodologia utilizada parte de Crenshaw, que cunhou e sistematizou o conceito e se tornou uma referência central.

A interseccionalidade é utilizada como um conceito analítico eficaz, pois permite a análise de contextos e teorias a partir de uma perspectiva que engloba não apenas o gênero, mas também outras categorias sociais. Ao romper com uma visão monolítica de análise, a popularização da interseccionalidade representa uma das maiores contribuições dos estudos que adotam essa abordagem teórica, em que o trabalho de Crenshaw foi fundamental. A interseccionalidade pode ser compreendida como uma ferramenta analítica capaz de abordar múltiplas formas de opressão simultaneamente. Essa perspectiva não trata os processos discriminatórios de forma isolada, nem como uma simples soma de discriminações. Em vez disso, ela reconhece a complexidade das interseções entre diferentes formas de opressão, buscando entender as condições específicas que emergem dessas interações.

Desde a década de 1990, o conceito de interseccionalidade foi amplamente difundido pelas feministas estadunidenses, e no Brasil, seu uso ganhou maior destaque nas pesquisas a partir dos anos 2000. No entanto, é crucial ressaltar que, especialmente no Brasil, frequentemente se ignora a história e os debates teóricos que precederam a nomeação do termo por Kimberlé Crenshaw. Essa omissão é preocupante, considerando que o princípio fundamental da interseccionalidade tem raízes nas lutas sociais e em diversas contribuições teóricas, anteriores à formalização do conceito no meio acadêmico. Nosso entendimento aponta que essa ideia de interseção entre raça, gênero e classe emerge da prática e resistência de grupos marginalizados, mesmo antes de ser reconhecida como uma teoria acadêmica consolidada. Portanto, negligenciar essa história limita nossa compreensão da profundidade e da ancestralidade dessas lutas sociais.

Para Lélia, como intérprete da sociedade brasileira e, posteriormente, da América Latina, era inevitável integrar as categorias de raça, classe e gênero⁶⁷ em suas análises. Isso se deve ao fato de que ela reavaliou a posição sexista e racista em que as mulheres não-brancas eram colocadas, contribuindo para validar as resistências dessas mulheres ao colonialismo.

Embora o livro "Mulheres, Raça e Classe" de Angela Davis, publicado em 1981, a obra

⁶⁷Cláudia Pons (2014) que tem um trabalho bem pioneiro sobre Lélia Gonzalez, faz apontamentos importantes sobre a questão do gênero na epistemologia da autora. A ideia de gênero como entendemos hoje, não aparece explicitamente nos escritos de Lélia Gonzalez. Ao abordar as relações de assimetria decorrentes da hierarquização baseada nas diferenças sexuais, ela utiliza os termos "sexo" e "sexismo", partindo de uma compreensão em que as diferenças biológicas são consideradas, mas sempre em interseção com aspectos sociais e culturais. Como destaca Luiza Bairos, "sexismo e racismo seriam variações de um mesmo tema mais amplo, que tem nas diferenças biológicas (reais ou imaginadas) o ponto de partida para a construção de ideologias de dominação". (Bairos. 2006.p. 55)

é uma referência não apenas no Brasil como em outros países, esse escrito também foi um marco nos estudos interseccionais, e Davis não usar o “conceito interseccionalidade” embora a abordagem também corresponda a tal conceito. Essa obra trata do racismo a partir da realidade das mulheres no contexto estadunidense, já a epistemologia de Lélia Gonzalez, por outro lado, pensava a partir da herança colonial brasileira e analisava a situação a nível continental (feminismo afro-latino-americano) de maneira pioneira, considerando questões que Davis só mais tarde abordaria em relação à Palestina, por exemplo.

Quando analisamos alguns artigos escritos por Gonzalez, como: "Mulher negra, um retrato" (1979), "A mulher negra na sociedade brasileira: Uma abordagem político-econômica" (1981) e "Cultura, etnicidade e trabalho: Efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher" (1979), podemos observar que em sua análise sobre a mulher negra, Gonzalez estava interseccionando classe, raça e gênero, mesmo antes de ser popularizado pelas feministas acadêmicas dos Estados Unidos. Dessa forma, não temos pretensão de reivindicar que Gonzalez que “inventou” a interseccionalidade, ao contrário estamos posicionadas no sentido de apontar criticamente que a interseccionalidade enquanto abordagem heurística, aparece em outros contextos tanto nos Estados Unidos como na América Latina.

A obra de Patricia Hill Collins, escrita em parceria com Sirma Bilge, “Interseccionalidade”, lançada em 2021, lança uma contundente crítica, que embora o conceito de interseccionalidade seja amplamente utilizado nas metodologias e possíveis resoluções de questões de pesquisa em diversas universidades nos mais diversos campos científicos, as autoras enfatizam que, nas décadas de 1960 e 1970, ativistas negras nos Estados Unidos já propunham o uso da interseccionalidade em diferentes movimentos sociais (Collins; Bilge, 2021, p. 17)⁶⁸. Enfatizamos as críticas das autoras, porque segundo elas, a ausência ou exclusão dos movimentos sociais na história da interseccionalidade não representa apenas uma falha na contextualização do conceito. Para as autoras, essa omissão é um erro ainda maior, ao reduzir a interseccionalidade a um simples campo acadêmico (Collins; Bilge, 2021.p. 64).

O Manifesto das Mulheres Negras, mencionado no primeiro capítulo e apresentado no evento da Organização das Nações Unidas (ONU) em 1975, já apresentava um caráter interseccional. Ele ressaltava as experiências específicas das mulheres negras em relação ao trabalho, à economia e à família. Collins e Bilge destacam Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro como feministas negras que continuaram a aprofundar e discutir questões centrais para a realidade das mulheres negras. As autoras ressaltam que o movimento realizado pelas mulheres negras ocorreu durante a ditadura militar, lembremos que em tempos de ditadura militar no Brasil, falar sobre racismo era proibido por estar afetando a lei de segurança nacional por crime de subversão, e a produção e apresentação desse Manifesto, antecedeu a compreensão

⁶⁸ COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. Interseccionalidade. Tradução de Rane Souza. 1. ed. São Paulo:

contemporânea do conceito da interseccionalidade (Collins; Bilge, 2021, p. 39).



Na foto acima,⁶⁹ Gonzalez discursando no Ato Público nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo em 1978, contra o mito da democracia racial em tempos de ditadura militar.

Ao desconsiderar que a interseccionalidade surge da colaboração entre a pesquisa crítica e a práxis crítica, recai no esvaziamento apontado pelas autoras. Collins e Bilge abordam a interseccionalidade a partir desses dois eixos principais. O primeiro refere-se ao desenvolvimento do conceito na academia como uma ferramenta analítica para pesquisas e análises críticas, enquanto o segundo trata da forma como indivíduos e coletivos utilizam a estrutura interseccional em suas práticas cotidianas (COLLINS; BILGE, 2016, p. 32). Dessa forma, considerar a história da interseccionalidade apenas a partir da nomeação do termo por Crenshaw em 1989 é negligenciar uma parte significativa de sua história e propósito, especialmente no que diz respeito à sua práxis crítica. Ao nosso ver, a interseccionalidade enquanto uma prática cotidiana das lutas das mulheres negras no continente americano, é uma marca da Amefricanidade.

Em “Mulheres Negras Moldando a Teoria Feminista”, bell hooks (2015) evidencia como as mulheres negras, ao longo da história, foram responsáveis por transformações na agenda política feminista, deslocando-se “da margem ao centro”. A metáfora margem-centro desempenhou um papel significativo na produção intelectual dessas mulheres no pensamento feminista negro dos Estados Unidos, também antes da popularização do conceito de

⁶⁹ Lélia Gonzalez: uma pensadora brasileira. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2021/02/01/lelia-gonzalez-una-pensadora-brasilena>. Acesso em: 6 out. 2024.

interseccionalidade. Dessas formulações, originou-se o debate sobre o “ponto de vista” das mulheres negras, que posteriormente influenciaria as teorias perspectivistas adotadas por muitas dessas intelectuais como método de análise.

Lélia Gonzalez foi uma das primeiras feministas negras brasileiras a criticar o racismo presente no feminismo da década de 1980, que ficou conhecido, pelas gerações seguintes, como feminismo hegemônico. Suas críticas abordavam a omissão das feministas brancas em relação às questões raciais, denunciando como o movimento dominante ignorava as experiências e lutas das mulheres negras. Gonzalez destacava a necessidade de um feminismo que integrasse raça, gênero e classe, antevendo a importância da interseccionalidade como ferramenta de análise e ação política. Apesar das críticas contundentes ao feminismo hegemônico, Lélia Gonzalez também reconhecia que havia feministas comprometidas com as questões raciais. Ela relatava experiência positiva ainda na década de 1980, que lhe davam esperança de que fosse possível construir alianças e promover uma mudança significativa no movimento feminista, aproximando-o das realidades e lutas das mulheres negras. Essas experiências mostravam que nem todo o feminismo da época ignorava as questões raciais e que existiam esforços para superar essa omissão.

As mulheres negras são agressivas, são criadoras de caso, não dá para a gente dialogar com elas etc. E eu me enquadrei legal nessa perspectiva aí, porque para elas a mulher negra tinha que ser, antes de tudo, uma feminista de quatro costados, preocupada com as questões que elas estavam colocando. Agora, na própria fala, na postura, no gestual, você verificava que a questão racial era... Isso a gente já discutiu muito, e a experiência mais positiva que eu tive foi num encontro na Bolívia promovido pela Mudar (Mulheres por um Desenvolvimento Alternativo), uma entidade internacional que foi criada um pouco antes do encerramento da década da mulher em 1985. Foi ali, pela primeira vez, que eu encontrei um tipo de eco, uma maturidade por parte do movimento, no sentido de parar e refletir sobre as questões que a gente coloca enquanto mulher negra, a dimensão racial que está presente em tudo e você não pode fingir que ela não existe. Mas não há dúvida de que existe um setor do movimento de mulheres que está preocupado com a questão racial. (GONZALEZ. 2020. p,331)

Neste capítulo, podemos examinar que a categoria de amefricanidade, enquanto construção de uma nova epistemologia, se revela através da análise da obra de Lélia Gonzalez. A partir de sua perspectiva como intelectual orgânica diaspórica, ela rompeu com as narrativas hegemônicas e formulou uma categoria multifocal que dialoga com a resistência histórica dos povos colonizados. Concebida nos anos 1980, a amefricanidade emerge na intersecção da diáspora negra e do extermínio indígena, recuperando histórias de luta e resistência contra as violências da colonialidade do poder. Essa abordagem não apenas enriquece o pensamento crítico, mas também reivindica um espaço para as vozes que, frequentemente, seguem marginalizadas nas discussões contemporâneas.

3. A MULHER NEGRA: DEMARCANDO A RAÇA NO FEMINISMO HEGEMÔNICO, TENCIONANDO A DECOLONIALIDADE.

O patriarcado apaga as memórias, desaparece com as mulheres. É o feminismo que resiste à amnésia imposta pela circulação das histórias únicas.⁷⁰

Neste capítulo, buscamos destacar como Lélia Gonzalez se destacou no campo do feminismo, fortalecendo as pautas e experiências das mulheres negras, ao mesmo tempo em que critica o feminismo hegemônico. Vamos explorar a intersecção que Gonzalez estabelece entre marxismo e psicanálise, usadas como ferramentas para interpretar o capitalismo brasileiro e a posição da mulher negra. Para evidenciar a relevância contemporânea de suas ideias, estabelecemos um diálogo entre Gonzalez, Françoise Verges e Maria Lugones, vozes significativas do feminismo decolonial alinhadas ao Sul Global. Essa análise é essencial, pois Gonzalez, ao considerar a “mulher negra” como categoria de análise, questiona o feminismo hegemônico e antecipa questões relacionadas às posições das amefricanas, destacando como gênero, raça e etnicidade são manipulados, resultando em uma realidade onde as mulheres negras pertencem aos extratos sociais mais baixos.

Neste capítulo, analisamos as categorias de “mãe-preta”, “doméstica”, conceitos desenvolvidos por Gonzalez que representam as figuras criadas pelo patriarcado colonial com relação à imagem das mulheres negras. Essas “figuras” ainda habitam o imaginário social

⁷⁰ Diniz, Débora. Gebara, Ivone. *Esperança Feminista*. 1. ed - Rio de Janeiro: Rosas do tempo. 2022. p,12

racista, definindo os papéis atribuídos às mulheres negras, tanto na esfera do trabalho quanto na esfera cultural. Além disso, embora os textos de Gonzalez tenham sido escritos há mais de 40 anos, abordamos dados recentes que mostram como a mulher negra continua sendo a mais explorada, especialmente no contexto do trabalho doméstico.

Segundo Margareth Rago (1995)⁷¹, a história das mulheres no Brasil, produzida a partir da década de 1970 é fortemente marcada pela referência teórica-metodológica da história social, sinalizada dessa forma, pelo marxismo. Dessa maneira, a temática do ingresso das mulheres no mercado de trabalho e a violenta forma desigual dessa integração, exploravam os indicativos da opressão masculina e capitalista sobre as mulheres. A diferença salarial entre homens e mulheres, o assédio sexual no ambiente de trabalho ou fora dele, as precárias condições de trabalho, as violências do patriarcado foram temas debatidos nas obras que se dedicaram a pensar à mulher trabalhadora, porém, Rago entende que por isso, *acabaram por identificá-la como produto das determinações econômicas e sociais, vítima das injunções do sistema, dando pouco destaque à sua dimensão de sujeito histórico, consciente e atuante.* (Rago. M. 1995. p,82)

Se a narrativa das mulheres no contexto brasileiro emerge dentro de uma perspectiva historiográfica centrada no trabalho, é relevante destacar que essa abordagem sofreu transformações profundas ao longo da década de 1970. Houve uma mudança significativa no enfoque, deixando de se limitar exclusivamente à história dos partidos políticos e sindicatos, para englobar uma variedade de temas que abarcam desde a rotina das fábricas até a vida no âmbito familiar, incluindo os valores, crenças e hábitos que caracterizavam a classe trabalhadora. No campo da historiografia com inspiração marxista, é substancial o favorecimento do sujeito histórico e político, assim como as demandas vindas dos movimentos sociais e feministas, acabaram fomentando a abordagem de outros campos temáticos e buscou novas abordagens metodológicas. Demandas movidas pela intenção de romper com a visão androcêntrica predominante, que influenciava a escolha de métodos, periodizações e fontes ao destacar majoritariamente as realizações de grandes homens, essas vozes buscaram ampliar o campo de análise, valorizando as contribuições e experiências de outros grupos historicamente marginalizados. O pós-estruturalismo que se fortalecia na época, acabou enfatizando e radicalizando a crítica a noção de identidade, expandindo e dando maior ênfase às determinações culturais e ao próprio indivíduo enquanto sujeito político e social.

Na década de 1980, amplia-se largamente o leque temático não apenas em relação à incorporação de novos agentes sociais, como mulheres, prostitutas, loucas, crianças, negros etc., mas principalmente em relação a dimensões da vida social privilegiadas pelos estudos da mentalidade e da sensibilidade. Temas como a história do corpo e da sexualidade; o poder médico e a loucura;

⁷¹ Rago, Margareth. As mulheres na historiografia brasileira. Cultura histórica em debate. Unesp- São Paulo. 1995.

a família, o amor e o pecado; a sedução e o poder, as representações da mulher nos discursos médicos e jurídicos; os códigos da moralidade feminina são incorporados como objetos históricos. O estudo da história das mulheres adquire estatuto próprio, afirmando-se como área de interesse na academia, e passa a participar mais intensamente da construção da noção de uma “cultura das mulheres”. Fora da academia, as demandas e reivindicações específicas das mulheres penetram nos movimentos sociais, por força de um feminismo que deixa de aparecer de forma muito localizada para emergir no interior de partidos, sindicatos e inúmeras outras associações. (RAGO. 1995. p,84)

Importante destacar que a proposta desse campo não se limitou apenas a incluir um grupo marginalizado para preencher falhas ou lacunas do passado. Para além disso, buscou-se reescrever a narrativa histórica, trazendo à luz a vivência das mulheres (Scott, 1990). Um elemento essencial nesse processo foi a utilização da categoria “mulher”, que estava associada

às discussões sobre o conceito de patriarcado, até então entendido como sinônimo de dominação masculina. A categoria “mulher” implicava a existência de uma forma comum de opressão que afetava indiscriminadamente todas as pessoas do sexo feminino (Piscitelli, 2002)⁷². Esse conceito entre outros, foram operados e explorados nos estudos feministas e tiveram grande importância pois lançaram críticas às noções da esfera pública e privada, destacando áreas da vida social que até então haviam sido invisibilizadas, como a família e a divisão sexual do trabalho⁷³. Em 1975, Gayle Rubin cunha do conceito de sistema de sexo-gênero, esse conceito pretendia destacar como a sociedade empregava uma série de estruturas para transfigurar a sexualidade biológica em produtos de atividade humana, logo, moldados pela cultura (Piscitelli, 2002. p,15). O sistema de sexo-gênero, foi muito importante para a criação do conceito analítico de gênero, que se ampliou grandemente na década seguinte, especialmente a partir de uma perspectiva pós-estruturalista. Todavia, o campo dos estudos feminista foi marcadamente assinalado como um campo de disputa e denúncia.

É importante destacar o deslocamento que os estudos feministas operam ao privilegiarem em suas discussões e pesquisas a categoria de gênero em detrimento do objeto “mulheres”. Trata-se novamente de investir, ou antes, de propor a desconstrução da generalização “mulheres”, que remete a uma entidade social branca e de classe média, para considerar as multiplicidades, e, sobretudo, para se pensar as diferenças sexuais enquanto construções sociais e culturais (RAGO. 1995. p, 88)

Essa multiplicidade de vozes revelou a diversidade intrínseca à experiência feminina em diferentes contextos sociais, destacando que a opressão vivida pelo "segundo sexo" se intensifica quando articulada a outros marcadores sociais como raça, classe, geração, sexualidade, etnia e nacionalidade. O projeto crítico de desconstrução do conceito de "homem universal" também trouxe à tona as contradições presentes na categoria "mulher", tradicionalmente tratada de forma homogênea por algumas teóricas feministas. Ao questionar a hegemonia epistemológica da produção das mulheres brancas e enfatizar a pluralidade das experiências femininas, feministas negras como Lélia Gonzalez sublinharam a importância de integrar a raça nas análises feministas, ampliando o campo crítico e teórico do movimento.

(...) uma análise das relações de gênero que não problematize o modo como as desigualdades de classe e de raça conformam o gênero, posicionando diferentemente as mulheres nas relações de poder e estabelecendo hierarquias entre elas, pode colaborar para suspender a validade de experiências e interesses de muitas mulheres. Seu potencial analítico assim como seu potencial transformador são, portanto, reduzidos. (BIROLI; MIGUEL, 2015, p. 29).

⁷² PISCITELLI, Adriana. Re-criando a (categoria) mulher? In: ALGRANTI, L.M. et al. A prática feminista e o conceito de gênero. Campinas: IFCH/UNICAMP, textos didáticos, n.48, nov. 2002. p. 8-41.

⁷³ A socióloga Eleonora Menicucci de Oliveira, no artigo: O feminismo desconstruindo e reconstruindo o conhecimento, de 2008, aponta que uma das maiores contribuições da pesquisa feminista e dos estudos de gênero para as ciências sociais foi a construção de categorias de análise que atravessam o cotidiano, a vivência, a experiência e a emoção. OLIVEIRA. O feminismo desconstruindo e reconstruindo o conhecimento. Estudos Feministas, n. 16, v. 1, 2008.

As mulheres negras, ao criticar o etnocentrismo presente em alguns círculos feministas e a violência de gênero perpetuada por homens dentro do movimento negro, começaram a discutir e conceituar a intersecção entre as opressões de gênero, classe social e raça, esse movimento impulsionou a corrente conhecida como “Black Feminism”.

A teoria do Black Feminism desenvolveu-se de forma significativa no Estados Unidos, e é uma corrente feminista que surge com o objetivo de abordar as questões específicas enfrentadas pelas mulheres negras, considerando os marcadores entre raça, gênero e classe social e suas intersecções. Desenvolvidas a partir das proposições de Angela Davis, Audre Lorde, bell hooks, Assata Shakur, Kimberlé Crenshaw, e mais recentemente, Patricia Hill Collins, essa corrente tem como principal foco a crítica ao feminismo hegemônico, que por muitas vezes negligenciou as experiências e opressões enfrentadas pelas mulheres negras. O movimento *Black Feminism* foi bastante produtivo para produção acadêmica e avanço das teorias feministas. A inserção de maior número das mulheres negras no meio acadêmico suscitou um desenvolvimento do pensamento sociológico dessas mulheres naquela época. Além disso, o Black Feminism destaca a importância de uma abordagem mais inclusiva e abrangente, reconhecendo que as opressões funcionam de maneira interligadas, logo, devem ser combatidas de forma interseccional.

O discurso de Sojourner Truth, intitulado "E eu não sou uma mulher?", proferido como intervenção na Convenção pelos Direitos das Mulheres, em Akron, Ohio, em 1851, evidencia que a luta das mulheres negras por reconhecimento começa muito antes da década de 1970. Durante uma reunião de clérigos, na qual se discutiam os direitos das mulheres, Sojourner se levantou para falar após ouvir pastores argumentarem que as mulheres não deveriam ter os mesmos direitos que os homens, alegando que elas eram frágeis, intelectualmente inferiores, que Jesus era homem e que a primeira mulher foi pecadora. O discurso de Sojourner Truth é constantemente citado no feminismo negro, sendo um marco de protagonismo e uma prova de que a luta das mulheres negras começou muito antes do que muitas vezes é situado em trabalhos acadêmicos.

Embora essa corrente esteja localizada nos Estados Unidos, já destacamos que, desde a década de 1980, Gonzalez contribuiu, a partir do Sul Global, para o desenvolvimento de um feminismo afro-latino-americano. Suas críticas ao colonialismo e ao imperialismo na produção de conhecimento também se estendem ao feminismo hegemônico. Dessa forma, o trabalho de Lélia possibilita um diálogo muito orgânico e se aproxima das perspectivas de autores pós-coloniais e decoloniais.

A autora denunciava o feminismo no Brasil como um lugar privilegiado com relação à própria produção de conhecimento, *o movimento de mulheres tem suas raízes históricas mergulhadas na classe média branca, o que significa muito mais possibilidades de acesso e de*

sucesso em termos educacionais, profissionais, financeiros, de prestígio, etc (Gonzalez. 2020. p,192). Assim, a ausência da questão racial no movimento feminista hegemônico reforçava o mito da democracia racial, uma vez que não consideravam o impacto da raça na vivência das mulheres negras no Brasil.

As categorias utilizadas são exatamente aquelas que neutralizam o problema da discriminação racial e, conseqüentemente, o do confinamento e que a comunidade negra está reduzida. Ao nosso ver, as representações sociais manipuladas pelo racismo cultural também são internalizadas por um setor que, também discriminado, não se apercebe de que, no seu próprio discurso, estão presentes os mecanismos da ideologia do branqueamento e do mito da democracia racial. (GONZALEZ. 2020. p, 61)

Lélia Gonzalez se identificava como feminista e esteve ativamente envolvida em várias organizações de base voltadas para as mulheres negras, como discutido anteriormente. No entanto, ela fez críticas contundentes ao feminismo hegemônico, avaliando tanto sua teoria quanto sua prática. É interessante notar que, apesar de reconhecer a presença de feministas brancas comprometidas com a questão racial, Gonzalez frequentemente enfrentava resistência ao destacar a importância da raça nas discussões feministas. Ela era, em algumas ocasiões, vista como "criadora de caso" e acusada de tentar dividir o movimento ao levantar essas questões raciais, o que reforça a tensão entre feminismos hegemônicos e feminismos interseccionais. Relatando o encontro feminista em que participaram as mulheres negras, segundo Lélia:

Em recente encontro feminista realizado no Rio de Janeiro, nossa participação causou reações contraditórias. Até aquele momento, tínhamos observado uma sucessão de falas acentuadamente de esquerda, que colocavam uma série de exigências quanto à luta contra a exploração da mulher, do operariado etc, etc. A unanimidade das participantes quanto a essas denúncias era absoluta. Mas no momento em que começamos a falar do racismo e suas práticas em termos de mulher negra, já não houve mais unanimidade. Nossa fala foi acusada de *emocional* por umas e até mesmo de revanchista por outras; todavia, *as representantes de regiões mais pobres nos entenderam perfeitamente (eram mestiças em sua maioria)* (GONZALEZ. 2020. p, 61) Grifos nossos.

Sendo assim, como indica Gonzalez, os estereótipos estigmatizadores que afetam as mulheres negras não eram percebidos pelo grupo feminista dominante. Segundo a autora: “*No interior do movimento havia um discurso estabelecido com relação às mulheres negras, um estereótipo: As mulheres negras são agressivas, são criadoras de caso, não dá pra gente dialogar com elas, etc*”. (Gonzalez. 1991. p, 08)⁷⁴

Nas décadas de 1970 e 1980, Lélia Gonzalez trouxe uma nova perspectiva ao feminismo latino-americano. Sua atuação singular nos movimentos sociais (negro e feminista) permitiu que ela articulasse a dimensão multirracial e pluricultural da região. Como mulher e intelectual negra, Gonzalez reivindicou o direito de escrever sua própria história, distanciando-se das abordagens hegemônicas e eurocêtricas predominantes no feminismo da época. Ao fazer isso,

⁷⁴ Gonzalez, Lélia. Entrevista ao Jornal do MNU. Entrevista concedida a Jônatas Conceição da Silva, publicada originalmente em Jornal do MNU, [s.l.], n. 19, pp. 8-9, maio/jun/jul. 1991.

ela desafiou as narrativas dominantes e ampliou as bases teóricas e políticas do feminismo latino-americano, trazendo para o centro as questões de raça e cultura.

A abordagem de Lélia Gonzalez destacou as desigualdades de raça, classe, gênero e poder de maneira interseccional, algo que até então estava relativamente apartado na historiografia oficial do Brasil e da América Latina. O reconhecimento de sua teoria como uma das precursoras de uma metodologia interseccional, antes mesmo de essa abordagem ganhar força no Brasil, é fundamental para compreender as redes de sociabilidade compartilhadas entre mulheres racializadas, que transcendem fronteiras geográficas. Além disso, valorizar essa produção feminista radical, oriunda dos feminismos negros do Sul global, é um ato de resistência contra a colonialidade do saber, que ainda permeia até os espaços progressistas. Reconhecer esse legado é, portanto, uma forma de combater as hierarquias epistêmicas impostas pelo pensamento ocidental, deslocando-se do eixo estadunidense. De acordo com Enrique Dussel: *“a um certo colonialismo [que] faz com que leiamos com atenção os europeus ou norte-americanos, mas nunca os latino-americanos”* (2011, p. 15).

Como apresentado no primeiro capítulo, no processo de autodescoberta de sua negritude, Lélia Gonzalez passou de Lélia de Almeida para se consolidar como a intelectual Lélia Gonzalez. Nesse percurso, a filósofa desafiou o locus enunciador do feminismo hegemônico, passando a usar a categoria "mulher negra" como ferramenta central de análise. Com o passar do tempo, os estudos decoloniais se tornaram cada vez mais influentes no Brasil, e o pensamento de Gonzalez já se integrava a esse movimento, mesmo antes de sua consolidação no país. Os estudos decoloniais, assim como Gonzalez, defendem a valorização do conhecimento e da prática política locais, opondo-se a perspectivas universalizantes e globalizadas, situando a importância do local versus global. Ambos enfatizam o saber situado, oriundo da experiência vivida, além da ênfase ao capitalismo e a modernidade na distribuição de poderes. Dessa forma, tanto teórica quanto metodologicamente, a análise de Gonzalez sobre o sistema mundial entrelaçado com a modernidade e colonialidade representou um pensamento insurgente e precursor em sua configuração.

É importante destacar que, embora Lélia fosse vista como uma figura provocadora dentro do movimento feminista, sua atuação não representou uma dissociação desse movimento, mas sim uma valorização e fortalecimento do feminismo negro, que antes era pouco discutido, especialmente no feminismo institucionalizado no Brasil, segundo a autora. Gonzalez enfatizava os avanços significativos que o feminismo trouxe para a luta das mulheres, como a conquista de direitos civis e a participação na esfera pública, que anteriormente era restrita, principalmente, ao âmbito doméstico. À medida que as mulheres conquistaram espaço na vida pública, surgiram também demandas no âmbito do trabalho, conforme mencionado. No entanto, o movimento feminista mostrou-se insuficiente para abordar integralmente as

experiências vividas por mulheres racializadas. É nesse contexto que Gonzalez fez sua contribuição para o debate no movimento feminista brasileiro, ressaltando a necessidade de incluir a raça nas análises feministas.

É inegável que o feminismo, como teoria e prática, desempenhou um papel fundamental em nossas lutas e conquistas, na medida em que, ao apresentar novas questões, não apenas estimulou a formação de grupos e redes mas também desenvolveu a busca por uma nova maneira de ser mulher. Ao centralizar suas análises em torno do conceito de capitalismo patriarcal (ou patriarcado capitalista), ele revelou as bases materiais e simbólicas da opressão das mulheres, o que constitui uma contribuição de importância crucial para a direção de nossas lutas como movimento. (GONZALEZ. 2020. p, 140)

Na década de 1980, Gonzalez já denunciava questões que ainda permeiam os movimentos feministas contemporâneos, como: família, sexualidade, trabalho doméstico, trabalho infantil, trabalho reprodutivo, eurocentrismo, violência policial e a luta contra a ideologia do branqueamento. Ela rejeitava explicações baseadas no determinismo "natural" que legitimavam as desigualdades enfrentadas por indígenas e negros. Todas essas questões continuam sendo pautas relevantes nos movimentos feministas atuais.

O aspecto central destacado por Gonzalez refere-se à necessidade de aprofundar e ampliar a análise das relações de poder e opressão dentro do contexto das lutas feministas. Esse aprofundamento precisava ir além do reconhecimento e da luta contra as opressões enfrentadas pelas mulheres brancas, incluindo também a compreensão de que essas mesmas mulheres podem, consciente ou inconscientemente, atuar como agentes de opressão e exploração em relação às mulheres negras. Lélia estava, portanto, nos apontando que as estruturas de poder não são unidirecionais e que as mulheres brancas, muitas vezes, podem se beneficiar das hierarquias raciais, reproduzindo preconceitos e práticas discriminatórias em relação às mulheres negras. Portanto, a luta feminista não pode se restringir apenas à busca por igualdade de gênero; é igualmente essencial dismantelar as estruturas racistas que perpetuam as desigualdades sociais.

Toda a celeuma causada por nosso posicionamento significou, para nós, a caracterização de um duplo sintoma: de um lado, o atraso político (principalmente dos grupos que se consideravam mais progressistas), e de outro a grande necessidade de denegar o racismo para ocultar uma outra questão: a exploração da mulher negra pela mulher branca. (GONZALEZ. 2020. p, 61)

Maria Lugones (2014) defende que o colonialismo impôs uma estrutura de gênero, o que levou à formulação do conceito de "colonialidade de gênero". Inspirada por Quijano (1992)⁷⁵ propõe uma releitura da modernidade capitalista colonial, demonstra como essa

⁷⁵ Quijano, A. (1992). Colonialidad y Modernidad-racionalidad. In H. Bonillo (Org.), *Los conquistados* (pp. 437-449). Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO

imposição era influenciada por questões que perpassam economia, ecologia, governança, produção de subjetividade e conhecimento. A “lente” proposta pela autora intersecciona as dimensões de raça, classe, gênero e sexualidade com propósito de entender a violência gendrada que foi sistematicamente infringida as mulheres não brancas, vítimas da colonialidade do poder e imprescindivelmente da colonialidade de gênero.

De acordo com a autora, ao contrário da colonização, a colonialidade do gênero ainda persiste nos dias atuais, gerenciando as desigualdades sociais. As ramificações da colonialidade do gênero persistem nas interações entre os marcadores de gênero, classe e raça, que se configuram como construtos centrais desse sistema de poder capitalista mundial. Segundo a autora, a modernidade organiza o mundo ontologicamente por meio de categorias homogêneas, atômicas e separáveis. A crítica contemporânea ao universalismo feminista, realizada por mulheres de cor e colonizadas, ressalta que a interseção entre raça, classe, sexualidade e gênero ultrapassa as categorias definidas pela modernidade. Lugones se refere à “lógica categorial dicotômica e hierárquica” como essencial para a formação do que, com base na teoria de Gonzalez, chamamos de projeto moderno colonial capitalista, que ainda opera as dinâmicas sociais contemporâneas. Essa hierarquia dicotômica entre o humano e o não humano foi fundamental para o desenvolvimento da modernidade colonial.

Começando com a colonização das Américas e do Caribe, uma distinção dicotômica, hierárquica entre humano e não humano foi imposta sobre os/as colonizados/as a serviço do homem ocidental. Ela veio acompanhada por outras distinções hierárquicas dicotômicas, incluindo aquela entre homens e mulheres. Essa distinção tornou-se a marca do humano e a marca da civilização. Só os civilizados são homens ou mulheres. Os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanas – como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens. O homem europeu, burguês, colonial moderno tornou-se um sujeito/ agente, apto a decidir, para a vida pública e o governo, um ser de civilização, heterossexual, cristão, um ser de mente e razão. A mulher europeia burguesa não era entendida como seu complemento, mas como alguém que reproduzia raça e capital por meio de sua pureza sexual, sua passividade, e por estar atada ao lar a serviço do homem branco europeu burguês. (LUGONES. 2014. p. 936).

Apontar a importância de descolonizar o gênero de forma racializada parte do reconhecimento de como as estruturas de poder historicamente posicionaram e continuam posicionando a mulher não-branca como a mais explorada pelo capital. Além disso, a subjetividade dessas mulheres é profundamente afetada pelas demandas da superexploração a que são submetidas. A abordagem proposta por Lélia Gonzalez reconhece a interseccionalidade das opressões e destaca a necessidade de as mulheres brancas assumirem a responsabilidade de desconstruir o racismo em suas práticas e no movimento feminista como um todo. Trata-se de um chamado à reflexão e à ação, visando construir um feminismo mais inclusivo e genuinamente solidário. Ainda, segundo Maria Lugones:

É importante observar que, frequentemente, quando cientistas sociais pesquisam sociedades colonizadas, a busca pela distinção sexual e logo a construção da distinção de gênero resultam de observações das tarefas

realizadas por cada sexo. Ao fazê-lo, eles/elas afirmam a inseparabilidade de de sexo e gênero, característica que desponta principalmente das primeiras análises feministas. (LUGONES. 2014. p,937)

Segundo Maria Lugones a noção de “mulher colonizada” é, em si, uma categoria vazia de significado. Isso porque nenhuma fêmea colonizada é mulher (Lugones, 2014). No processo de opressão de gênero exercido pela colonialidade de gênero no "Novo Mundo", as categorias do "outro" foram transformadas através da dicotomia humano/não-humano. As mulheres não-brancas, portanto, não eram percebidas como o "outro" dentro da lógica homem/mulher, mas sim posicionadas fora dessa estrutura, sendo tratadas como "fêmeas" em vez de serem reconhecidas como mulheres. A missão civilizatória, incluindo a conversão ao cristianismo, fazia parte da ideologia que justificava a conquista e a colonização. Avaliar os povos colonizados com base em suas "deficiências" em relação a essa missão civilizatória servia para legitimar grandes atrocidades.

Proponho interpretar, através da perspectiva civilizadora, os machos colonizados não humanos como julgados a partir da compreensão normativa do “homem”, o ser humano por excelência. Fêmeas eram julgadas do ponto de vista da compreensão normativa como “mulheres”, a inversão humana de homens. Desse ponto de vista, pessoas colonizadas tornaram-se machos e fêmeas. Machos tornaram-se não-humanos-por-não homens, e fêmeas colonizadas tornaram-se não-humanas por-não-mulheres. (LUGONES. 2014. p, 937)

O movimento feminista hegemônico⁷⁶ estabeleceu um padrão de luta que, de acordo com Lélia, ignorava o papel fundamental das mulheres escravizadas, quilombolas, colonizadas e trabalhadoras rurais, que também se engajaram nas lutas pela igualdade de gênero e racial. Torna-se importante destacar que esse “padrão” de luta não deslegitima a opressão sofrida por mulheres brancas, porém como nos lembra Françoise Verges:

Ora, se por um longo tempo as mulheres brancas não puderam gozar efetivamente de inúmeros direitos civis subsidiários, essas mesmas mulheres tinham o direito de possuir seres humanos; elas possuíam escravos e plantações coloniais onde prevalecia o trabalho forçado. O acesso à propriedade de seres humanos não lhes era negado e esse direito foi concedido porque eram brancas. (VERGES. 2020. p,60)

A citação de Vergès ressalta a importância crucial de refletir com o radicalismo necessário sobre a conquista dos direitos das mulheres brancas, como observado no feminismo brasileiro descrito por Lélia Gonzalez. Nesse cenário, as mulheres brancas representavam a maioria

⁷⁶ Utilizo o termo “feminismo hegemônico”, inspirado por Françoise Verges entre outras feministas. Esse termo não é um consenso, algumas autoras feministas utilizam o termo “feminismo branco”, “feminismo ocidental”, “feminismo civilizatório” acredito que o termo feminismo hegemônico englobe essas variantes entre branco/ocidental/civilizatório e nos posiciona em um sentido decolonial anti-hegemônico. Em nossas vivências racializadas, que são engendradas e impostas pela colonialidade de gênero, também podemos ser diferentes daquilo que o hegemônico nos torna.

dentro do movimento feminista institucionalizado da época. Até 1930, essas mulheres não possuíam direitos civis e políticos, todavia, mesmo que *não tinha direito ao voto, a prestar vestibular, ser advogada, médica ou professora universitária, mas tinha o direito de possuir seres humanos, classificados como “bens móveis” em seu patrimônio. Enquanto a história dos direitos das mulheres for escrita sem levar em conta esse privilégio, ela será enganosa* (Vergès, 2020. p, 60). A falta de compreensão dos verdadeiros princípios dos "direitos das mulheres", aliada à ignorância sobre o papel do colonialismo e do imperialismo na formação desses direitos, apenas reforça uma ideologia feminista desigual, centrada em uma perspectiva branca e civilizatória.

Mesmo com algumas décadas de separação a produção de Lélia Gonzalez e Françoise Vergès, podemos destacar alguns pontos em comum entre as duas teorias. Apesar de, Vergès analisar a partir do contexto da França e seus territórios ultramarinos, os pontos em comum são referentes especialmente em relação à crítica ao feminismo hegemônico, ao eurocentrismo e à exploração do mercado de trabalho em relação às mulheres não-brancas. Vergès também menciona essas lutas, situando-as como originárias das mulheres racializadas nos Estados Unidos e na América Latina. O feminismo afro-latino-americano, nesse sentido, oferece fundamentos e perspectivas que permanecem extremamente relevantes e atuais, além de ultrapassarem as fronteiras geográficas.

Em seu livro “Um Feminismo Decolonial” (2020), Françoise Vergès aborda uma série de questões, como a reprodução social institucionalizada no mercado de trabalho formal, o rebaixamento do status social das mulheres racializadas, além de temas como a humilhação, invisibilidade, condições insalubres, baixa remuneração e precariedade dos direitos. Embora todas essas dimensões estejam muito ligadas, nosso objetivo é destacar como o trabalho doméstico remunerado, especialmente o terceirizado, desempenha um papel essencial na engrenagem cotidiana do capitalismo, também no Brasil. Esse trabalho invisível, majoritariamente realizado por mulheres racializadas, é responsável por manter a limpeza e a organização do mundo capitalista, sustentando o caráter civilizatório da modernidade ocidental.

O que eu quis destacar neste livro foram fatos simples, concretos e tangíveis que iluminam a estrutura profundamente racializada, estratificada e marcada pelo gênero que permite à sociedade burguesa funcionar há séculos. Longe de ser *um discurso feminista abstrato*, esses fatos são visíveis a quem deseja vê-los. *Todos os dias, em todo lugar, milhares de mulheres negras, racializadas*, “abrem” a cidade. Elas limpam os espaços que o *patriarcado e o capitalismo neoliberal* precisam para funcionar. Elas desempenham um trabalho perigoso, mal pago e considerado *não qualificado*, inalam e utilizam produtos químicos tóxicos e empurram ou transportam cargas pesadas, tudo muito prejudicial à saúde delas. Geralmente, viajam por

longas horas de manhã cedo ou tarde da noite. Um *segundo grupo de mulheres racializadas*, que compartilha com o primeiro uma interseção *entre classe, raça e gênero*, vai às casas da classe média para cozinhar, limpar, cuidar das crianças e das pessoas idosas para que aquelas que as empregam possam trabalhar, praticar esporte e fazer compras nos lugares que foram limpos pelo *primeiro grupo de mulheres racializadas*. No momento em que a cidade “abre”, nas grandes metrópoles do mundo, mulheres e homens correm pelas ruas, entram nas academias, salas de yoga ou meditação. Aderindo ao mandato do capitalismo tardio, que exige manter os corpos saudáveis e limpos, essas mulheres e homens, na sequência de seus treinos, tomam um banho, comem uma torrada com abacate e bebem um suco detox antes de prosseguirem com suas atividades (VERGES. 2020. p, 19) Grifo nosso.

A perspectiva universalizante adotada pelo movimento feminista hegemônico, especialmente o institucionalizado, restringe outras formas de ser "mulher" nas esferas trabalhistas, culturais, ideológicas e de gênero em nossa sociedade. Isso resulta em um padrão desigual nas lutas por emancipação, que frequentemente marginaliza a mulher negra — uma realidade que remonta aos tempos das senzalas. Nessa perspectiva⁷⁹, segundo Sueli Carneiro:

Quando falamos do mito da fragilidade feminina, que justificou historicamente a proteção paternalista dos homens sobre as mulheres, de que mulheres estamos falando? *Nós, mulheres negras, fazemos parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas esse mito, porque nunca fomos tratadas como frágeis*. Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos *como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas...* Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar! Fazemos parte de um contingente de *mulheres com identidade de objeto*. Ontem, a serviço de frágeis sinhazinhas e de senhores de engenho tarados. Hoje, *empregadas domésticas* de mulheres liberadas e dondocas, ou de mulatas tipo exportação. (CARNEIRO, 2003. p, 50) grifo nosso.

As profundas transformações nacionais e internacionais ocorridas a partir da década de 1970 impulsionaram a institucionalização do movimento feminista. Enquanto Estados Unidos e Inglaterra começavam a experimentar o neoliberalismo, a globalização promoveu uma nova reorganização geopolítica, acompanhada pela afirmação do multiculturalismo e das políticas de identidade afirmativa. A experiência histórica das mulheres negras na diáspora, marcada pela escravidão e desumanização, foi frequentemente ignorada — e talvez ainda não plenamente reconhecida — nos discursos tradicionais sobre a opressão feminina. Esses discursos encontravam dificuldades em compreender as diferenças substanciais no impacto

⁷⁹ CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. Racismos contemporâneos. Rio de Janeiro: Takano Editora, v. 49, p. 49-58, 2003

da opressão vivenciada, especialmente pelas mulheres cuja identidade é igualmente atravessada pelo racismo. Feministas como Ochy Curiel, Ráfia Zakaria, Houria Bouteldja, Djamila Ribeiro, Winnie Bueno, Carla Akotirene, Sueli Carneiro, Giovana Xavier, Luciana Ballestrin, entre outras, destacam que, ainda hoje, muitas feministas brancas têm dificuldade em compreender as demandas específicas das mulheres racializadas. Esse comportamento pode ser explicado pelo fato de que a raça "branca" ainda é vista como o padrão de humanidade. Reconhecer as dinâmicas de poder que permeiam as relações, tanto dentro quanto fora dos movimentos sociais, exige, portanto, que as feministas brancas se situem nesse contexto.

E este trabalho, como uma reflexão sobre uma das contradições internas do feminismo latino-americano, tenta ser, com suas limitações evidentes, uma contribuição modesta para seu avanço (afinal, sou feminista). Destacando a ênfase colocada na dimensão racial (quando se trata da percepção e compreensão da situação das mulheres no continente), tentarei mostrar que, dentro do movimento de mulheres, as negras e indígenas são o testemunho vivo dessa exclusão. (GONZALEZ. 2020. p, 139)

Como já foi mencionado, o movimento feminista brasileiro do século XX teve um impacto significativo nas discussões sobre os direitos das mulheres na esfera pública, promovendo conquistas que transformaram as ciências sociais. No entanto, a entrada das mulheres brancas no mercado de trabalho, especialmente a partir da década de 1970, revela que, embora o patriarcado tenha afastado muitas mulheres da esfera pública, para as mulheres negras, o trabalho sempre foi uma realidade desde o período colonial, e não uma conquista — foi algo imposto pelo colonialismo. Assim, dismantelar as relações de poder patriarcais que afetam as mulheres implica, necessariamente, considerar a questão racial.

Qual gênero está, então, em questão no regime da escravidão? As mulheres reduzidas à escravidão são negras e mulheres, mas nas *plantations* todos os seres humanos escravizados são bestas de carga. Aos olhos dos/as escravocratas, *as mulheres negras são objetos sexuais e não seres cujo gênero demandaria que fossem tratadas com doçura e respeito*. Como escravas, elas têm o status legal de *objeto*, não pertencendo, portanto, à *humanidade plena*. Dito de outro modo, o gênero não existe em si mesmo, ele é uma categoria histórica e cultural que evolui no tempo e não pode ser concebido da mesma maneira na metrópole e na colônia. Tampouco pode ser concebido do mesmo modo em colônias diferentes ou no interior de uma única colônia. *Para as mulheres racializadas, afirmar o que é, para elas ser mulher, foi um campo de luta. As mulheres, como eu disse, não constituem em si uma classe política.* (VERGES. 2020. p, 61) grifo nosso.

Durante o período da escravidão, as mulheres negras foram tratadas como objetos, com sua humanidade negada em função de sua condição de instrumentos de lucro. Elas

enfrentavam uma dupla opressão, sendo vistas não como mulheres, mas como corpos de acesso livre. Suas vidas eram marcadas por exploração brutal, violência física e sexual, enquanto trabalhavam nas plantações, nas casas dos senhores e realizavam tarefas domésticas em condições desumanas.

Como Lélia nos lembra, as mucamas, que se “transfiguravam”⁸⁰ para a figura da empregada doméstica, eram frequentemente responsáveis pelos serviços domésticos nas residências das famílias brancas. Isso permitiu que as mulheres brancas dissessem mais tempo para se dedicar a atividades políticas, intelectuais e profissionais. A autora ressalta que a emancipação das mulheres brancas ocorreu, em grande parte, porque as mulheres negras ocupavam predominantemente as posições de trabalho doméstico. Para as mulheres negras, o trabalho doméstico era uma realidade quase imposta, resultado da segregação racial no mercado de trabalho e da discriminação racial em instituições como escolas, o que gerava processos de exclusão que dificultavam o acesso à educação necessária para outras profissões.

No entanto, foi ela quem possibilitou e ainda possibilita a emancipação econômica e cultural da patroa dentro do sistema de dupla jornada, como já vimos. É interessante observar, nos textos feministas que tratam da questão das relações de dominação homem/mulher, da subordinação feminina, de suas tentativas de conscientização etc, como existe uma espécie de discurso comum com relação a mulher negra, as famílias negras - que constituem a grande maioria dessas camadas- não são caracterizadas como tais. (GONZALEZ. 2020. p, 42)

Em suma, Lélia Gonzalez destaca como a mulher negra não apenas exerce um papel fundamental na dinâmica das relações de dominação, mas também na emancipação econômica e cultural de suas patroas dentro do sistema de dupla jornada. Contudo, nos discursos feministas que abordam as questões de subordinação e conscientização, a realidade das famílias negras, que compõem a maioria dessas camadas, muitas vezes não é reconhecida. Ainda na década de 1970, Gonzalez já apontava que essa invisibilidade revela uma lacuna importante nas discussões sobre feminismo e igualdade, destacando a necessidade de uma análise mais inclusiva e abrangente.

3.1 E A TRABALHADORA NEGRA, CUMÉ QUE FICA?

Em 1979, durante o VIII Encontro Nacional da Associação de Estudos

⁸⁰ Utilizo o termo “transfiguravam” ao invés de “transformarem”, pois parte do verbo transitivo: “transfigurar” que significa: 1. mudar a figura de ; 2. transformar; 3. dar uma ideia falsa de.

Latino-Americanos (LASA) em Pittsburgh, Gonzalez apresentou a comunicação "Cultura, Etnicidade e Trabalho: Efeitos Linguísticos e Políticos da Exploração da Mulher". Nesse texto, ela analisa o funcionamento do modo de produção capitalista no Brasil como um sistema desigual e combinado. Gonzalez destacou que o capitalismo no país é caracterizado por desigualdade e dependência econômica. Sua análise se tornou singular ao reconhecer a centralidade do racismo e do sexismo nas relações de gênero que moldam esse sistema capitalista. Ela fundamentou suas observações nas ideias do intelectual argentino José Nun⁸¹, que introduziu conceitos como superpopulação relativa, exército industrial de reserva e massa marginal. Com base nessas formulações, Lélia argumentou que a população negra no Brasil ocupa uma posição marginalizada nas relações de trabalho. Essa realidade evidencia a interconexão entre racismo e dinâmicas de gênero, que estão intrinsecamente ligadas à estrutura do capitalismo no país.

Conforme destacado por Gonzalez (1979), ao revisitar a funcionalidade da superpopulação relativa, Nun observa que, no contexto brasileiro, uma parcela significativa dessa população se torna supérflua, formando o que ele denomina "massa marginal". Esse fenômeno ocorre em decorrência do processo de acumulação que predomina nas grandes empresas monopolistas, resultando em condições de desemprego e subemprego que afetam diretamente essa massa marginal. Dessa forma, a análise de Gonzalez revela como essas dinâmicas econômicas e sociais se entrelaçam, aprofundando a marginalização das comunidades negras no mercado de trabalho. Segundo Nun, a categoria marxiana de "exército industrial de reserva" — que se refere à existência de uma superpopulação que desempenha um papel funcional na reprodução do capitalismo ao pressionar os salários para baixo — é insuficiente para explicar o desenvolvimento do capitalismo na América Latina. Para Gonzalez, o conceito de massa marginal é eficaz na explicação das relações de trabalho no capitalismo brasileiro, que se caracteriza por ser desigual, dependente, racista e sexista.

As questões relativas ao desemprego e ao subemprego incidem exatamente sobre essa população. No desenvolver deste trabalho, verificaremos de que maneira o gênero e a etnicidade são manipulados de modo que, no caso

⁸¹ No artigo: "Superpoblación relativa, ejército industrial de reserva y masa marginal" (1969) José Nun apresenta a tese da "massa marginal". O autor argumenta que o conceito marxiano de "exército industrial de reserva" é mais adequado para compreender o desemprego no contexto do capitalismo competitivo, especialmente quando se considera a Inglaterra anterior a 1875, período que Marx utilizou como base para suas análises. No entanto, ao examinar a realidade contemporânea da América Latina, Nun identifica a insuficiência desse conceito para entender o capitalismo monopolista dependente presente na região. Segundo ele, o "exército industrial de reserva" é sempre funcional, desempenhando o papel de "produto e alavanca da acumulação capitalista", conforme destacado por Marx. Em contrapartida, Nun propõe o conceito de "massa marginal", que se diferencia pela sua afuncionalidade ou disfuncionalidade em relação ao mercado de trabalho.

brasileiro, os mais baixos níveis de participação na força de trabalho, “coincidentemente”, pertencem exatamente às mulheres e à população negra. (GONZALEZ, 2020.p, 27)

A autora destaca que a história da escravidão e da abolição no Brasil é distinta da transição dos servos para trabalhadores assalariados observada no contexto europeu. No Brasil, não ocorreu uma transição direta do trabalhador escravizado para o trabalhador livre assalariado dentro do sistema capitalista. A análise de Lélia sobre o capitalismo brasileiro se insere em um debate importante no meio intelectual nacional, que ganhou força a partir da década de 1960, acerca da dependência e desenvolvimento. Mesmo após a abolição, muitos dos vínculos característicos da mão de obra capitalista, incluindo relações de trabalho análogas à escravidão, persistiram em grande parte do meio rural. Para Lélia Gonzalez, essa "permanência" não deve ser interpretada apenas como uma relíquia arcaica de um sistema de produção obsoleto, destinado a desaparecer com o desenvolvimento do capitalismo, como sugeriam algumas correntes da época. Ao contrário, ela argumenta que o capitalismo brasileiro, marcado por sua dependência histórica, não apenas manteve essas relações trabalhistas, mas as explorou de maneira crescente.

Gonzalez enfatiza que o racismo e o sexismo são elementos fundamentais do capitalismo. Ao considerar o racismo como um aspecto central de sua análise, Lélia defende a ideia de uma “divisão racial” do espaço e do trabalho desde o período colonial. Dessa forma, o racismo não está em desacordo com o capitalismo; pelo contrário, é uma parte integrante desse sistema. Em nossa análise, para a autora, era importante destacar que o racismo não deveria ser entendido como um atraso, mas sim como uma tecnologia produtora que gera desigualdade e é utilizada para a acumulação de riqueza.

Segundo Lélia, em relação à estrutura econômica do Brasil, podemos identificar três processos de acumulação que têm qualidades distintas: o capital comercial, o capital industrial competitivo e o capital industrial monopolista. O capital monopolista detém a hegemonia entre eles, devido às conexões que existem entre esses três setores, que incluem formas pré-capitalistas de exploração de mão de obra, o capitalismo competitivo e o capitalismo monopolista, cada um com seus próprios mercados de trabalho. No entanto, é importante destacar que esses setores operam com uma certa autonomia relativa, embora qualquer problema que surja em um deles possa afetar e ameaçar todo o sistema como um todo. Essa coexistência revela que o desenvolvimento desigual, dependente e combinado do país abrange momentos históricos diversos. É importante ressaltar que a análise de Gonzalez sobre o

desenvolvimento capitalista no Brasil se destacava na época por sua explicação de como os processos de acumulação ocorriam de forma simultânea.

Em relação à superpopulação relativa, é relevante observar que, na constituição desse sistema, não apenas há a presença de um exército industrial de reserva, mas também uma crescente massa marginal em relação ao mercado de trabalho do setor dominante. Nesse contexto, considerando a divisão racial e de gênero no mercado de trabalho, é evidente o processo de tripla discriminação enfrentado pela mulher negra, que envolve questões de raça, classe e gênero, e impacta diretamente seu lugar na força de trabalho.

Com base no Censo de 1950, Gonzalez revela que os indicadores relacionados à educação e às atividades econômicas das mulheres negras mostravam uma realidade preocupante. A maioria delas possuía um nível educacional muito baixo, com a maioria frequentando no máximo o segundo ano do ensino primário, sendo o analfabetismo amplamente predominante. Em termos de ocupação econômica, apenas 10% dessas mulheres estavam envolvidas na agricultura ou na indústria, especialmente na indústria têxtil, concentrada nas regiões Sudeste e Sul. Os outros 90% atuavam majoritariamente no setor de prestação de serviços pessoais.

No período que se estende de 1950 aos dias atuais ocorreram o desenvolvimento e a modernização que ampliaram diferentes setores industriais, ao lado de uma crescente urbanização. Em face dessa ampliação, a indústria têxtil entrou num processo de decadência que resultou inclusive no fechamento de muitas fábricas. Com isso, a *mulher negra* perdeu muito enquanto operária, apesar de tentar penetrar em outros setores como a indústria de alimentos ou de roupas, onde viria a ser a grande minoria (*aqui também o processo de seleção racial favorece muito mais a operária branca ou “morena” do que a negra*). (GONZALEZ. 2020. p, 57) grifo nosso.

Novas oportunidades começaram a surgir em setores burocráticos de nível inferior, como serviços administrativos em escritórios e bancos, que passaram por um processo de feminização. Contudo, essas funções exigiam um nível de escolaridade que a maioria das mulheres negras não possuía, o que intensificou a discriminação contra elas. Lélia Gonzalez enfatizava que essa discriminação era visível na divisão racial do trabalho, refletida até mesmo nos anúncios de emprego.

Entretanto, quando observamos certos “detalhes”, pode-se ver que as coisas não são bem assim. Por exemplo: raramente se veem afro-brasileiros trabalhando em bancos, restaurantes, companhias aéreas, grandes lojas ou outras profissões que exijam contato direto com o público. A seleção racial já pode ser notada em anúncios de emprego que exigem “boa aparência”. Essa expressão, como sabemos muito bem, significa “Não aceitamos negros”. Não é por acaso que 83,1% das mulheres negras e 92,4% dos

homens negros se concentram em ocupações ligadas ao trabalho manual não qualificado. Ou que quatro quintos da força de trabalho negra exerçam ocupações caracterizadas por baixa remuneração e por baixos índices de escolaridade. (GONZALEZ, 2020. p, 67)

Apesar do crescimento das classes médias no Brasil, o que se constata é que o chamado “milagre econômico” entre 1969 e 1973, período de crescimento acelerado da economia brasileira, momento que também marca uma entrada mais expressiva das mulheres brancas no mercado de trabalho, acabou não resultando na empregabilidade para os negros em termos proporcionais - que se manteve nos trabalhos menos qualificados e mal remunerados (Barreto. 2005. p, 69). As oportunidades de ascensão social para a maioria da população negra foram praticamente inexistentes. Excluídos do processo de desenvolvimento, que, vale lembrar, é desigual e combinado, a população negra foi relegada a uma condição de massa marginal em crescimento. Como já nos lembra Florestan Fernandes: os negros passam de escravizados (que entregavam o lucro a metrópole) a maus cidadãos, marginalizados dos processos de desenvolvimento econômico. Isso resultou em desemprego, ocupações precárias em serviços de baixa qualificação, trabalho temporário e intermitente, entre outras formas de exploração. Essas condições precárias afetaram diretamente a qualidade de vida das mulheres negras, dificultando o acesso à moradia, saúde, educação e outros aspectos essenciais. Nessa perspectiva, a falta de oportunidades para novos horizontes se tornava evidente. Para a mulher negra, restava a realidade da dupla jornada de trabalho, agravada pela precariedade das condições laborais e pela exclusão social. *Ser negra e mulher no Brasil, repetimos, é ser objeto de tripla discriminação, uma vez que os estereótipos gerados pelo racismo e pelo sexismo a colocam no nível mais alto de opressão.* (Gonzalez. 2020. p, 58).

Nesse período, Gonzalez analisava as interações entre capitalismo, racismo e patriarcado na formação do Estado brasileiro, destacando como essas estruturas opressoras afetavam a vida da população racializada no país. Para compreender as interseções entre capitalismo e racismo, Gonzalez utilizava o conceito de privilégio racial, que beneficiava brancos e brancas de todas as classes sociais. O capitalismo brasileiro se beneficia da exploração da mão de obra negra, enquanto os brancos sem propriedade também obtêm vantagens do racismo por meio de "recompensas materiais e simbólicas" (Gonzalez, 2020, p. 179).

A autora também criticava o marxismo ortodoxo, argumentando que a questão da desigualdade não pode ser reduzida exclusivamente a um problema de classe, como defendem muitos marxistas ortodoxos. Segundo Lélia, seria fundamental que a análise da luta de classes

no Brasil incorporasse a dimensão racial em suas considerações. A categoria de “raça” acaba se diluindo em um método economicista, como demonstramos Gonzalez defende que o racismo não passa de um instrumento manipulado pelo capitalismo. Considerando que os níveis mais baixos de participação na força de trabalho são atribuídos à população negra brasileira, podemos concluir que há uma divisão racial do trabalho no Brasil. Nesse contexto, o grupo branco se destaca como o principal beneficiário da exploração da mão de obra operária, especialmente da população negra. A autora ressalta que isso não se limita apenas à elite econômica branca, mas também inclui os brancos sem propriedade dos meios de produção, que colhem os frutos do racismo. O racismo, como uma articulação ideológica e um conjunto de práticas, demonstra sua eficácia estrutural ao instituir essa divisão racial do trabalho (Gonzalez, 2018. p 45). Analisando a ótica patriarcal, torna-se evidente o triplo aspecto da condição das mulheres racializadas - racial, sexual e classe - as coloca como as mais exploradas e oprimidas dentro do capitalismo patriarcal e racista.

Uma vez que o racismo, de forma similar ao sexismo, transforma-se numa parte da estrutura objetiva das relações ideológicas e políticas do capitalismo, “a reprodução da divisão racial e sexual do trabalho pode ser explicada sem apelar para elementos subjetivos como o preconceito” (GONZALEZ. 2018. p. 45)

Lélia trabalha a formação econômica do Brasil a partir das análises das relações entre raça, estrutura de classe e sistema de estratificação social. Sendo uma formação dependente e periférica do mercado mundial, que ainda preservava formas produtivas anteriores (formas pré-capitalistas de exploração de mão-de-obra). (Viana, 2006).

Em relação à prestação de serviços e ao rendimento da população negra, pesquisas revelaram que a divisão racial do trabalho operava de maneira incisiva⁸². A disparidade de renda entre mulheres brancas e negras era significativamente maior do que a diferença entre homens e mulheres de modo geral, evidenciando como a questão racial afetava de forma mais profunda a distribuição de renda. Sendo assim, Gonzalez enfatizava que a divisão racial e sexual do trabalho era evidente, assim como os danos que isso acarretava à população negra (Viana, 2006). Ela reitera que essa divisão racial do trabalho tem suas raízes no privilégio racial, e que esses dois fenômenos moldam a inserção de negros e negras tanto no mercado de trabalho formal quanto no informal.

⁸² Lúcia E. Oliveira, Rosa M. Porcaro e Teresa C. N. Araujo Costa, O lugar do negro na força de trabalho. 1980.

3.2 DEPOIS DA MUCAMA: OS ESTEREÓTIPOS DO PATRIARCADO COLONIAL

Lélia Gonzalez relaciona o discurso ideológico do racismo à experiência da escravidão, identificando na figura da "mucama" a raiz das representações subsequentes da mulata no carnaval e da empregada doméstica no cotidiano brasileiro. Ela aponta que, no dicionário Aurélio, a palavra "mucama" tem origem no quimbundo e significa "amásia escrava". Contudo, essa origem é omitida na definição oficial, que descreve a "mucama" como uma "escrava negra jovem e de estimação, escolhida para auxiliar nos serviços domésticos ou acompanhar membros da família, muitas vezes atuando também como ama de leite". Para Lélia, essa definição representa uma "neutralização" e um "esvaziamento" do sentido original da palavra, já que o dicionário foca apenas na dimensão do trabalho, omitindo a conotação de exploração sexual e da esfera do cuidado que fazia parte da realidade das mulheres negras.

Lélia Gonzalez marcou o feminismo negro com sua contribuição epistemológica relacionado à representação da mulher negra, antecipando questões relacionadas ao corpo e socialização das mulheres negras na América Latina. Os estereótipos associados às mulheres negras refletem distinções de gênero moldadas pelo racismo em diversos discursos, e sua historicidade pode ser compreendida por meio de investigação. Lélia Gonzalez propõe analisar esses estereótipos negativos para revelar o impacto violento dessas representações na vida das mulheres negras, que seguem sendo muito atuais. Essas representações negativas resultam da interseção entre racismo e sexismo, manifestando-se de diversas maneiras na sociedade brasileira.

Para analisar as representações das mulheres negras costumeiramente veiculadas na sociedade, Lélia Gonzalez parte de três noções, todas atribuições de um mesmo sujeito: a mulata, a doméstica e a mãe preta. As mulheres negras, de modo geral, são enquadradas em uma dessas categorias, dependendo a classificação somente da situação em que somos vistas, assevera a autora. (CARDOSO. 2014. 975)

Essas representações sociais não apenas racializavam e hierarquizavam as mulheres negras, mas também as subjugavam, invisibilizando suas experiências e papéis fundamentais na construção da identidade nacional. Lélia Gonzalez destacou que as mulheres não-brancas, por sua posição social, eram particularmente vulneráveis à discriminação racial e sexual, sendo as mais intensamente exploradas pelo sistema capitalista, como já mencionado. Gonzalez argumentava que as figuras da doméstica, da mulata e da mãe preta derivam da

figura da mucama, representando estereótipos atribuídos ao mesmo sujeito – as mulheres negras. A forma como esses estereótipos são aplicados depende da situação em que essas mulheres são percebidas.

De um modo geral, a mulher negra é vista pelo restante da sociedade a partir de dois tipos de qualificação “profissional”: doméstica e mulata. O processo de exclusão da mulher negra é patenteado, em termos de sociedade brasileira, pelos dois papéis sociais que lhe são atribuídos: “domésticas” ou “mulatas”. O termo “doméstica” abrange uma série de atividades que marcam seu “lugar natural”: empregada doméstica, merendeira na rede escolar, servente nos supermercados, na rede hospitalar etc. Já o termo “mulata” implica a forma mais sofisticada de reificação: ela é nomeada “produto de exportação”, ou seja, objeto a ser consumido pelos turistas e pelos burgueses nacionais. Temos aqui a enganosa oferta de um pseudo mercado de trabalho que funciona como um funil e que, em última instância, determina um alto grau de alienação. Esse tipo de exploração sexual da mulher negra se articula a todo um processo de distorção, folclorização e comercialização da cultura negra brasileira. (GONZALEZ. 2020. p, 44)

A violência simbólica enfrentada pela mulher negra, decorrente de sua existência e raça, torna-se mais evidente na afirmação de Lélia Gonzalez sobre a forma como a sociedade brasileira a enxerga, muitas vezes reduzindo-a à sua "qualificação profissional". Essa perspectiva ajuda a entender por que, no mercado de trabalho brasileiro, é a mulher negra que ocupa a base da pirâmide em um capitalismo marcado pela dependência.

Gonzalez confronta os movimentos feministas brasileiros, então predominantemente liderados por mulheres de classe média, ao destacar que a exploração da mulher negra como objeto sexual vai além do sexismo. Ao estar entrelaçada com o racismo, essa exploração cria um imaginário social que aprisiona a mulher negra em uma condição de inferioridade.

Por exemplo, ainda existem “senhoras” que procuram contratar jovens negras belas para trabalharem em suas casas como domésticas; mas o objetivo principal é que seus jovens filhos possam “se iniciar” sexualmente com elas. (Desnecessário dizer que o salário de uma doméstica é extremamente baixo.) Com isso temos um exemplo a mais da superexploração econômico-sexual de que falamos acima, além da reprodução/perpetuação de um dos mitos divulgados a partir de Freyre: o da sensualidade especial da mulher negra. (GONZALEZ. 2020. p, 60.)

Lélia Gonzalez aponta que a figura da empregada doméstica carrega vestígios das funções exercidas durante o período escravocrata, incluindo a sujeição à violência sexual. Para Gonzalez, a doméstica é a “mucama permitida”, responsável por serviços e bens, mas, ao contrário da “mulata”, que é exaltada, permanece invisível no cotidiano. A autora argumenta

que esse cotidiano continua a ver as mulheres negras, independentemente de sua classe social ou profissão, como ocupantes de funções domésticas.

Nesse contexto, as experiências das mulheres negras são bastante significativas: não é raro que uma dona de casa negra de classe média, quando atende a porta, seja surpreendida por um vendedor que insiste em falar com sua patroa. Ou, ainda mais comum, quando porteiros de prédios de classe média alta ou burguesa impeçam mulheres negras de usarem a entrada principal, insistindo para que usem a porta de serviço. Em ambos os exemplos, o estereótipo estabelece a relação: mulher negra = trabalhadora doméstica. (GONZALEZ. 2020. p, 170).

A epistemologia de Lélia se renova ao dialogar com o debate contemporâneo sobre gênero e colonialidade, examinando como a dinâmica de exploração capitalista é moldada pela intersecção entre gênero e raça. Neste contexto, apresentamos informações sobre o mercado de trabalho, a violência e o trabalho na esfera do cuidado no Brasil, a fim de demonstrar que a análise de nossa autora na década de 1980 continua pertinente para compreender a relação entre raça e mercado de trabalho no capitalismo no Brasil e na América Latina, especialmente à luz de dados que evidenciam a persistência da desigualdade racial.

Os indicadores apresentados por Feijó (2022) sobre o mercado de trabalho no Brasil entre 2020 e 2022 reforçam a relevância do pensamento de Gonzalez nos dias atuais. Embora tenha havido uma redução significativa de 27% no número de pessoas desalentadas durante esse período, é importante ressaltar que a composição étnico-racial da força de trabalho não passou por mudanças significativas. Isso evidencia que as desigualdades raciais persistem no mercado de trabalho brasileiro, mesmo diante de algumas melhorias pontuais. A análise de Gonzalez sobre a intersecção entre raça, classe e gênero permanece essencial para entendermos a complexidade das desigualdades sociais no país.

Para Feijó (2022), o desalento brasileiro tem um perfil racial; os desalentados são majoritariamente pretos/pardos. A quantidade de desempregados no Brasil, em termos absolutos, caiu de 13,5 milhões para 9,5 milhões entre o 3º trimestre de 2021 e 2022. No recorte por raça, a composição racial apresentou pouca variação; a maior parte dos desempregados são pretos/pardos (em torno de 65%). Entre os 9,5 milhões de desempregados registrados no 3º trimestre de 2022, mais de 6,1 milhões (64,9%) eram pretos/pardos; os brancos e amarelos totalizavam 3,3 milhões. O número de informais pretos/pardos passou de 23,1 milhões no terceiro trimestre de 2021 para 24 milhões no terceiro trimestre de 2022 e são maioria entre os informais: dentre os 39,1 milhões de trabalhadores informais, os pretos e pardos somam cerca de 24 milhões (61,3%). (MARIN. 2023. p,14)

Os dados apresentados acima evidenciam as disparidades de remuneração que persistem entre os diferentes grupos étnico-raciais no Brasil. Historicamente, os salários têm sido baixos entre os trabalhadores informais, mas essa realidade se agrava para os trabalhadores informais pretos e pardos. No terceiro trimestre de 2022, o rendimento médio efetivo dos trabalhadores informais pretos e pardos era de apenas R\$1.289, enquanto para os informais brancos e amarelos, esse valor alcançava R\$2.238. Essa discrepância salarial contínua entre os grupos étnicos reforça a conclusão de Feijó de que, independentemente do indicador do mercado de trabalho analisado, a população negra permanece em uma posição de desvantagem significativa em relação aos brancos e amarelos.

Ao analisarmos a questão da violência, os dados apresentados por Cerqueira (2021)⁸³ revelam a preocupante prevalência da violência contra mulheres negras no Brasil. Em 2019, 66% das mulheres assassinadas no país eram negras. Em termos relativos, a taxa de homicídios entre mulheres negras foi de 4,1, enquanto entre mulheres não negras foi de 2,5. Isso indica que o risco de uma mulher negra ser vítima de homicídio é 1,7 vezes maior do que o de uma mulher não negra. Essa disparidade destaca a urgência de implementar ações efetivas para combater a violência de gênero e a discriminação racial no país. Os dados apontados por Cerqueira levantam questões cruciais sobre a discrepância nos índices de violência, onde mulheres não negras apresentam alguma melhora, enquanto os números alarmantes da violência letal continuam a afetar desproporcionalmente as mulheres negras.

No período de 2009 a 2019 ocorreu uma queda da violência letal, mas essa diminuição não se traduziu na redução da desigualdade racial. Em 2009, a taxa de mortalidade entre mulheres negras era de 4,9 por 100 mil; entre não negras a taxa era de 3,3 por 100 mil. Em 2019, a taxa de mortalidade de mulheres negras caiu para 4,1 por 100 mil, e entre não negras para 2,5 por 100 mil. Ao fazer a diferença entre as duas taxas se observa que, em 2009, a taxa de mortalidade de mulheres negras era 48,5% superior à de mulheres não negras, e em 2019, a taxa de mortalidade de mulheres negras é 65,8% superior à de não negras (CERQUEIRA, et. al., 2021)

Um aspecto importante para atualizar as análises de Lélia sobre a mulher negra no mercado de trabalho é a questão do trabalho doméstico. Essa forma de ocupação, predominante no Brasil e em diversas partes do mundo, envolve responsabilidades domésticas e atividades de cuidado que, na maioria das vezes, são realizadas por mulheres, independentemente de receberem ou não remuneração. Essa realidade reflete as normas

⁸³ CERQUEIRA, Daniel et al. Atlas da Violência. São Paulo: FBSP, 2021.

sociais de gênero vigentes na sociedade. No último trimestre de 2023, aproximadamente 93,5% dos trabalhadores nessa categoria eram mulheres, enquanto os homens representavam apenas 6,5%. Além de ser uma ocupação predominantemente feminina, o trabalho doméstico no Brasil tem vínculos históricos com o período de escravidão (Dieese, 2023, p. 6)⁸⁴. Essas características destacam a importância de se considerar o contexto histórico e de gênero ao abordar essa ocupação. *No último trimestre de 2022, as trabalhadoras negras representavam 67,3% do total de mulheres da categoria e as não negras, 32,7%. Em 2023, a participação de mulheres negras no trabalho doméstico feminino era de 63,9% e de não negras, 36,1%.* (Dieese, 2023)

Guimarães e Pinheiro (2023)⁸⁵ Alertam a divisão racial presente no trabalho de cuidados no Brasil, que abrange funções como trabalho doméstico, cuidadoras, professoras do ensino fundamental, profissionais de enfermagem, médicas, fisioterapeutas e assistentes sociais. Apesar de a população negra ser a maioria nesse setor, sua representação varia entre as diferentes ocupações de cuidado. Isso evidencia a necessidade de reconhecer as disparidades raciais em várias áreas do mercado de trabalho relacionadas a essa função.

A Nota Informativa nº 1 do MDS/SNCF (2023)⁸⁶ aborda a questão das mulheres negras no trabalho de cuidado, destacando que essa ocupação é profundamente afetada pelas desigualdades de raça e gênero. Ela configura um espaço onde as mulheres negras ocupam posições menos valorizadas, indo além do trabalho doméstico. Essas mulheres estão super-representadas entre aquelas que possuem menores níveis de escolaridade, qualificação, proteção social e remuneração. Essa análise evidencia as disparidades enfrentadas pelas mulheres negras em suas trajetórias laborais também no setor de cuidados.

Essa divisão sexual e racial do trabalho de cuidados não é uma simples separação de homens e mulheres, negros e brancos, pelas diferentes posições no campo. Ela implica em uma divisão que reserva a determinados grupos as posições de maior prestígio, maior remuneração e maior proteção social, enquanto aos demais cabem as ocupações de menor reconhecimento social, menor retorno financeiro e proteção do Estado (GUIMARÃES; PINHEIRO, 2023, p. 19).

⁸⁴ DIEESE - análise cesta básica - Salário mínimo nominal e necessário - agosto/2024. Disponível em: <<https://www.dieese.org.br/analisecestabasica/salarioMinimo.html>>

⁸⁵ GUIMARÃES, N. A.; PINHEIRO, L. O halo do cuidado: desafios para medir o trabalho remunerado de cuidado no Brasil. Em: Cuidar, verbo transitivo : caminhos para a provisão de cuidados no Brasil. [s.l.] Ipea, 2023. p. 443–485.

⁸⁶ MDS/SNCF. Nota informativa n.1. As mulheres negras no mercado de trabalho, 2023. Disponível: <http://www.mds.gov.br/webarquivos/MDS/Secretarias/SNCF/Arquivos/Nota%20Informativa%20N1%2022.03.23>.

Os dados apresentados por Feijó (2022), Dieese (2023), Guimarães e Pinheiro (2023), MDS/SNCF (2023) e Cerqueira et al. (2021) sobre mercado de trabalho e violência, quando analisados por raça e cor, reforçam a análise de Gonzalez. Essa análise revela a continuidade do racismo e do sexismo como elementos centrais no desenvolvimento do capitalismo brasileiro, afetando de maneira desproporcional a população negra, especialmente as mulheres. Assim, é alarmante perceber que, até hoje, as mulheres negras permanecem como as mais impactadas no mercado de trabalho e são vítimas de altos índices de violência.

3.3 A MÃE PRETA ENQUANTO SUJEITO SUPOSTO SABER

Até aqui, fica evidente a preocupação de Lélia Gonzalez em desconstruir a visão que reduz as experiências subjetivas das mulheres negras a estereótipos. A autora ressalta a importância de uma abordagem que amplie a compreensão dessas vivências, sem naturalizá-las. Como discutido, as figuras da mulata e da doméstica têm suas raízes na figura da mucama, e Gonzalez argumenta que a representação da mãe preta também se origina dessa mesma construção histórica.

Lélia ao dialogar com a obra de Décio Freitas⁸⁷, destaca a existência de duas categorias de escravos: os produtivos e os não produtivos, *os que trabalhavam diretamente para a sustentação econômica do regime (escravos do eito) e aqueles que eram dirigidos para a prestação de serviços (feitores, criados, negros de ganho etc.)*. (Gonzalez. 2020.p, 52). De acordo com o autor, os movimentos de revolta armada emergiram do primeiro grupo de escravizados. Ele argumenta que os escravizados classificados como não produtivos, de certa forma, internalizaram, assimilaram a ideologia e os valores do senhor branco, o que influenciou suas reações e ações dentro do contexto da escravidão.

A mulher negra estava inserida nas duas categorias descritas por Freitas: como trabalhadora de eito e como mucama. A partir da função de mucama, a mulher negra deu origem à figura da mãe-preta, que desempenhou um papel fundamental na formação dos núcleos familiares brasileiros. Nesse contexto, a escravizada exercia diversas funções, incluindo cuidar, alimentar e criar os filhos das sinhas. Na perspectiva psicanalítica lacaniana de Lélia, a função materna transcende a maternidade biológica, referindo-se àquela que

⁸⁷ Segundo Flávia Rios (2020) Lélia dialogava com a obra de Décio Freitas, em especial, “Palmares: a guerra dos escravos” (1971), porém sem concordância integral com representações ali contidas. Lélia incide sobre as formas de resistência e insubordinação realizadas pelas pessoas escravizadas cotidianamente dentro das casas-grandes, dessa forma, a postura da intelectual contrasta bastante com a intelectualidade de sua geração.

envolve cuidados essenciais na primeira infância, que no caso da cultura brasileira foi exercida pela mãe-preta.

Lélia Gonzalez começa a reinterpretar a figura da mãe-preta, muitas vezes descrita como submissa e passiva por causa de sua proximidade com a casa-grande. Algumas interpretações sugerem que essas mulheres escravizadas "aceitavam" sua posição de subserviência, associando-as a uma passividade diante dos senhores brancos. No entanto, Lélia questiona essa visão, apontando que a leitura dessa resistência contida desconsidera as formas sutis de resistência dessas mulheres, que não eram necessariamente visíveis, mas ainda assim presentes no cotidiano da escravidão.

Vale notar que tanto a mãe preta quanto o pai-joão têm sido explorados pela ideologia oficial como exemplos de *integração e harmonia raciais*, supostamente existentes no Brasil. Representariam *o negro acomodado*, que *passivamente aceitou a escravidão* e a ela correspondeu segundo a maneira *cristã*, oferecendo a outra face ao inimigo. Entretanto, não aceitamos tais *estereótipos* como reflexos "fíéis" de uma realidade vivida com tanta dor e humilhação. (GONZALEZ. 2020. p. 54) Grifo nosso.

Gonzalez argumentava que, por trás da aparente aceitação e subserviência da figura da mãe-preta, as mulheres escravizadas ressignificaram suas formas de resistência. Mesmo em posições subalternas, elas subverteram a linguagem e os códigos do colonizador, deixando traços culturais e narrativas marcantes nas famílias brancas. Lélia demonstra que, embora essas mulheres fossem percebidas como passivas, havia uma resistência silenciosa que emergia em suas ações e na forma como influenciavam o ambiente ao seu redor, mesmo dentro das limitações impostas pela escravidão.

Através de suas formas de falar e vivenciar a língua no contexto brasileiro, e pela maneira como a transmitiam aos brancos, as mulheres escravizadas incorporaram e ensinaram valores africanos e afro-brasileiros. Dessa forma, conseguiram manter vivas suas tradições culturais. Elas introduziram esses elementos sutis no cotidiano da casa-grande, preservando e transmitindo suas identidades culturais, mesmo sob opressão. Lélia Gonzalez destaca essa transmissão cultural como uma estratégia de resistência, onde as mulheres negras atuaram como mediadoras e defensoras de suas heranças culturais. As mães-pretas preservaram a herança africana no Brasil, adaptando-a ao contexto local e, assim, transformando-a em afro-brasileira. Ao transmitir costumes, valores e conhecimentos às famílias brancas, elas inseriram elementos de sua cultura africana nas bases da sociedade brasileira, mantendo vivas essas tradições e ajudando a formar uma identidade cultural híbrida. Essa transmissão cultural

foi, segundo Gonzalez, uma forma de resistência sutil, e assim coloca as mães-pretas em um papel crucial na preservação e transformação da cultura africana no Brasil.

Não podemos deixar de levar em consideração que existem variações quanto às formas de resistência. E uma delas é a chamada “resistência passiva”. A nosso ver, a mãe preta e o pai-joão, com suas histórias, criaram uma espécie de “romance familiar” que teve uma importância fundamental na formação dos valores e crenças do povo, do nosso Volksgeist⁸⁸. (GONZALEZ. 2020. p, 54)

De acordo com Lélia Gonzalez, as mulheres negras, especialmente as mães-pretas, desempenharam um papel central na transmissão de categorias culturais africanas aos brasileiros brancos. Através da sua fala, a língua portuguesa no Brasil foi africanizada, transformando-se no “pretuguês” e, por extensão, africanizando a própria cultura brasileira. Utilizando a teoria lacaniana, Gonzalez interpreta a linguagem como fundamental na humanização e entrada na cultura, afirmando que a cultura brasileira é essencialmente negra devido a essas influências linguísticas e culturais.

O fator da linguagem enquanto formadora da cultura, aproxima a obra de Lélia com a obra de Fanon. Em “Pele Negra, Máscaras Brancas” (1952), Frantz Fanon explora o papel crucial da linguagem na colonização, dedicando um capítulo ao tema. Ele argumenta que a linguagem não apenas permite que o indivíduo exista para o outro, mas também serve como ferramenta de dominação. Fanon trata da alteridade ao afirmar que “falar é existir absolutamente para o outro” (Fanon. 2008.p,33). O autor mostra como os negros colonizados tentam se aproximar da língua do colonizador na esperança de ascensão social, mas isso leva a uma armadilha: o processo de inferiorização e “branqueamento” pela linguagem.

Ao adotar a linguagem do colonizador, também se adota uma cultura que não lhe pertence, inserindo o indivíduo em um sistema de valores, símbolos e referências alheias à sua própria identidade cultural. *“Falar é estar em condições de empregar uma certa sintaxe, possuir a morfologia de tal ou qual língua, mas é sobretudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização”*(Fanon, 2008. pg. 33). Dessa forma, ocorre o apagamento da

⁸⁸ No livro: “Fenomenologia do Espírito”, Hegel afirma que a realidade não pode ser entendida apenas como substância ou matéria inerte, mas também como sujeito, ou seja, espírito (nous). Quando Hegel fala em “exprimir o verdadeiro como sujeito”, ele se refere ao fato de que a totalidade da realidade – expressa em conceitos como espírito do povo (Volksgeist), espírito do tempo (Zeitgeist) ou espírito do mundo (Weltgeist) – reflete as instituições, costumes e culturas de uma sociedade. Assim, o espírito é o produtor e mantenedor dessa realidade social e cultural. Que se atente, no “nosso” volksgeist afro-brasileiro para as figuras dos pretos velhos na umbanda, representam exatamente toda a sabedoria marcada pela astúcia, adquirida no decorrer de suas longas vidas, extrapolando uma ideia de “tempo” e que se constitui como uma resposta às diferentes formas de manifestação do racismo em nosso país. (GONZALEZ. 2020. p, 54)

originalidade cultural, pois o negro, ao adotar a linguagem e os valores do colonizador, rejeita sua própria condição. Isso se dá porque lhe é negada a humanidade plena e o direito de ser reconhecido como sujeito histórico. Ao incorporar a língua e a cultura do colonizador, o homem negro tenta se aproximar de um ideal de humanidade que, segundo essa perspectiva colonizadora, é representado pelo homem branco, considerado o modelo de excelência. “*O negro quer ser branco. O branco incita-se a assumir a condição de ser humano*” (Fanon, 2008. pg. 27).

De acordo com o autor, podemos observar essa dinâmica durante o Iluminismo do século XVIII, quando surgem análises sobre a natureza humana a partir da razão. Os pensadores iluministas, de maneira narcisista, baseiam suas definições de humanidade na experiência de uma fração da população, especificamente na Europa, que naquele período já contava com mais de 200 anos de escravidão. Essa perspectiva restrita ignora as vozes e experiências daqueles que eram marginalizados. “*A civilização branca, a cultura europeia, impuseram ao negro um desvio existencial. Mostraremos, em outra parte, que aquilo que se chama de alma negra é frequentemente uma construção do branco*”. (Fanon, 2008. pg 30).

Dessa maneira, o branco também vai estar alienado e mistificado, preso na sua noção de superioridade, essa noção que parece dupla, sobre superioridade e inferioridade atravessa o comportamento psíquico dos sujeitos, e vai demonstrar um paradoxo dentro da própria perspectiva dos negros de verem a si mesmo, na medida em que eles procuram um ‘desenvolvimento’, ele mira no indivíduo branco. Acaba que o principal meio de se aproximar dessa razão, dessa humanidade branca é através da linguagem.

Ao afirmar que a língua do colonizador foi ressignificada pela mãe-preta na cultura brasileira, Gonzalez retira a mulher negra da condição de objeto e a coloca como “sujeito suposto saber” da produção cultural afro-brasileira. A categoria "sujeito suposto saber", no pensamento lacaniano, refere-se à construção do inconsciente por meio da linguagem. Ela se articula como uma figura simbólica de quem se espera conhecimento ou autoridade, sendo a linguagem o meio pelo qual essa suposição se estabelece. Para Lacan, o inconsciente é estruturado como uma linguagem, o que coloca o "sujeito suposto saber" no centro das dinâmicas de poder e de idealização, refletindo a identificação e projeção dos valores daquele que detém o saber. Nas palavras de Lélia: *Consiste nas figuras com as quais nos identificamos imaginariamente e que, conseqüentemente, idealizamos, assumindo seus valores como nossos.* (Gonzalez. 2020. p, 54)

No caso da criança, a mãe frequentemente seria vista como esse sujeito suposto saber,

visto que lhe é atribuído um saber quase que onisciente. No contexto brasileiro, a mãe-preta assumiu a função materna, muitas vezes no lugar da sinhá (que segundo Gonzalez, apenas paria os filhos dos brancos) cuidando e amamentando os filhos dos senhores. Sendo assim, a mãe preta não apenas desempenhava o papel de cuidadora, mas também era responsável pela transmissão de valores culturais, ensino da língua materna e outros aspectos fundamentais na formação das crianças. Dessa forma a mãe preta tornou-se uma figura crucial na vida das crianças brancas, exercendo um papel fundamental como uma figura de autoridade e cuidado, mesmo que não fosse reconhecida como tal pela sociedade branca dominante. Isso evidencia a complexidade das relações familiares e das identificações imaginárias, que podem ir além das estruturas de poder estabelecidas. Até o presente momento, destaca-se o papel crucial da mulher negra na formação histórico-cultural do Brasil. No entanto, essa contribuição essencial ainda permanece invisibilizada ou pouco reconhecida por muitos estudiosos. O legado das mulheres negras, embora fundamental para a construção da identidade brasileira, continua sendo marginalizado, necessitando de maior reconhecimento e visibilidade na produção acadêmica e cultural.

3.4 LINGUAGEM E O PRETUGUÊS.

Lélia Gonzalez esteve presente em diversos encontros nacionais e internacionais, como descrito no segundo capítulo. A ampla experiência adquirida nesses eventos proporcionou-lhe um contato direto com as manifestações culturais negras de outros países das Américas. A partir desse envolvimento, Gonzalez passou a identificar diversas similaridades na linguagem falada no Brasil e em outras regiões, reconhecendo as influências e contribuições amefricanas comuns em diferentes contextos culturais e linguísticos ao longo do continente americano. *É certo que a presença negra na região caribenha (aqui entendida não só como a América Insular, mas incluindo a costa atlântica da América Central e o norte da América do Sul) modificou o espanhol, o inglês e o francês falados na região (quanto ao holandês, por desconhecimento, nada posso dizer).* (Gonzalez. 2020. p,128). O “pretuguês”⁸⁹ (resultado da marca da africanização no idioma do Brasil) segundo a autora é facilmente constatável especialmente no espanhol da região caribenha.

⁸⁹ Os colonizadores chamavam os escravizados africanos de “pretos” e de “crioulos” os nascidos no Brasil, dessa forma, acreditamos que a escolha metodológica empregada no conceito de “pretuguês” não se trata apenas de uma metáfora e sim descolonização epistêmica da língua falada em nossa país. Consciente, lembrar ademais que no período colonial o português peninsular era a língua oficial, porém, na vida cotidiana a língua geral era baseada no Tupi-guarani.

É engraçado como eles gozam a gente quando a gente diz que é Framengo. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse R no lugar do L nada mais é que a marca linguística de um idioma africano, no qual o L inexistente. Afinal, quem que é o ignorante? Ao mesmo tempo acham o maior barato a fala dita brasileira, que corta os erros dos infinitivos verbais, que condensa “você” em “cê”, o “está” em “tá” e por aí afora. Não sacam que tão falando pretuguês.(GONZALEZ. 2020. p, 90)

O caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o Novo Mundo, somado à ausência da consoante "L", revela, segundo Lélia Gonzalez, uma dimensão pouco explorada da influência negra na formação cultural do continente americano. Essas influências são evidentes em aspectos como estilos musicais, danças e sistemas de crenças. Contudo, essa contribuição é frequentemente obscurecida pelo discurso ideológico do branqueamento e minimizada por classificações eurocêntricas que relegam essas manifestações à categoria de "cultura popular" ou "folclore nacional", subvalorizando seu impacto histórico e cultural.

Com isso, mantiveram viva a chama dos valores culturais afro-brasileiros, que transmitiram a seus descendentes. E nisso também influenciaram mulheres e homens brancos, a quem aleitaram e educaram. Graças a elas, apesar de todo o racismo vigente, os brasileiros falam “pretuguês” (o português africanizado) e só conseguem afirmar como nacional justamente aquilo que o negro produziu em termos de cultura: o samba, a feijoada, a descontração, a ginga ou jogo de cintura etc. É por essa razão que as “mães” e as “tias” são tão respeitadas dentro da comunidade negra, apesar de todos os pesares.(GONZALEZ. 2020. p,203)

Assim como o Brasil, o idioma falado no país é resultado do encontro de povos diversos, o que moldou o português tal como o conhecemos hoje. No entanto, as contribuições culturais e linguísticas dos povos indígenas e africanos foram historicamente marginalizadas, sendo frequentemente associadas à inferioridade. Esse processo de exclusão está relacionado às dinâmicas coloniais e racistas que marcaram o desenvolvimento do país, desvalorizando as influências amefricanas, que, na realidade, desempenharam um papel crucial na formação da cultura e da língua brasileiras. A africanização está presente no cotidiano dos brasileiros, refletida no que Lélia Gonzalez chamou de "pretuguês" (1988). Essa influência vai além do vocabulário, incluindo o ritmo e a musicalidade da fala, características que distinguem o português do Brasil do português de Portugal. A herança africana não se limita a palavras isoladas, mas também molda a cadência e a estrutura com que os brasileiros se expressam, evidenciando a profunda contribuição africana na formação da cultura e da língua brasileira.

A forma como flexionamos a frase de acordo com o sujeito, a ausência de pronomes

reflexivos, a tendência de não marcar o plural dos substantivos, a dupla negação, a troca do “l” pelo “r” (conhecida como rotacismo), são todos casos que caracterizam o que Lélia Gonzalez chamou de pretuguês e que está inegavelmente presente em nossa língua. O conceito de Gonzalez, nesse sentido, é muito potente já que essas marcas linguísticas, ao invés de serem vistas como um legado positivo, são frequentemente associadas a uma forma de comunicação inferior. Isso ocorre principalmente porque seus falantes são, em grande parte, negros e pertencentes às camadas mais desfavorecidas da população. Como resultado, enfrentam preconceito linguístico e exclusão social. A riqueza cultural da africanização da língua acaba sendo desvalorizada, reforçando estigmas e aprofundando as desigualdades estruturais que marginalizam essas vozes.

A língua do colonizador passou por um processo de transfiguração e ressignificação, marcando assim a profunda resistência dos negros e dos indígenas. Lélia Gonzalez percebia através da exclusão (recalcamento) das contribuições do idioma africano, uma interferência branca presente no discurso ideológico, que tentava estimular a ideia que todos os brasileiros tinham ascendência europeia. Exemplar nesse caso, segundo Gonzalez, seria a dinâmica com a teoria hegeliana do senhor e do escravo, onde o "senhor" se apropria do conhecimento do "escravo" e o apresenta como cultura brasileira. Essa apropriação inclui elementos como o samba, o maracatu, o frevo, o candomblé, a umbanda e outras tradições, enquanto nega a presença indígena e negra, promovendo uma exclusão que perpassa pela questão da linguagem

Lélia Gonzalez, por meio de sua epistemologia feminista subalterna, argumentava que na disputa discursiva pela definição da cultura brasileira, foram os negros que prevaleceram, apesar de o discurso dominante frequentemente negar esse fato. Ela destacava o papel crucial da linguagem na cultura afro-brasileira e na construção da identidade nacional, apontando para a resiliência e resistência dessas culturas diante da opressão colonial e do racismo.

Para encerrar a discussão sobre a linguagem e o conceito de "pretuguês" desenvolvido por Lélia Gonzalez, é essencial notar sua relevância atual. Embora tenha sido formulado em um contexto histórico específico, o "pretuguês" continua a evidenciar a profunda influência das culturas africanas na identidade brasileira, especialmente na língua. Até hoje, percebemos elementos dessa africanização em manifestações culturais como a dança, a religião e a culinária, que são componentes centrais da cultura brasileira e refletem a persistência dessa herança linguística e cultural.

A música, especialmente o Rap, também carrega fortes heranças africanas, destacando-se como uma expressão do "Pretuguês". O rap, em particular, conecta-se diretamente ao processo diaspórico, integrando ritmos latino-americanos e caribenhos, e sendo uma ferramenta poderosa de letramento racial, feminismo negro e crítica da branquitude. Nas periferias, os/as MCs utilizam essa forma de arte para reivindicações sociais e políticas, recontando as histórias e memórias da comunidade negra, enquanto desafiam estigmas e redefinem o que é rotulado como "Coisa de Preto".

Em várias rimas de Rap, encontramos expressões como “tamo”, “memo”, “nóis”, “neguim”, que refletem a transformação cultural e histórica da comunidade negra. Essas palavras não apenas remetem a um lugar de origem, mas também a um espaço de resistência, onde o rap se afirma como uma expressão da diáspora negra. Ao serem incorporadas nas letras, essas expressões criam um senso de pertencimento e representatividade, permitindo que outros membros da comunidade negra se identifiquem com o discurso e compreendam suas mensagens. Segundo Miranda (2011, p. 1), *“são vozes plurais que emergem das margens do poder estabelecido e lutam pela construção da cultura periférica, buscando reformular o discurso ignorado pela história excludente.”*⁹⁰

Essa linguagem expressa a identidade daqueles que a utilizam: descendentes de escravizados, indígenas, e moradores das periferias, que formam a base da pirâmide econômica e social, como apontava Lélia Gonzalez. Essas expressões são mais do que formas de comunicação, são símbolos de pertencimento e afirmação cultural. O Rap, nesse contexto, transcende a música: é uma narrativa que se enraíza nas vivências periféricas, redefinindo debates sobre raça, classe e gênero, e provocando reflexões sobre racismo, expropriação e a apropriação de elementos afro-latino-americanos e caribenhos.

O Rap, como forma de expressão artística, cada dia mais, se torna uma poderosa ferramenta para abordar questões sociais e políticas⁹¹, com uma linguagem que se comunica com a periferia e com a juventude negra, que ainda segue sendo alvejada pelas políticas racistas de morte do Estado. Ele lança luz sobre as experiências daqueles que vivem nas

⁹⁰ MIRANDA, Waldilene Silva. Diálogos possíveis: do rap à literatura marginal. Revista eletrônica Darandina. v. 4, n. 1, 2011.

⁹¹ A exemplo sobre como a História vem abrindo cada vez mais espaço para pensar no RAP como uma poderosa ferramenta não só de análise mas de representação e formas de ser/estar no mundo comunicando outros pontos de vista, cito a dissertação de duas historiadoras: “O rap em cena como acontecimento: produzindo um devir noutra tempo histórico”. Araujo, Talita Fernandes; orientadora: Cristina Scheibe Wolff, 2024. E a dissertação de Bruna Andrade: “As identidades na música de Emicida: história, poesia e comunidade” / Bruna Andrade Benjamim de Souza ; orientador, Márcio Roberto Voigt, 2023. 150 p. Dissertação (mestrado)

periferias, muitas vezes marginalizados e excluídos da narrativa dominante. Ao fazer isso, o rap desafia estereótipos, questiona estruturas de poder e promove uma compreensão mais profunda das complexidades das relações raciais, das desigualdades sociais e das dinâmicas de gênero. Em última análise, o rap serve como uma voz forte e autêntica que amplifica as histórias e as lutas daqueles que enfrentam adversidades em suas vidas diárias, ao mesmo tempo em que celebra a riqueza da cultura afro-latino-americana e caribenha.

Outro exemplo de como essa categoria dialoga atualmente com outros continentes além do Brasil, pode ser visto na obra do escritor e poeta Kalaf Epalanga Ângelo⁹², cronista angolano radicado em Berlim, que carrega o título de: *Minha pátria é a língua portuguesa: crônicas*. O título da obra é uma homenagem a Lélia e ao seu conceito, que, segundo o autor, foi fundamental para que ele pudesse estabelecer uma convivência harmoniosa com a língua portuguesa: *“um legado colonial que sempre me foi difícil chamar de língua materna, considerando o contexto pós-conferência de Berlim, quando a partilha da África ignorou por completo a imensa diversidade étnico-linguística, impondo fronteiras físicas implacáveis entre povos irmãos.”* (Epalanga, K. 2023. p, 12). De acordo com o autor, foi com sua mãe que ele aprendeu as primeiras palavras de um idioma que, embora tenha sido imposto de forma violenta, acabou desempenhando um papel vital no período pós-independência, ajudando na construção de uma identidade nacional durante os anos de guerra civil que afetaram seu país.

Kalaf ainda na apresentação de seu livro comenta que, foi para ele uma verdadeira revelação a descoberta da obra de Lélia e seu conceito. *As palavras da notável professora Gonzalez, embora referentes ao Brasil, encaixavam-se perfeitamente na realidade ao meu redor*. Ele observa que a maioria das pessoas ao seu redor, especialmente os mais velhos, eram bilíngues. No entanto, o ensino das línguas autóctones não era uma prioridade no sistema de ensino público, resultando na formação de “novas” gerações que se tornaram “órfãs culturais” *que mal saberiam contar até dez, na língua de seus ancestrais e termina afirmando: saibas que o pretuguês é o nosso kintsugi linguístico, as linhas douradas que devolvem a vida a esse objeto quebrado que é a nossa história. Sejamos generosos então, os nossos cacos ainda não cicatrizaram* (Epalanga, K. 2023. p, 14). Nesse sentido, podemos destacar que o “pretoguês” está presente atualmente e sua relevância se estende além das

⁹² Kalaf Epalanga Ângelo é músico, escritor, poeta e cronista. Fundou a banda Buraka Som Sistema, foi premiado por três anos seguidos com o MTV Europe Music Awards na categoria de melhor artista, o autor foi cronista em vários jornais e revista europeus, é co-fundador do selo musical Enchufada, uma plataforma criativa que fomenta novos estilos musicais a partir de Lisboa.

experiências linguísticas latino-americanas e brasileiras.

Em conclusão, o conceito de "pretuguês", conforme desenvolvido por Lélia Gonzalez, revela a profunda influência das culturas africanas na formação da identidade brasileira. Através de sua linguagem e expressões, o pretuguês não apenas reflete a vivência da diáspora negra, mas também serve como um importante meio de resistência cultural. Ao reconhecer e valorizar essa herança, o pretuguês se torna uma ferramenta crucial para a construção de identidades, promovendo a inclusão e a representatividade das vozes historicamente marginalizadas na sociedade brasileira.

Considerações finais

Com base nas discussões desenvolvidas ao longo desta dissertação, podemos afirmar que, embora a produção intelectual de Lélia Gonzalez tenha ocorrido entre as décadas de 1970 e 1990, sua epistemologia permanece extremamente atual. Isso se deve, em grande parte, à metodologia inovadora que adotou, caracterizada por uma forte interdisciplinaridade e pela articulação entre raça, classe e gênero. Esse diferencial fez com que suas ideias continuassem a dialogar organicamente com as abordagens decoloniais e pós-coloniais, demonstrando sua relevância contínua para o pensamento crítico contemporâneo.

Na produção deste trabalho, nosso principal objetivo foi não apenas analisar os escritos de Lélia Gonzalez, mas também evidenciar como seu trabalho intelectual está profundamente entrelaçado com sua própria experiência enquanto mulher negra. Após seu processo de "tornar-se negra", Lélia passa a usar a mulher negra como uma categoria analítica, permitindo-lhe não apenas falar de si, mas também abordar a situação das Amefricanas. Ao fazer isso, ela desafiou a ciência neutra, criando um locus de enunciação que confronta as bases coloniais da produção do conhecimento.

Dessa forma, o objetivo principal deste trabalho foi duplo. O primeiro foi situar Lélia Gonzalez como uma intelectual orgânica da diáspora Amefrica Ladina, responsável por criar categorias analíticas que deram voz a diversas perspectivas anticoloniais. O segundo foi demonstrar que, embora a corrente histórica e filosófica da decolonialidade tenha ganhado força após o falecimento de Gonzalez, ela estava fazendo uma análise social orgânica ligada às discussões fundamentais sobre o corpo e a subjetividade das mulheres racializadas na América Latina, trazendo essas questões à tona em sua produção intelectual que como podemos mostrar ainda permanece atual.

Através da pergunta problema que delineou os sentidos desse trabalho, passamos aos objetivos secundários que possibilitaram tornar a reflexão mais refinada e conclusões mais completas ao fim desse trabalho. No primeiro capítulo, começamos com a biografia de Gonzalez, destacando algumas fases de sua vida e colocando em cheque a partir da epistemologia produzida pela própria autora, além do diálogo com bell hooks, Abdias Nascimento e Sueli Carneiro. Neste capítulo passamos por sua infância, marcada pelo deslocamento que toda sua família fez, indo de Minas Gerais para o Rio de Janeiro, depois

sobre sua jornada enquanto aluna do Colégio Pedro II chegando a sua formação em História e Geografia e mais tarde em Filosofia na antiga Universidade do Estado da Guanabara.

A partir de sua formação acadêmica, Gonzalez começa a entender o peso de pertencer a um espaço que era (e continua sendo) majoritariamente pensado para homens brancos. O alto preço que a autora enfrentou, fez a perceber que “embranquecer” fazia parte das condutas tidas como aprovadas para pessoas negras nesses espaços. Nesse sentido, além de ressaltar a teoria de Lélia sobre a teoria do branqueamento, podemos analisar que esse caminho, é um caminho comum a outros negros que acendem socialmente em suas classes. O processo de embranquecimento e a negação da negritude, segundo Gonzalez, impede que negros vivenciem seus valores existenciais, pois esses são subordinados a um padrão de humanidade que é definido pela branquitude. A autora relaciona essa ideologia de branqueamento ao mito da democracia racial, destacando como essa falsa narrativa mascara as desigualdades raciais no Brasil. Além disso, podemos examinar sua participação ativa no Movimento Negro Unificado e no trabalho de base foi fundamental para a criação de coletivos negros voltados para resistência e fortalecimento das produções intelectuais e políticas negras. Nesse momento destacamos a primeira década da jornada epistêmica da autora, entre a década de 1970 até 1980.

No segundo capítulo, focamos nos escritos de Lélia Gonzalez a partir da década de 1980, destacando seu papel como intelectual orgânica na América Latina. Abordamos suas viagens e a relevância de sua presença em um contexto de efervescência feminista e de lutas pan-africanistas pela libertação e união dos povos da diáspora. Em diálogo com Stuart Hall e Gramsci, discutimos elementos de sua trajetória que reforçam seu papel como intelectual orgânica, destacando o legado duradouro de sua obra para o feminismo negro do Sul Global. Também analisamos a categoria de Amefricanidade, explorando seu poder anti-colonial e epistemológico, ressaltando a atuação de Gonzalez nas lutas sociais durante a ditadura militar no Brasil.

No segundo capítulo, além de abordar o legado teórico de Lélia Gonzalez, destacamos sua atuação política como candidata a deputada e sua participação na Assembleia Constituinte de 1988. Também exploramos seu pioneirismo em debates sobre interseccionalidade, demonstrando que, embora não tenha cunhado o termo, sua obra já incorporava uma análise interseccional antes de Kimberly Crenshaw. Defendemos que Gonzalez foi além de uma

teórica interseccional, ao posicionar a interseccionalidade como uma categoria amefricana, fruto das experiências das mulheres negras nas Américas e enraizada em uma perspectiva decolonial.

No capítulo III, analisamos os escritos da autora com um viés decolonial, mostramos como Gonzalez adiantava questões para as mulheres racializadas na América Latina, mesmo antes do fortalecimento dessa corrente, principalmente no Brasil. Sendo assim, posicionamos Lélia Gonzalez em diálogo com a teoria de Françoise Verges e Maria Lugones. Com esse capítulo, podemos explorar a afirmação de Lélia, sobre uma divisão racial do espaço e do trabalhos, com os dados atualizados sobre o trabalho doméstico, podemos destacar o quanto mesmo sendo produzida a quase 40 anos atrás, as proposições sobre cultura, etnicidade e trabalho de Gonzalez, ainda se fazem atuais, além de destacar a crítica da autora sobre o eurocentrismo na produção do conhecimento e análises, que segundo ela, não escapavam nem o movimento de mulheres, aqui nomeado como feminismo hegemônico.

Os estereótipos criadas pelo patriarcado colonial através da figura da mucama, foram explorados, mostrando que embora as discussões sobre racismo estejam mais abrangentes, no imaginário social e na vida cotidiana das mulheres negras ainda carecem de análises, a fim de contribuir para uma efetiva mudança para as amefricanas. Destacamos também a figura da mãe-preta enquanto sujeito suposto saber, reconhecendo a importância da resistência passiva da mulher negra que foi a principal responsável pela africanização da cultura brasileira. Propomos também uma leitura decolonial do conceito de pretuguês de Lélia Gonzalez, com o intuito de mostrar como essa categoria dialoga diretamente com as pessoas racializadas das periferias, e como a linguagem utilizada pelo ritmo musical Rap, conflui com as posições do pretuguês e demarcam o lugar da negritude em confabulação com a juventude negra, além de apontar que o pretuguês também pode ultrapassar os limites geográficos da produção de linguagem, já que pode demarcar não apenas a linguagem falada no Brasil.

Em síntese, a presente dissertação não apenas destaca a relevância da obra de Lélia Gonzalez que se estende até hoje, mas também contribui para um entendimento mais profundo de suas contribuições ao pensamento crítico contemporâneo. Através da intersecção entre raça, classe e gênero, Gonzalez não só desafiou as narrativas dominantes da academia, mas também criou um espaço de enunciação que questiona as estruturas coloniais de conhecimento. Sua abordagem interdisciplinar e sua participação ativa em movimentos sociais

e políticos consolidaram-na como uma intelectual orgânica da diáspora amefricana, cuja obra ecoa nas discussões sobre a condição das mulheres racializadas na América Latina. Ao reconhecer a interseccionalidade como uma categoria analítica amefricana, este estudo ressalta a importância de sua produção intelectual como um legado que continua a inspirar e orientar lutas anti coloniais e feministas no presente. Portanto, as reflexões aqui apresentadas não apenas revalidam a obra de Gonzalez, mas também reforçam a necessidade de uma análise crítica que contemple a complexidade das experiências das mulheres negras, contribuindo assim para um futuro mais inclusivo e igualitário, ou melhor dizendo, um futuro feminista que tenha como base um Feminismo Afro-latino-americano.

Fontes:

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano: Ensaios, intervenções e diálogos**. Organização: Flavia Rios e Márcia Lima. Editora Zahar. 2020.

GONZALEZ, Lélia, 1935-1994. **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa ...** / Lélia Gonzalez. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018. 486 páginas. 1ª Edição.

RATTS, Alex. **Lélia Gonzalez** / Alex Ratts, Flavia Rios. - São Paulo: Selo Negro, 2010. - (Retratos do Brasil Negro/ coordenado por Vera Lúcia Benedito).

Referências Bibliográficas:

A história e o legado de Lélia Gonzalez. Plataforma: Youtube. 20 de nov. de 2019. Disponível em: <[A história e o legado de Lélia Gonzalez](#)>. Acesso em: 14.05.2023.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

BAIROS, L. **Lembrando Lélia Gonzalez**. In: Afro-Ásia 23, p. 347-368, 1999.

BAIROS, Luiza. “Nossos feminismos revisitados”. Revista Estudos Feministas, v. 3, n. 2, p. 458-463, 2. sem. 1995.

BARBOSA, Jeferson e NASCIMENTO, Thauane. **Angela Davis e o chamado “organizar a esperança” no movimento negro brasileiro**. El País Brasil. 25 de out 2019. Disponível em: <[Angela Davis e o chamado a “organizar a esperança” no movimento negro brasileiro | Brasil | EL PAÍS Brasil](#)>. Acesso em: 14.05. 2023.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

BIROLI, Flávia. **Gênero, raça, classe: opressões cruzadas e convergências na reprodução das desigualdades**. Mediações - Revista de Ciências Sociais, [S. l.], p. DOI: 10.5433/2176-6665.2015v20n2p27. 2015.

BRAH, Avtar. **Cartografías de la diáspora: identidades en cuestión**. Madrid: Traficantes de Sueños, 2011.

BRASIL, E. P. Breve roteiro para descobrir Lélia Gonzalez. Disponível em: <<https://outraspalavras.net/outrasmidias/breve-roteiro-para-descobrir-lelia-gonzalez/>>. Acesso em: 14.05.2023.

BUTLER, Kim D. & DOMINGUES, Petrônio. **Diásporas imaginadas: Atlântico Negro e histórias afro-brasileiras**. 1a ed. São Paulo: Perspectiva, 2020.

CARDOSO, C. P. **Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez.** Estudos feministas, v. 22, n. 3, p. 965–986, 2014.

CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero.** Racismos contemporâneos. Rio de Janeiro: Takano Editora, v. 49, p. 49-58, 2003

CARNEIRO, Aparecida Sueli; **Dispositivo de racialidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser.** Rio de Janeiro: Zahar, 2023

CASTRO, Lúcia Maria Xavier de. **Ser negra: consciência e ascensão social.** Criola. Rio de Janeiro. 1998. Disponível em: <https://www.worldcat.org/title/oro-obinrin-lelia-gonzalez-1o-premio-literario-e-ensaistico-so-bre-a-condicao-da-mulher-negra/oclc/77068563>>. Acesso em: 14.05.2023.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo.** Aimé Césaire, tradução; Anísio Garcez Homem. (Impresso no Brasil, 2020). ISBN 978-85-7662-057-0.

CERQUEIRA, Daniel et al. **Atlas da Violência.** São Paulo: FBSP, 2021.

COLLINS, Patricia Hill. **Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro.** Sociedade e Estado, v. 31, n. 1, p. 99-127, 1986.

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade.** Tradução de Rane Souza. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2021.

CONRAD, Sebastian. **Abordagens concorrentes & História Global: uma abordagem distinta.** In: _____. O que é a História Global? Lisboa: Edições 70, 2019, p. 53-110.

Crenshaw, K. (2002). **Documento para o Encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero.** *Estudos Feministas*, 10(1), 171-188.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe.** Boitempo Editorial, 2016.

DINIZ, Débora. Gebara, Ivone. **Esperança Feminista.** 1. ed - Rio de Janeiro: Rosas do tempo. 2022. p.12.

DIEESE - análise cesta básica - **Salário mínimo nominal e necessário** - agosto/2024. Disponível em: <https://www.dieese.org.br/analisecestabasica/salarioMinimo.html>>. Acesso em: 14.05.2024.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação.** Crítica à ideologia da exclusão. São Paulo.

EPALANGA, K. **Minha pátria é a língua pretuguesa: Crônicas**. 1. ed. [s.l.] Todavia, 11 setembro 2023.

FEIJÓ, Janaina. **Negros ainda são maioria com rendimentos até 2 salários mínimos**. Blog do IBRE-FGV, 2022. Disponível em: <[Negros ainda são maioria com rendimento até 2 salários mínimos | Blog do IBRE](#)>. Acesso em: 14.05.2024.

FERREIRA, N. T. **Como o acesso à educação desmonta o mito da democracia racial**. Ensaio: Avaliação e Políticas Públicas em Educação, v. 27, n. 104, p. 476–498, set. 2019.

FILHO, Mario. **O negro no futebol brasileiro**. Rio de Janeiro: Mauad, 2003.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 48º ed. rev. São Paulo: Global, 2003.

GATES, H. L., Jr. **Os negros na América Latina**. [s.l.] Editora Companhia das Letras, 2014.

GONZALEZ, Lélia. **Entrevista ao Jornal do MNU**. Entrevista concedida a Jônatas Conceição da Silva, publicada originalmente em Jornal do MNU, [s.l.], n. 19, pp. 8-9, maio/jun/jul. 1991.

GONZALEZ, Lélia. **Entrevista ao Pasquim**. O Pasquim, Rio de Janeiro, ano 17, n.871. p. 8-10. Mara Teresa e Jaguar. 20-26 mar. 1986. Disponível em: Por um feminismo afro-latino-americano: Ensaio, intervenções e diálogos. Organização: Flavia Rios e Márcia Lima. Editora Zahar. 2020. pag 319.

GRAMSCI, A. **Cadernos do cárcere Antonio Gramsci: introdução ao estudo da filosofia. A filosofia de Benedetto Croce**. Ed. e trad. de Carlos N. Coutinho. Coed. de Luiz S. Henriques e Marco A. Nogueira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. v. 1.

GRAMSCI, Antonio. **Literatura e Vida Nacional**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968

Gramsci, Antonio. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. (1997)

GRAMSCI, Antonio. **Quaderni del carcere. Edizione critica di Valentino Gerratana**. 3 edizione. Torino: Einaudi, 2007, 4 volumi.

GROSGOUEL, Ramón. **“Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global”**, Revista Crítica de Ciências Sociais [Online], 80 | 2008. Disponível em: <<https://doi.org/10.4000/rccs.697>>. Acesso em: 14.05.2024.

GUARNIERI, F. V.; MELO-SILVA, L. L. **Ações afirmativas na educação superior: rumos da discussão nos últimos cinco anos**. Psicologia & Sociedade, Porto Alegre, v. 19, n. 2, p. 70-8, maio/ago. 2007. <<https://doi.org/10.1590/S0102-71822007000200010>>. Acesso em: 14.05.2024.

GOMÁRIZ, E. **“Los estudios de género y sus fuentes epistemológicas: periodización y perspectivas”**. Fin de Siglo, Ediciones de las Mujeres, n.17, 1992.

HALL, Stuart. **Entrevista com JB Stuart Hall**. Entrevistador: Heloisa Buarque de Hollanda. 2003.

HALL, Stuart. “**El espectáculo del “Otro”**”. In: RESTREPO, Eduardo; WALSH, Catherine; VICH, Víctor (Ed.). Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales. Colombia; Peru; Equador: IESCP; IEP; UASB; Enviñón, 2010. p. 419-446.

HARRIS, J. **Global Dimensions of African Diaspora** Washington DC: Howard Press, 1982.

HASENBALG, C. A. **Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil**. Rio de Janeiro, Graal, 1979.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. 4 ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes e Editora Universitária São Francisco, 2007

HOBBSAWM, E. 1917- **Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991**. Tradução Marcos Santarrita; revisão técnica Maria Célia Paoli. — São Paulo: Companhia das Letras, 1995

HOOKS, bell. **A dialética da memória e da identidade**. Letramento. Belo Horizonte, 2017. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/332764132_BELL_HOOKS_E_A_DIALETICA_DA_MEMORIA_E_DA_IDENTIDADE >. Acesso em: 14.05.2024.

HOOKS, bell. “**Intelectuais negras**”. Revista Estudos Feministas, Rio de Janeiro, v.3, n.2, 1995, p. 464-78.

LASA 2020- **América Ladina: vinculando mundos y saberes, tejiendo esperanzas**, 13 -16 de maio Maio. – CULTURA e GÊNERO (cultura gênero.com.br).

LUGONES, Maria. **Rumo a um feminismo descolonial**. Revista Estudos Feministas , Florianópolis, v. 25, n. 4, p. (935-952). Setembro/dezembro, 2014.

LUGONES, Maria. **Colonialidade e gênero**. Tabula Rasa [online]. 2008, n.9, pp.73-102. ISSN 1794-2489. Disponível em: http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-24892008000200006&script=sci_abstract&tlng=pt >. Acesso em: 14.05.2024.

LÚCIA. E. OLIVEIRA, Rosa M. Porcaro e Teresa C. N. Araujo Costa. **O lugar do negro na força de trabalho**. 1980.

M.D. Magno. **A Amefrica Ladina: introdução a uma abertura**. Rio de Janeiro: Colégio Freudiano no Rio de Janeiro, 1981.

MENDOZA, Brenny. “**La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano**”. In: MIÑOSO, Yuderlys Espinosa (Coord.). Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano. Buenos Aires: En la Frontera, 2010. p. 19-36.

MERCIER, Daniela. **Lélia Gonzalez, Onipresente**. Jornal El País. São Paulo. 25 de out de 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/cultura/2020-10-25/lelia-gonzalez-onipresente.html> >. Acesso em: 14.05.2024.

MILLS, Charles W. **O Contrato Racial**. Edição comemorativa de 25 anos / Charles W. Mills; tradução Teófilo Reis, Breno Santos. 3 1º ed. 3 Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

MIRANDA, Waldilene Silva. **Diálogos possíveis: do rap à literatura marginal**. Revista eletrônica Darandina. v. 4, n. 1, 2011.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos**. Belo Horizonte: Autêntica. 2009.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Belo Horizonte, Autêntica, 2008.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. - I. ed. - São Paulo: Perspectiva, 2016.

NASCIMENTO, Beatriz. **Uma história feita por mãos negras: Relações raciais, quilombos e movimentos**. Organização Alex Ratts. 3 1º ed- Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

NOVO, M. F. (2023). Lélia Gonzalez: intérprete da formação social do Brasil. *Discurso*, 53(1), 74–97. <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2023.213914>

NUN, J. **Superpoblación relativa, ejército industrial de reserva y masa marginal**. [s.l.] Centro Latinoamericano de Demografía, 1971.

OLIVEIRA, E. **O feminismo desconstruindo e reconstruindo o conhecimento**. Estudos Feministas, n. 16, v. 1, 2008.

PEDRO, Joana Maria e LEMES, Luana Borges. **A “primavera das mulheres” nos impasses atuais da democracia no Brasil**. In: PEDRO, Joana Maria e ZANDONÁ, Jair. (org) *Feminismos & democracia*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2019. P. 67-86.

PEREIRA, Carlos Alberto M; HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Patrulhas ideológicas**. São Paulo: Brasiliense, 1979, p. 202-12

PISCITELLI, Adriana. **Re-criando a (categoria) mulher?** In: ALG. noveRANTI, L.M. et al. *A prática feminista e o conceito de gênero*. Campinas: IFCH/UNICAMP, textos didáticos, n.48, nov 2002. p.8- 41.

PROJETO Perfil do Pensamento Brasileiro - **Lélia Gonzalez (documentário, 111 minutos)**, direção de Milton Alencar Júnior, 1988. Disponível em: <https://www.cte.uerj.br/nucleodememoria/acervo/perfil-lelia-gonzalez/>. Acesso em: 14.05.2024.

RAGO, Margareth. **As mulheres na historiografia brasileira**. Cultura histórica em debate. Unesp- São Paulo. 1995.

RATTS, Alex. **Lélia Gonzalez** / Alex Ratts, Flavia Rios. - São Paulo: Selo Negro, 2010.

REIS, Marina de Oliveira. **O pacto narcísico da casa-grande: a representação das mulheres negras a partir de Lélia Gonzalez e Gilberto Freyre**. Humanidades em diálogo, v. 9, n. 1, p. 93-101, 2019

RUBIN, Gayle, “**The traffic in women: notes on the political economy of sex**” In: Rayna Reiter (org), Toward an anthropology of women. New York, Monthly View Press, 1975 (Trad. Bras. Jamille Pinheiro Dias. In: Políticas do sexo, São Paulo, Ubu, 2017)

RUBIN, Gayle. **Políticas do sexo**. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

RUFINO JUNIOR, Luis R. “**Exu e a Pedagogia das Encruzilhadas**”. 2017. 233f. Tese de doutorado (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

SANTOS, H. C.; SANTOS, A. L.; SILVA, J. G. **Gênero, sexualidade e conexões com a História Global: protagonismos dos movimentos homossexuais do Brasil e da Alemanha Oriental**. Projeto História, São Paulo, v. 72, p. 182-204, set./dez. 2021.

SANTOS, M. DO C. R. DOS. **Lélia Gonzalez: a amefricanidade como contributo para a construção de uma nova epistemologia**. 2020.Revista Espaço Acadêmico.

SCHIEBINGER, Londa. **Plants and Empire: Colonial Bioprospecting in the Atlantic World**. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2004.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Famílias inter-raciais: tensões entre cor e amor**. - Salvador: EDUFBA, 2018. 146 p.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Gilberto Freyre: Adaptação, mestiçagem, Trópicos e Privacidade em Novo Mundo nos Trópicos**. Revista PHILIA - Filosofia, Literatura & Arte, Porto Alegre, Volume 3, número 1, p.137-169, maio de 2021.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. “**O Espetáculo das Raças: Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil 1870-1930**”. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCOTT, J. “**Gênero: uma categoria útil de análise histórica**”. Educação e sociedade, V.15, n.2, jul/dez. 1990;

SEMERARO, Giovanni. **Intelectuais “orgânicos” em tempos de pós-modernidade**. Caderno Cedes, Campinas, vol. 26, n. 70, p. 373-391, set./dez. 2006.

SOUSA, Neusa Santos. **Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

VERGÈS, Françoise. . **Um feminismo decolonial**. Tradução de Dias, Jamille Pinheiro; Camargo, Raquel. . São Paulo: Ubu Editora, 2020

VIANA, Elizabeth do Espírito Santo. **Relações raciais, gênero e movimentos sociais: o pensamento de Lélia Gonzalez (1970-1990)**. 2006. 247 f. Dissertação (mestrado em História Comparada)- Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

ZAMORA, M. H. R. N. (2012). **Desigualdade racial, racismo e seus efeitos**. Fractal: Revista de Psicologia, 24(3), 563-578. <https://dx.doi.org/10.1590/S1984-02922012000300009n>.

ZEI, Leopoldo. **Discurso desde a marginalização e a barbárie seguido de “A filosofia latino- americana como filosofia pura e simplesmente”**. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.