

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

EVELYN CRISTINA SANTANA PEREIRA

**Ialodê Lélia Gonzalez e sua Contribuição ao  
Estudo das Relações Raciais Brasileiras**

VITÓRIA – ES

2023

EVELYN CRISTINA SANTANA PEREIRA

**Ialodê Lélia Gonzalez e sua Contribuição ao  
Estudo das Relações Raciais Brasileiras**

Tese apresentado à Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestrado no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.

Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Márcia Barros Ferreira Rodrigues

VITÓRIA – ES

2023

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de  
Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

---

Santana Pereira, Evelyn Cristina, 1994-

S231i            Ialodê Lélia Gonzalez : E sua Contribuição ao Estudo das  
Relações Raciais Brasileiras / Evelyn Cristina Santana Pereira. -  
2023.

100 f. : il.

Orientadora: Márcia Barros Ferreira Rodrigues.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade  
Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e

Naturais.

1. Lélia Gonzalez. 2. Relações Raciais. 3. Mulher Negra. 4.  
Mulata. 5. Pretuguês. 6. Amefricanidade. I. Barros Ferreira  
Rodrigues, Márcia. II. Universidade Federal do Espírito Santo.  
Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 316

---



Secretaria Integrada de Programas de Pós-Graduação  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

EVELYN CRISTINA SANTANA PEREIRA

**IALODÊ LÉLIA GONZALEZ E SUA CONTRIBUIÇÃO AO  
ESTUDO DAS RELAÇÕES RACIAIS BRASILEIRAS**

Tese apresentado à Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestrado no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.

Aprovada em 17 de maio de 2023.

Comissão Examinadora:

**Profª Drª Márcia Barros Ferreira Rodrigues**

Orientador(a)

**Prof. Dr. Maro Lara Martins**

Examinador(a) Interno

**Profª Drª Maria Angela Rosa Soares**

Examinador(a) Externo

**PROTOCOLO DE ASSINATURA**  
**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO**

Documento assinado eletronicamente nos moldes do art. 10 da MP 2200/01 e Lei 14063/20 por meio do ASTEN.

Hashs únicas referente à esse envelope de documentos

[SHA256]:

398411be44c9ed35037fb9aa9b57e514e838d5aecb491ac2e8cc901bafd5f276

[SHA512]:

e1a5c948404b44a43c5b14962b11f40764fabdd5ad88ae33feaacf9b81f3104b785939  
3b5fb5b696c93146a963c3a28e4aec766c45321963e55b8575d2b0aec



**ASSINADO - Maria Angela Rosa Soares (arosasoares@yahoo.com.br)**

Data/Hora: 22/05/2023 - 15:34:22, IP: 187.36.166.242

[SHA256]: 44c7cb71ede3bcbe81416d70bc89651241266e9b589149916472e0c1a5e3b264

**ASSINADO - Maro Lara Martins (marolara@gmail.com)**

Data/Hora: 18/05/2023 - 10:43:09, IP: 177.145.31.214, Geolocalização: [-20.326723, -40.272051]

[SHA256]: 72271bddd497d9cce327876d60a773a9b0dbf495f6d75d6007070bf62ef0f8a5

**ASSINADO - Márcia Barros Ferreira Rodrigues (mbfrodrigues@gmail.com)**

Data/Hora: 18/05/2023 - 12:11:01, IP: 177.133.163.247, Geolocalização: [-20.272146, -40.298641]

[SHA256]: c86b8a506f2a97edc9a05aade461b1c3d60f33e74ad7199ac0387bc00ee890f5

Os registros de assinatura presentes nesse documento pertencem única e exclusivamente a esse envelope.

Documento em conformidade com o padrão de assinatura digital ICP-Brasil e validado de acordo com o Instituto Nacional de Tecnologia da Informação Universidade Federal do Espírito Santo.



*“Negro que já foi escravo. Negro é a voz da verdade. Negro é destino, é amor. Negro também é saudade. (...) Negro é a raiz da liberdade”*

*Dona Ivone Lara*

*“Vou te dizer o que é a Liberdade para mim: Não ter medo!”*

*Nina Simone*

*“Faço questão de botar no meu texto que pretas e pretos estão se amando”*

*Rincon Sapiência*

## **AGRADECIMENTO**

A pesquisa que se segue é por si só nosso agradecimento. Ao menos uma parte muito importante dele, já que o que sustenta as palavras aqui dispostas são os esforços de mulheres negras, ancestrais distantes ou mais próximas, que ladrilham nosso caminho. Agradeço a minha avó Rosa, as minhas tias Márcia, Mariza e Fátima, a minha Mãe Mara, que são meu porto seguro, que lutaram ou lutam bravamente pela nossa família e que nos ensinam diariamente como ser feliz e agradecer. Agradeço a Tamyres, Thayrini, Thayna, Jaiara e Lorryne, que quando jovens estudantes, com diferentes aspirações, traçaram caminhos diversos, me mostraram a importância da amizade e do companheirismo na busca por nosso lugar em um país racializado, desigual e machista. Agradeço a Dona Ivone Lara, rainha Quelé, Leci Brandão, Jovelina Pérola Negra, mulheres do samba que com sua cadência e beleza olharam para aquilo que há de mazelas na vida e as chamaram para sambar. Agradeço a Conceição Evaristo, Grace Passô, Elisa Lucinda, e a tantas outras que compõem o que somos, por terem se entregue uma vida preta e por compartilharem conosco essa experiência. E por fim, começo aqui meu agradecimento a Lélia Gonzalez, que irá estender pelo decorrer da pesquisa. Axé Muntu!

## RESUMO

Essa pesquisa explora a obra da intelectual e ativista Lélia Gonzalez, tomando-a como referência incontornável no debate das relações raciais, que por sua vez são basilares para as teorias que interpretam a formação brasileira. Nessa seara, Gonzalez produz elaborações acerca dos lugares que a mulher negra ocupa na sociedade, sem perder de vista todo o conjunto da população brasileira e o processo de africanização que a originou. Dessa produção nos interessa destacar dois percursos realizados pela autora: (1) o modo como Gonzalez introduz a perspectiva da mulher negra na disputa interpretativa sobre a formação cultural brasileira, o que ocorre em simbiose com seu pioneirismo na estruturação do movimento feminista negro, e (2) seu enfoque na compreensão de um Brasil preto, ou seja, de um país que se formou não somente *sob* o esforço dos e das descendentes de africanos, mas *por* e *com* a participação desses; para tanto Gonzalez elaborou as categorias Mulata, Pretuguês e Amefrica, que buscam destacar essa matriz *amefricana*. Tais percursos não se encerram em privações, mas evidenciam o protagonismo dos negros e negras no processo de formação do Brasil. Para a realização desta pesquisa, utilizamos como subsídio a obra de autores usados por Gonzalez em sua fundamentação teórica e política, como também de pesquisadores contemporâneos que se dedicam à pesquisa de sua obra. Como Lélia, em sua formação, atuação e circulação, apostava no uso da arte como meio de reflexão, buscamos dialogar com expressões artísticas que nos ajudassem a compreender a produção da autora e a realidade sobre a qual ela discorre.

**Palavras Chave:** Lélia Gonzalez; Mulher Negra; Mulata; Pretuguês; Amefricanidade.

## **ABSTRACT**

This research explores the work of intellectual and activist Lélia Gonzalez, taking her as an unavoidable reference in the debate on racial relations, which in turn are fundamental to the theories that interpret Brazilian formation. In this area, Gonzalez elaborates on the places that black women occupy in society, without losing sight of the entire Brazilian population and the process of Africanization that gave rise to it. From this production, we are interested in highlighting two paths taken by the author: (1) the way in which Gonzalez presents the perspective of black women in the interpretative dispute over Brazilian cultural formation, which occurs in symbiosis with her pioneering spirit in structuring the black feminist movement, and (2) his approach to understanding a black Brazil, that is, a country that was organized not only under the efforts of men and women of African descent, but through and with their participation; for that purpose, Gonzalez created the categories Mulata, Pretuguês and Amefricanização, which seek to highlight this Amefrican matrix. Both do not end in deprivation, but show the protagonism of black men and women in the process of formation of Brazil. To carry out this research, we used the work of authors and authors used by Gonzalez in his reasoning, as well as contemporary researchers who are dedicated to researching his work. As Lélia, due to her training, activity and circulation, was committed to the use of art as a means of reflection, we sought to dialogue with artistic expressions that would help us to understand the author's production and the reality about which she discusses.

**Keywords:** Lélia Gonzalez; Black Woman; "Mulata"; "Pretuguês"; Amefricanity.

## SUMÁRIO

<b>AGRADECIMENTO.....</b>	<b>5</b>
<b>RESUMO.....</b>	<b>6</b>
<b>ABSTRACT.....</b>	<b>7</b>
<b>SUMÁRIO.....</b>	<b>8</b>
<b>ÍNDICE DE IMAGENS.....</b>	<b>9</b>
<b>ÍNDICE DE SIGLAS E ABREVIÇÕES.....</b>	<b>10</b>
<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>11</b>
<b>CAPÍTULO I. ANÁLISE DA TRAJETÓRIA DE LÉLIA GONZALEZ.....</b>	<b>16</b>
1.1 DE ALMEIDA A GONZALEZ.....	16
1.2 UM SORRISO NEGRO, TRÁS FELICIDADE.....	25
<b>CAPÍTULO II. ESTUDO DAS RELAÇÕES RACIAIS.....</b>	<b>44</b>
2.1 RACISMO E SEXISMO NAS ANÁLISES DA CULTURA BRASILEIRA.....	44
2.2 “DEMOCRACIA RACIAL! NADA DISSO!”.....	46
2.3 MULATA, UMA CATEGORIA PRÓPRIA.....	55
2.5 INTÉRPRETE DO BRASIL LADINO-AMEFRICANO.....	67
<b>CAPÍTULO III. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>68</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>74</b>

## ÍNDICE DE IMAGENS

Imagem 1. Lélia em sua formatura no ginásio. ....	19
Imagem 2. Lélia Gonzalez.....	25
Imagem 3. Panfleto de divulgação do samba-enredo de 1978.....	29
Imagem 4. Zumbi - Um dia de festa para a liberdade.....	36
Imagem 5. Cineave.....	37
Imagem 6. Danças Afro-brasileiras / Macalé dos Santos (1975).....	38
Imagem 7. Reunião do Instituto de Pesquisa das Culturas Negras.....	45
Imagem 8. Globeleza.....	60
Imagem 9. Deslizes de uma economia erótica colonial, Millena Lízia (2019).....	66
Imagem 10. Pretuguês, Rosana Paulino (2022).....	73

## **ÍNDICE DE SIGLAS E ABREVIações**

IPCN - Instituto de Pesquisa das Culturas Negras

EVA - Escola de Artes Visuais do Parque Lage

CEAA - Centro de Estudos Afro-Asiáticos

MNU - Movimento Negro Unificado

SINBA - Sociedade de Intercâmbio Brasil-África

MNUCDR - Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial

ANPOCS - Associação de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais

## INTRODUÇÃO

Conta-se a história de uma mulher trabalhadora e obstinada de nome Oxum. Que, apesar de seus muitos esforços, não conseguia melhorar de vida. Vendo que nada do que fazia era suficiente para superar suas dificuldades, resolveu procurar ajuda entre as pessoas sábias da comunidade. Como sempre acontece nesses casos, fez, através do jogo de búzios, uma consulta aos orixás, de modo a reparar os problemas que vivia. A resposta veio com a necessidade de preparo e entrega de uma oferenda na casa de Orixalá, o rei. Esta entrega deveria vir acompanhada de pedidos, em voz alta, de tudo que fosse necessário para que assim Oxum pudesse finalmente progredir. E assim foi feito. Preparada a vistosa oferenda, Oxum foi levá-la ao palácio do rei. Chegando lá, ao invés de pedir, Oxum começou a maldizer o rei. Acusando-o de injusto e opulento, enquanto ela, uma mulher trabalhadora e dedicada, não conseguia nada. Suas maldições jogadas contra Orixalá provocaram alvoroço e aos poucos foi juntando gente em volta da casa do rei para ver o que se passava. Lá dentro, ouvindo os rumores da multidão, Orixalá convocou seus conselheiros, pedindo informações. Estes lhe contaram que se tratava de uma mulher que vigorosamente amaldiçoava o rei, acusando-o de toda sorte de desigualdades e injustiças. Orixalá pede a seus assessores um conselho e estes recomendam que o rei dê algum presente à mulher, para fazê-la calar-se. O que é feito imediatamente. Recebendo os presentes, Oxum agradece e renova as maldições, insistindo na injustiça da situação em que o rei acumulava riquezas enquanto ela, uma mulher lutadora, tinha muito pouco. Novos presentes lhe foram entregues. Novas maldições ela dirigiu ao palácio, na frente de toda a cidade que observava excitada as acusações contra o rei, cuja soberania estava sendo posta em questão. Dentro do palácio, os conselheiros continuavam recomendando presentes a Oxum. Finalmente, o rei mandou buscá-la e, já dentro do palácio, mandou que lhe dessem tudo o que ela desejasse. Dessa forma, Oxum tornou-se a dona de todo o ouro e de toda a riqueza (WERNECK, 2008).

lalodê é um termo surgido no continente Africano, que atravessou o Atlântico no período da escravização. Ele se refere “à representante das mulheres, a alguns tipos de mulheres emblemáticas, lideranças políticas femininas”, ou seja, mulheres que ocupavam importantes posições de prestígio. O trecho acima fala de Oxum, que ostenta um título de lalodê, uma mulher forte que questiona o poder masculino, a riqueza e luta incansavelmente em prol dos interesses coletivos, exercendo o papel de uma líder (WERNECK, 2008).

No texto, o que Werneck (2008) põe em evidência, a partir de uma perspectiva de anterioridade, é que no processo afro-diaspórico muitas lalodês fizeram e fazem a

história desse país. Dentre elas, como a própria autora aponta, está Gonzalez. É portanto fazendo coro a Flávia Rios e Márcia Lima (2000), que defendemos que Lélia Gonzalez foi a intelectual negra mais expressiva do Brasil no Século XX, tornando-se uma importante lalodê, tendo produzido significativos avanços no que tange a construção de uma sociedade mais justa e igualitária.

Lélia esteve em diálogo profícuo com o contexto político à época, produzindo elaborações na intersecção entre as teorias acadêmicas de diferentes áreas do conhecimento e a atuação e pioneirismo nas ações e debates levados a cabo pelo movimento negro, movimento feminista e movimento de mulheres negras (GONZALEZ, 2020; RATTS, 2022; RATTS e RIOS, 2010).

E se o ano de 1951 é considerado um ponto de inflexão no pensamento sociológico, graças ao *Programa de Pesquisas sobre Relações Raciais no Brasil* financiado pela Unesco<sup>1</sup>, por ter produzido estudos que divulgaram a situação do negro no Brasil, foi Lélia Gonzalez, alguns anos mais tarde, a responsável por divulgar a situação da mulher negra brasileira para o mundo em fóruns de debates e discussões internacionais (GONZALEZ, 2020; RATTS e RIOS, 2010).

Sensível à memória e atenta às artimanhas da consciência (GONZALEZ, 1984) Lélia elaborou a interpretação do Brasil Ladino Amefricano, que se inseria em um amplo debate teórico realizado na reorganização do movimento negro na década de 70 e

---

1 A Unesco empenhou em uma ampla pesquisa para compreender como o Brasil, até então visto como um modelo de relações raciais pelos outros países - graças ao trabalho de autores como Arthur Ramos, Donald Pierson e Gilberto Freyre - poderia contribuir no entendimento sobre concepções de raça e cultura, tendo em vista a preocupação dos cientistas europeus e norte-americanos com os efeitos nefastos do nazismo. Segundo Ramos, os estudos pretendiam explorar "o desenvolvimento de estudos sociais e etnológicos no Brasil" e oferecer "a solução mais científica e mais humana para o problema, tão agudo entre os povos, da mistura de raças e de culturas". Contudo o resultado se mostrou adverso ao esperado, o Programa de Pesquisas sobre Relações Raciais no Brasil, conhecido como Programa UNESCO, revelou a desigualdade racial que constituiu o país, e a esse respeito teorizaram autores como Florestan Fernandes, Roger Bastide e Costa Pinto.

destacava a figura da mulher negra como central “(...) para se pensar as formas de dominação e ideologias políticas que replicam representações coloniais, que produzem e reforçam as desigualdades no cotidiano” (LIMA e RIOS, 2020, p.15).

A questão central que permeia essa pesquisa é como a trajetória e as produções teóricas de Lélia Gonzalez são fundamentais para se pensar as relações raciais brasileiras. Portanto o objetivo geral empreendido é compreender como a trajetória e as produções teóricas de Lélia Gonzalez são fundamentais para se pensar as relações raciais brasileiras. Já os objetivos específicos são: Abordar a trajetória de Gonzalez apontando para seus espaços de socialização e como esses formaram e foram formados pelo seu pensamento; Destacar o modo como Lélia se introduz na disputa interpretativa sobre a formação cultural brasileira a partir da perspectiva da mulher negra; Trabalhar com conceitos que julgamos centrais em suas elaborações e que as colocam em diálogo com o que havia sendo discutido no campo das relações raciais, a saber, Mulata, Pretuguês e Améfrica; E constatar o legado de Lélia Gonzalez enquanto uma mulher negra que participou efetivamente, em nível nacional e internacional, na formação de uma consciência racial e de gênero que *transava*<sup>2</sup> com o corpo, com a cultura e política, com a territorialidade, com as classes no sistema capitalista, com resistências sociais, com movimentos sociais e organização coletivas, com as críticas ao eurocentrismo, dentre outros.

Para compreender a formulação de seu pensamento, o contexto no qual ele se insere e os atravessamentos que o compõem, analisaremos no **Capítulo I** a trajetória dessa “intelectual-ativista<sup>3</sup> de renome nacional e internacional” (RATTS,

---

<sup>2</sup> *Dançar* e *Transar* são termos empregados por Gonzalez em suas teorizações. Não encontramos uma referência que apontasse se esses termos foram pegos de empréstimo de outras obras. Inferimos que esses podem ser inseridos nos exercícios que Lélia faz utilizando a linguagem e a psicanálise. Para ter acesso a um exemplo dos usos feitos pela autora, ler *Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira* (1983).

<sup>3</sup> Trecho retirado do texto do Ratts.

2022, p.5). É relevante destacar que o ativismo acrescido à carreira de intelectual torna o conhecimento da trajetória imperativo, já que a produção teórica é construída mediante tal atuação.

No caso da intelectualidade negra, constata-se que foi o movimento negro, e uma parcela de seus integrantes que eram acadêmicos, que introduziram ou recolocaram questões na agenda de pesquisa das Ciências Sociais, criando assim uma tradição de intelectuais-ativista. Soma-se a isso o caráter de urgência de suas conclusões, que constata uma desigualdade racial vivida inclusive no âmbito acadêmico. Beatriz Nascimento, Sueli Carneiro, Clóvis Moura, Abdias do Nascimento, Eduardo Oliveira e Kabengele Munanga são outros exemplos de intelectuais-ativistas (RATTS, 2020; RIOS, 2009).

O que mais chama a atenção nessa produção é o fato de os negros deslocarem-se do lugar de informantes dos pesquisadores estabelecidos para a posição de ensaístas e intelectuais. Se antes aqueles eram citados em teses de Roger Bastide, Florestan Fernandes e Costa Pinto, essa nova intelectualidade passa a escrever sobre a mobilização negra em que está inserida. Eis um dado curioso: os estudos que engrossam a produção sobre o movimento negro a partir dos anos 70 são feitos, em grande medida, por intelectuais negros, nacionais e estrangeiros, engajados na luta antirracista (RIOS, 2009, p.4).

Já o **Capítulo II** explora a produção teórica de Gonzalez e os diálogos que ela estabelece com outras teorias já difundidas do campo das relações raciais. A premissa subjacente a essa reflexão é que “(...) o Brasil já está e é africanizado” (GONZALEZ, 2020, p.88), embora a negação dessa condição se constitua como sua característica marcante. O enfoque novamente é a participação das mulheres negras nos processos sociais, já que foi a ocultação de sua memória que produziu uma série de distorções analíticas: “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 mais baixo nível de opressão”<sup>4</sup> (GONZALEZ, 2020, p.48).

O texto busca evidenciar três categorias fundamentais na obra de Gonzalez: *Mulata*, *Pretuguês* e *América*. Para tanto recorremos a outros argumentos da autora que introduzem essa discussão, tal qual a crítica à teoria da democracia racial.

A categoria *Mulata* diz respeito à erotização do corpo da mulher negra enquanto base de sustentação para a defesa da existência de relações raciais harmônicas. É muito comum ouvir, por exemplo, que fulano não é racista porque tem relacionamento com uma "moreninha". De modo complementar, é compreendendo o que a mulata oculta para além do que mostra, que é possível desvelar o mito da democracia racial (GONZALEZ, 1984; GONZALEZ, 2020).

Já o *Pretuguês* que foi introduzido através da “rasteira” das mulheres negras que criavam os filhos da “sinhá” e do “sinhô”, refere-se às marcas de africanização na língua falada. Essas mulheres, tidas como exemplos de passividade e resignação, transmitiram a tais crianças não só novos significantes e o caráter tonal e ritmo das línguas africanas, como também inculcaram valores, que se relacionavam de modo diverso com a sistema racial à época (GONZALEZ, 1984; GONZALEZ, 1988).

Quando a categoria político-cultural de *Amefricanidade*, essa é uma maneira original de focar a formação histórico-cultural do continente americano a partir de uma unidade específica, forjada numa experiência comum e afrocentrada. Essa visão não

---

4 Por articular os eixos de classe, raça e gênero Gonzalez é considerada uma precursora do pensamento interseccional. Contudo esse conceito é elaborado pela norte-americana, ou ameericana, Kimberle Crenshaw, no artigo Desmarginalizando a intersecção de raça e sexo: uma crítica feminista negra da doutrina antidiscriminação, teoria feminista e políticas antirracistas (1989). Crenshaw, que é da área das ciências jurídicas, defende o uso da interseccionalidade como uma metodologia.

parte de um lugar pejorativo ou inferior, mas reconhece e reverencia a importância da influência desses povos na formação das sociedades americanas (GONZALEZ, 1988).

Nas **Considerações Finais** discorreremos sobre o impacto da obra de Lélia Gonzalez sobre as agendas de pesquisa e ativismo. E ratificamos, uma vez mais, a importância de sua obra para se compreender as relações raciais brasileiras.

# CAPÍTULO I. ANÁLISE DA TRAJETÓRIA DE LÉLIA GONZALEZ

## 1.1 DE ALMEIDA A GONZALEZ

Vozes - Mulheres

A voz de minha bisavó ecoou criança nos porões do navio.  
Ecoou lamentos de uma infância perdida.

A voz de minha avó ecoou obediência aos brancos-donos de tudo.

A voz de minha mãe ecoou baixinho revolta no fundo das cozinhas  
alheias debaixo das trouxas roupagens sujas dos brancos pelo  
caminho empoeirado rumo à favela.

A minha voz ainda ecoa versos perplexos com rimas de sangue  
e fome.

A voz de minha filha recolhe todas as nossas vozes recolhe em si  
as vozes mudas caladas engasgadas nas gargantas.

A voz de minha filha recolhe em si a fala e o ato.  
O ontem – o hoje – o agora.

Na voz de minha filha se fará ouvir a ressonância O eco da  
vida-liberdade.

Conceição Evaristo, *Poemas de recordação e outros movimentos*,  
3.ed., p. 24-25

Lélia de Almeida (1935-1994) nasceu na cidade de Belo Horizonte, em Minas Gerais. Filha de Urcinda Serafim de Almeida, uma empregada doméstica de ascendência indígena, e de Acácio Joaquim de Almeida, ferroviário negro. Sua origem, assim como parte de sua trajetória, foi semelhante à de muitos descendentes de povos africanos no Brasil. Remetendo a condições de existência material e a condicionamentos psicológicos atravessados por uma dinâmica cultural afrocentrada de adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas (GONZALEZ, 1980; GONZALEZ, 1988).

A barra é pesada. Eu sou uma mulher nascida de família pobre, meu pai era operário, negro, minha mãe uma índia analfabeta. Tiveram dezoito filhos, eu sou a décima sétima. E acontece que nessa família todos trabalhavam, ninguém passava da escola primária, mesmo

porque o sistema ideológico internalizado pela família era este: estudava-se até a escola primária, e depois, todo mundo ia à batalha em termos de trabalho para ajudar no sustento do resto da família (GONZALEZ, 2020, p. 286).

Por ter sido a penúltima filha de uma família tão extensa, Lélia teve o tratamento próximo ao de uma neta, obtendo algumas brechas que só foram possíveis pelo apoio e trabalho de sua família. Dona Urcinda, que trabalhou como empregada doméstica e ocasionalmente como ama de leite para uma família rica de Belo Horizonte, criou condições para que a filha tivesse a oportunidade de frequentar o jardim de infância (GONZALEZ, 1980).

Mais tarde, já como teórica das relações raciais, Gonzalez explorou o modo pelo qual as mulheres negras estão situadas no discurso hegemônico, no discurso da consciência. Dessa maneira surge a figura da Mãe Preta, uma figura passiva, que amamenta e alenta os filhos dos *donos de tudo*. Contudo, se esse é o discurso da consciência, o que a memória de Lélia resgata é o exemplo de Dona Urcinda<sup>1</sup>, uma mulher que lidava com o jogo colonial engenhosamente, de modo a extrair vantagens parciais para os seus – diferentemente da figura passiva da Mãe Preta. Essa temática será mais trabalhada ao longo da pesquisa, mas é importante destacar que essas figuras que essencializam as mulheres pretas são combatidas pela intelectual, de maneira que ela faz um esforço para trazer quem de fato são essas mulheres e como elas contribuem para a construção de uma brasilidade preta.

Já em Belo Horizonte houve uma coisa que muito me marcou, minha mãe trabalhou como ama de leite de uma família italiana onde a mãe de uma criança havia morrido em um parto, e essa família tinha uma menina que havia nascido na mesma época que eu. Nós fizemos amizade e, quando ela foi para o colégio, os pais dessa minha amiguinha se ofereceram para pagar a escola para mim (GONZALEZ, p.319, 2020).

Um de seus irmãos mais velhos, Jaime de Almeida, era jogador de futebol do Atlético Mineiro, que pela sua boa atuação foi convidado a jogar no Clube de Regatas do Flamengo, no Rio de Janeiro. A família de Lélia de Almeida então migrou para a capital do país a época, num período em que houve uma relativa abertura para o ingresso de negros no futebol. A pequena Lélia tinha 7 anos e seu pai já havia morrido, e foi Jaime que ocupou esse lugar, como uma referência que exemplificava um modo possível de ultrapassar as barreiras impostas às pessoas pobres e não-brancas. É claro que isso esbarrava numa série de limites, contudo a ascensão do jogador se refletiu na melhora de vida de sua família, e sua irmã que teve a oportunidade, rara para as jovens negras da época, de completar os estudos (GONZALEZ, 1986; RATTS E RIOS, 2010).

Apesar de frequentar instituições de ensino e ser reconhecida por seus pares como uma boa aluna, Lélia recebeu uma oferta, ainda na infância, para trabalhar como empregada na casa de um dos diretores do Flamengo. Nesse episódio o que afro-brasilidade denuncia é que, a marcação racial transcende a qualquer experiência exitosa que os corpos negros pudessem vivenciar, enquanto menina negra esperava-se dela que se contentasse com a posição de babá, a preparação para uma ulterior carreira acadêmica era impensada. Esse era o sinal de benevolência do homem branco, um paternalismo violento no qual o diretor de um clube proeminente concede o “favor” de empregar a irmã pequena de um dos seus principais jogadores -promissor e reconhecido nacionalmente -em um trabalho mal remunerado (GONZALEZ, 1986). Afinal, era uma "neguinha".

Quando eu era 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 para a casa dele ser uma empregadinha, daquelas que viram cria da casa. Eu reagi muito

contra isso e então o pessoal acabou de me trazendo de volta para casa (GONZALEZ, 2020, p.319).

Se destacando como estudante, Lélia teve uma progressão linear dentro da vida acadêmica, frequentando instituições de ensino que forneceram a ela uma base de conhecimentos que, mais tardiamente, se constituíram em ferramentas para que ela pudesse, tanto questionar o próprio regime de conhecimento aprendido, quanto buscar outras fontes alternativas, porém necessárias, para elaboração de um pensamento que se produziu entre teorias emancipatórias (RATTS E RIOS, 2010).

**Imagem 1** - Lélia em sua formatura no ginásial.



Fonte: Acervo digital Lélia Gonzalez Vive!<sup>5</sup>

---

5 Lélia em sua formatura no ginásial. Colégio Rivadavia Corrêa. Rio de Janeiro, 1951. Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/CFUcrA1AuHD/>>. Acesso em 13 de dezembro de 2022.

Em entrevista dada a um programa de televisão em 1982<sup>6</sup>, na ocasião em que ela era candidata a deputada federal pelo PT, Lélia fala sua dedicação aos estudos como produto de um mecanismo inconsciente no qual ela, menina negra, só conseguiria ser reconhecida pelas suas pares caso obtivesse êxito escolar e se destacasse das demais alunas. Foi portanto o ambiente escolar um espaço privilegiado de sua afirmação.

Lélia aprendeu línguas estrangeiras no ginásio. É curioso notar que a grade curricular nesse período era composta pelas línguas: Inglês, Francês, Latim e Português. Alguns anos depois Lélia se tornaria tradutora de Francês, o que lhe garantiu um espaço prestigiado na área da Filosofia. Além disso, esse aprendizado auxiliou na sua interlocução e circulação com literatura e o tráfego internacional. Esse projeto do Estado brasileiro respondeu ao anseio da elite branca política e econômica de infligir a civilização, e os valores civilizatórios europeus – civilizatórios porque europeus – a população brasileira. Projeto esse que encontrou um de seus complementos na lei sancionada na Era Vargas em que línguas aborígenes foram proibidas tanto nas escolas como nos locais públicos (RATTS E RIOS, 2010).

Essa operação pode ser pensada através do conceito de epistemicídio trabalhado pela filósofa Sueli Carneiro. Ao deliberadamente instituir medidas para desqualificar a língua dos povos indígenas e descendentes de africanos, o Estado Brasileiro empenhou-se em produzir o apagamento e a desqualificação referente a contribuição desses povos para a constituição linguística do português. Ademais o

---

<sup>6</sup> Entrevista disponibilizada pelo acervo digital Lélia Gonzalez Vive! Disponível em: <[https://www.instagram.com/p/CVA6flmD\\_KT/](https://www.instagram.com/p/CVA6flmD_KT/)>. Acesso em: 13 de dezembro de 2022.

epistemicídio se alastra por toda matriz societária, e tem consequências muito sérias (CARNEIRO, 2005).

(...) o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso a educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes (CARNEIRO, p.97, 2005).

Nessa perspectiva os saberes, os conhecimentos, não poderiam ter sido produzidos pelo povo negro, assim como esses não poderiam ser apreendidos por tal povo. No sistema educativo os efeitos são extremos, uma existência que paira na inadequação, visto que para ser uma boa aluna, ou uma intelectual, deve se afastar do ser negra (CARNEIRO, 2005). Termos como raça, etnia e civilização foram muito empregados nas disciplinas clássicas para escamotear o processo de embranquecimento, assim como o silêncio que prevalecia sobre a história dos povos africanos e o enquadramento dado aos estudos dos descendentes de africanos em diáspora (RATTS E RIOS, 2010).

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

Assim sendo, quanto mais Lélia foi avançando nos estudos e posteriormente ingressando na profissão de docência, mais ela se afastou de sua comunidade em termos ideológicos. Em 1954 ela concluiu o colegial/científico no Colégio Dom Pedro II. Em 1958 concluiu o bacharelado em História e Geografia na Universidade

Estadual da Guanabara (UEG)<sup>7</sup> e em 1962 concluiu, na mesma instituição, o curso de Filosofia (RATTS E RIOS, 2010; VIANA, 2006).

Seu percurso acadêmico era distintamente incomum para mulheres da época, para mulheres negras uma raridade. Ademais ela priorizou os estudos e diferentemente da exigência social, ainda não havia se casado. Era uma jovem, segundo a mesma, tímida e altamente reprimida e que não teve muitos relacionamentos afetivos. Foi uma fase em que ela buscou se tornar profundamente espiritualizada. Lélia entrou em conflito com as crenças de sua mãe e negou o catolicismo e suas ordens para se tornar espírita. Mas tarde ela concluiria que essa adesão ao espiritismo foi a fim de que pudesse negar por completo seu corpo negro (GONZALEZ, 1986; RATTS E RIOS, 2010).

Definitivamente ela era uma mulher negra que recusou lugares que lhe tentaram ser impostos. Não aceitou ser enquadrada como doméstica, mãe preta ou mulata. Lutou por uma vida em que podia se qualificar profissionalmente, buscando realização em sua área, colocando relacionamentos e maternidade em segundo plano. Mesmo assim, nessa fase Lélia ainda não havia assumido as implicações de sua condição racializada. Embranquecida, até então não via as barreiras de cor por ela enfrentadas como parte de um conjunto de práticas racistas que cimentaram as relações raciais afro-brasileiras. Mas conforme Lélia alcançava mais lugares que não eram destinados às mulheres negras, mais latentes ficavam as contradições (GONZALEZ, 1980; RATTS E RIOS, 2010).

Na faculdade eu já era uma pessoa de cuca, já perfeitamente embranquecida, dentro do sistema. Eu fiz Filosofia e História. E, a partir daí, começavam as contradições. Você enquanto mulher e

---

<sup>7</sup> Que mudou de nome em 1975, passando a se chamar Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

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 ... (apud, GONZALEZ, 2020, p.286).

Em sua carreira docente Lélia deu aula para o ginásio e para instituições de ensino superior, públicas e privadas, assumindo por vezes cargos de coordenação, direção e afins. Sua atuação fazia com que ela se destacasse dos e das demais. Em paralelo, Lélia abriu diálogos com a área da Comunicação e traduziu três livros de filosofia do francês para o português, obras que foram utilizadas por anos nos cursos de filosofia do país (RATTS E RIOS, 2010; VIANA, 2006).

Seu percurso era um ponto fora da curva, o que por si só já poderia deflagrar uma ruptura no pacto racial brasileiro, no qual “o racismo não existe já que brancos e negros sabem o seu lugar”<sup>8</sup>. Mais outros fatores se destacam para esse rompimento, a saber, o casamento com o colega do curso de filosofia e a morte de sua mãe.

Em 1964, Luiz Carlos Gonzalez, um homem branco de origem espanhola, casou-se com Lélia de Almeida. O matrimônio entre o homem branco e a mulher negra fez destilar o racismo na família Gonzalez. Em regime de *concubinagem* a presença de Lélia era tolerada, apesar de negra. Mas ali, no matrimônio, ela estava cruzando um limite fundamental, já que as relações raciais brasileiras se fundam a partir da exploração e violência dos corpos das mulheres negras, e não de um relacionamento romântico e amistoso inter-racial. Lélia, posteriormente assumiu seu sobrenome como modo de lembrar do homem que esteve a seu lado e a incentivou na busca de sua identidade negra (GONZALEZ, 1980; RATTS E RIOS, 2010).

---

<sup>8</sup> Essa fala do humorista Millôr Fernandes é empregada recorrentemente nas reflexões de Gonzalez.

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 (GONZALEZ, 2020, p.286-287).

Trazer o sobrenome de um homem branco, nesse contexto, é trazer a marca de um processo que culminou na assunção da sua identidade negra. De alguma maneira, é também denunciar a fragilidade da democracia racial. Cabe ressaltar que, importa nos relacionamentos inter-raciais as representações de raça que os indivíduos possuem acerca de si, tendo como pano de fundo a dinâmica global das relações raciais que instituem padrões e pesos para esse tipo de relação. Dito de outro modo, relacionamentos endogâmicos eram numericamente superiores aos relacionamentos inter-raciais, portanto a raça se constitui como um forte indicador nas relações matrimoniais (HASENBALG, 1995; GONZALEZ, 1981). Entretanto, nesses relacionamentos devemos levar em conta o modo como as pessoas envolvidas na relação agenciam o conceito de raça, para que não se incorra a leviana conclusão de que estar em um relacionamento inter-racial é incompatível com uma pessoa empenhada na luta antirracista (BARROS, 2003).

Um ano após o casamento Luiz Carlos Gonzalez cometeu suicídio. Dois anos depois, Dona Urcinda, viria a falecer. Essa última tragédia faria Lélia olhar em retrospectiva para o importante papel que sua mãe desempenhou em sua vida. Urcinda era uma mulher de pobre, analfabeta, que migrou de Estado com seus muitos filhos após a morte do marido, que trabalhou como empregada doméstica,

ama de leite e etc. Uma mulher lutadora, que com sua força tornou a vida de seus filhos e filhas mais farta de perspectivas e esperanças.

Mas enfim: voltei às origens, busquei as minhas raízes e passei a perceber, por exemplo, o papel importantíssimo que a minha mãe teve na minha formação. Embora índia e analfabeta, ela tinha uma sacação assim incrível a respeito da realidade em que nós vivíamos e, sobretudo, em termos de realidade política. E me parece muito importante eu chamar atenção para essa figura, a figura de minha mãe, porque era uma figura do povo, uma mulher lutadora, uma mulher inteligente, com uma capacidade de percepção muito grande 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 (GONZALEZ, p.287, 2020).

Todo esse percurso relatado mostra o quanto Lélia teve uma trajetória excepcional em sua carreira acadêmica de formação e trabalho, circulando entre os espaços segregados da cidade e demonstrando extraordinária força para seguir suas próprias escolhas. E isso graças ao empenho de sua família e da ancestralidade negra, algo que até aquele momento Lélia ainda não havia se dedicado a pensar sistematicamente em termos raciais. Ainda assim, essa foi a base que lhe dera subsistência afetiva e material, que lhe dera o senso de coletividade para orientar anos depois, suas teorias acadêmicas e sua ação militante.

## **1.2 UM SORRISO NEGRO, TRÁS FELICIDADE.**

**Imagem 2** - Lélia Gonzalez.



Fonte: Acervo fotográfico de Januário Garcia<sup>9</sup>.

“(...) a gente nasce preta, mulata, parda, marrom, roxinha etc., mas se tornar negra é uma conquista”  
Lélia Gonzalez

O matrimônio com Luiz Carlos, os conflitos raciais que o sucederam e a morte de seu marido, foram alguns dos fatores que deflagraram em Lélia uma busca mais sistemática pela compreensão das relações de raça, classe e gênero. Alguns anos depois, em 1969, Lélia Gonzalez casou-se novamente com Vicente Marota, um engenheiro negro, mas que se via como branco. Essa aparente contradição entre um homem branco que dava apoio a questão racial, e um negro que tentava disfarçar suas origens, fez com a cabeça de Lélia *dançar*. Foi então que ela procurou a psicanálise, que ao longo dos anos seguintes se revelou uma importante ferramenta na construção de seu pensamento antirracista (GONZALEZ, 1986).

---

9 Acervo de Jaime Lauriano. Disponível em: <<https://pt.jaimelauriano.com/>>. Acesso em: 12 de dezembro de 2022.

Meu lance com a psicanálise foi muito interessante, a psicanálise me chamou a atenção sobre meus próprios mecanismos de racionalização de esquecimento, de recalamento etc. Foi inclusive a psicanálise que me ajudou nesse processo de descobrimento da minha negritude (GONZALEZ, 2020, p.322).

Como concluíram Alex Ratts e Flávia Rios (2010) na biografia que produziram sobre Lélia Gonzalez, “na segunda metade dos anos 1970, Lélia mergulhou nesse processo de discussão e elaboração pessoal e intelectual, sempre baseada em Lacan” (RATTS E RIOS, 2010, p.62). Assim sendo, em sua obra, é possível identificar conceitos psicanalíticos tais como o de sujeito suposto saber, infantis, neurose e desejo. Além de outras categorias formuladas por Gonzalez e teorizados a partir da psicanálise, como o Pretuguês e a Amefricanidade. “Praticamente na mesma época em que se envolveu com a psicanálise, Lélia, ao adotar palavras e expressões populares - algumas de origem africana -, passou a usar o Pretuguês-termo, segundo ela, utilizado por africanos lusófonos” (RATTS E RIOS, 2010, p. 72).

A esse respeito destaca-se a influência dos trabalhos de Magno Machado Dias (MD Magno)<sup>10</sup> e Betty Millan que estiveram em diálogo profícuo com Gonzalez. Em 1975, MD Magno e Millan, analisando de Lacan e frequentadores da Universidade de Paris, fundaram o Colégio Freudiano no Rio de Janeiro, que mais tarde se converteu num centro irradiador do pensamento lacaniano para o país. Gonzalez, que participou desse movimento, publicou nesse mesmo ano pela instituição o artigo: *Apêndice: A propósito de Lacan*. Ainda como efeito dessas trocas, os e as psicanalistas que foram parte desse ciclo voltaram seus trabalhos para a análise de expressões populares brasileiras, a saber, samba, carnaval e umbanda (RATTS E RIOS, 2010).

---

<sup>10</sup> “Magno foi professor das Faculdades Integradas Estácio de Sá entre 1971 e 1975, assim como Lélia Gonzalez entre 1973 e 1975” (RATTS E RIOS, 2010, p.61).

No âmbito pessoal a psicanálise levou Lélia a *transar* seu povo, e uma das expressões a qual ela se voltou foi o candomblé. Mesmo não se iniciando na religião, ela era praticante e mantinha relações com Ilê da Oxum Apará. Para Lélia esse era um código cultural negro, que organizava todo um modo de pensar e estar dos afro-brasileiros. Segundo a biografia supracitada: “Por meio de seus textos, no início dos anos 80, a encontramos inteirada (e inteirando-se) da cosmologia da religião dos orixás” (RATTS E RIOS, p.63, 2010). Pergunta em entrevista (1986) se ela era uma pessoa “mística”, Lélia respondeu:

“Não, eu não sou 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 para floresta. Minha religiosidade está muito mais africanizada do que ocidentalizada. Agora, em termos das raízes culturais católicas, dou maior força para a Teologia da libertação” (GONZALEZ, 2020, p.323).

Segundo Elizabeth Viana (2006) os novos espaços os quais Gonzalez circulava, devido a sua estreita ascensão social, também contribuíram na assunção da sua identidade racializada. Essa aproximação que se deu no início da década de 70 vai de encontro a reorganização do movimento negro que estava ocorrendo a época.

É possível acompanhar o impacto que pode ter passado Lélia devido a um “fenômeno novo”, protagonizado por “negros anônimos”, especialmente da “comunidade negra jovem”. Conforme ela própria dizia, a “negadinha jovem” em meio as suas atividades de “biritar e falar de generalidades” começava a “atentar” para questões internacionais tais como “a luta pelos direitos civis nos Estados Unidos e as guerras de libertação dos povos negroafricanos de língua portuguesa” (VIANA, 2006, p.61).

Em entrevista ao O Pasquim (1986), Lélia fala da sua participação nos debates do Teatro Opinião, momento qual “(...) a questão negra, numa perspectiva política, começou a me interessar. Até então, ela me interessava numa perspectiva culturalista” (GONZALEZ, 2020, p.322). De acordo com Viana: “Muitos dos que se

encontravam no Teatro Opinião posteriormente fundaram o Instituto de Pesquisa das Culturas Negras, IPCN (1975/6)” (VIANA, 2006, p.66).

No ano de 1975 é fundada no Rio de Janeiro pelo sambista e poeta Antônio Candeia Filho o Grêmio Recreativo de Arte Negra Escola de Samba Quilombo (RATTS E RIOS, 2010). Como citou Lélia em um de seus textos, ao mencionar a data de sua criação, essa se deu no dia: “Oito de dezembro, dia de Oxum, a deusa das águas doces” (GONZALEZ, 1982, p.39).

A G.R.A.N Escola de Samba Quilombo foi criada em prol da valorização do samba e da cultura popular brasileira, seus membros criticavam a comercialização do carnaval que, segundo eles, afastaram o povo de suas origens. Em entrevista, Candeia discorreu sobre a razão de ser do Quilombo: “Para que possamos sambar, se divertir, sem compromisso nenhum com consumo, com esse movimento todo que está ai em prol de uma deturpação, que não está trazendo nada de benefício para a arte popular que é o samba. Sambar para se divertir!”.

**Imagem 3** - Panfleto de divulgação do samba-enredo de 1978.

**G.R.A.N. ESCOLA DE SAMBÁ QUILOMBO**  
**CARNAVAL DE 1978** Samba de Wilson Moreira e Ney Lopes  
**AO POVO EM FORMA DE ARTE**

Quilombo  
 Pesquisou suas raízes  
 E os momentos felizes  
 de uma raça singular  
 E veio  
 Pra mostrar esta pesquisa  
 Na ocasião precisa  
 Em forma de Arte popular

Há mais  
 De quarenta mil anos atrás  
 A arte negra já resplandecia  
 Mais tarde a etiópia milenar  
 Sua cultura até o Egito estendia  
 Daí o legendário mundo grego  
 A todo negro de «Etiope» chamou  
 Depois vieram reinos suntuosos  
 De nível cultural superior

**BIS** | Que hoje são lembranças de um passado  
 | Que a força da ambição exterminou

Em toda a cultura nacional  
 Na arte e até mesmo na ciência  
 O modo Africano de viver  
 Exerceu grande influência

E o negro brasileiro  
 Apesar de tempos infelizes  
 Lutou, viveu, morreu e se integrou  
 Sem abandonar suas raízes

Por isto o Quilombo desfila  
 Devolvendo em seu estandarte  
 A história de suas origens  
 Ao povo em forma de arte  
 (Quilombo...)

---

Adquira: LP «LUZ DA INSPIRAÇÃO» **Candela**  
 Está Sensacional  
 DISTR. INTERNA

Fonte: CUNHA, 2009

Os membros da escola eram dissidentes da Portela e anteriormente já haviam mandado a diretoria uma carta em tom amigável, apontando críticas que eles julgavam construtivas e sugestões para que a escola se destacasse nos desfiles a partir da valorização do carnaval enquanto uma festa genuinamente popular: “Escola de samba é Povo em sua manifestação mais autêntica! Quando se submete às influências externas, a escola de samba deixa de representar a cultura do nosso povo” (apud CUNHA, 2009).

No ano de 1978 Lélia, que havia se envolvido com as atividades da Quilombo, foi a representante da escola no ato público de apresentação do Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação (MNU). Posteriormente, a respeito do carnaval ela iria se debruçar em análises complexas, que tocavam nesses questionamentos trazidos pelos referidos sambistas. Mas ela foi além, incluindo o debate de gênero Gonzalez teorizou o modo pelo qual a mulher negra estava situada nesse processo, que se materializa no carnaval mas que era um locus privilegiado para se pensar na cultura brasileira. A mulata, por exemplo, tendo seu corpo cantado e exaltado por muitos sambistas, era avaliada criticamente pela autora como uma figura que reforçava a exploração da mulher negra.

No tocante a outras manifestações negras, ainda em 1975 começa a circular na imprensa o jornal Versus, e em 1977 surge no periódico o núcleo negro que produziu a coluna Afro-Latino-América. É interessante evidenciar essa iniciativa já que seu conteúdo aborda os debates feitos pelo movimento negro a época, situando a especificidade da sociedade brasileira e se inserindo num amplo debate internacional que tinha a questão racial como locus privilegiado (PEREIRA, 2018). Gonzalez, que foi uma das colaboradoras da coluna, posteriormente fez um esforço de legitimação teórica de tais temas, dando eco ao que havia sido construído e produzindo elaborações próprias. Seu conceito de Amefricanidade por exemplo, se situa num campo comum com a ideia de Afro-Latino-America.

Afro-Latino-America, e não apenas América Latina, porque define melhor a importância da presença africana nessa parte do mundo. Nossas raízes africanas - prova da vitalidade e resistência do negro as situações criadas pelo colonialismo - vêm sendo avaliadas com maior exatidão e resulta da ação de novas correntes que emergem nas comunidades de origem africana.

(...) Agora que a questão racial ressurgiu como uma das grandes preocupações da humanidade, e que parcelas significativas da comunidade afro-brasileira querem participar do grande debate internacional, que define novos padrões de convivência racial em todo o mundo (Jornal Versus, coluna Afro-Latino-América, p.13, 2015).

A coluna foi fundada na ocasião em que Neuza Maria Pereira, uma até então jovem estudante de jornalismo, foi a redação do jornal Versus, e entregou um artigo intitulado: *Em defesa da dignidade das mulheres negras em uma sociedade racista*. Ainda naquele ano, Neuza Maria foi convidada pelos editores do jornal a produzir uma coluna destinada às questões negras. Para dar seguimento ao projeto ela chamou os também jovens jornalistas Hamilton Bernardes Cardoso (Zulu Nguxi) e Jamu Minka, e juntos eles criaram a Afro-Latino-América que circulou de 1977 a 1979 (PEREIRA, 2018).

Na 11ª seção da coluna a cronista Neuza Maria Pereira escreve o conto *Mulher 1* dedicado a Zezé Motta, fazendo referência a atuação da atriz na personagem de Xica da Silva, numa peça teatral adaptada do filme de Cacá Diegues, em ocasião dos 90 anos da abolição formal da escravidão no Brasil (PEREIRA, 2018). Anos depois, em 1984 Lélia escreve o texto *História de Amor e Louvor* (uma homenagem a Zezé Motta) fazendo referência a mesma atriz, que foi também militante do Movimento Negro Unificado, assim como Neuza Maria Pereira e Lélia Gonzalez.

Naquele dia no palco, você foi tudo. Vida, morte, loucura, desespero, sensualidade, inteligência e principalmente, negra. Sua sensualidade ultrapassou o prazer momentâneo e, de uma certa forma, solidificou nossa certeza em sermos mulheres e negras e não sentirmos vergonha nem medo por isto.

Você exibiu seu seio, suas pernas grossas e bonitas sem culpa. Agrediu os acostumados às atitudes supostamente normais. Sua vitalidade assustou os poucos acostumados às demonstrações de negritude. Seu canto é uma quente revelação (Jornal Versus, coluna Afro-Latino-América, p.52, 2015).

Neuza Maria demonstra grande sensibilidade ao falar sobre a sensualidade de Zezé, sobre o modo pelo qual esse corpo destilando prazer pode ultrapassar o lugar degenerado de objeto sexual ou coisa a qual as mulheres negras são empurradas pela branquitude. Essa fresta surgida a partir de um exercício artístico-literário vai de encontro com a proposta de Gonzalez de implodir as figuras essencializadoras, portanto aprisionantes, de mãe-preta, doméstica e, no caso em questão, de mulata – já que no trecho supracitado o corpo, tão comumente vulgarizado, é evocado como fonte de gozo e libertação.

Contudo, a atuação de Zezé Motta no filme de Cacá Diegues despertou uma série de opiniões, falas preconceituosas e debates acerca da representação da mulher negra na mídia. Em entrevista para a Revista Raça (2022), Zezé relembra sua atuação de Xica da Silva destacando o quanto esse papel foi importante para denunciar a escassez de pessoas negras nas produções midiáticas, os papéis problemáticos que essas poucas ocupavam, o reforço estereótipos e os personagens que aparecem somente como coadjuvantes, sem história pessoal e sem profundidade. Zezé foi responsável por abrir caminhos, porém, sofreu o ônus daquela que rompe com o estabelecido, então como de costume foi alvo de práticas racistas. A atriz recorda ter lido em uma revista da época: “Quem passou no teste para Xica da Silva foi uma atriz feia, porém exuberante, Zezé Motta”. Podemos questionar nessa frase o que se entende por bela, segundo a própria Zezé “...é porque a referência de beleza era europeia total, tinha que ser loira de olhos azuis, de preferência”. Quanto ao “exuberante”, bom, esse vai para a conta da mulata.

Após sua atuação, a atriz foi considerada um símbolo sexual, uma mulher desejável. Entretanto, ela conta que recaiu sobre sua vida pessoal um peso, no qual todos os

homens queriam se deitar com Xica. Como consequência, Zezé foi vítima de recorrentes casos de assédio. Que desejo era esse? quais eram suas condicionantes? A associação política histórica que fazemos aqui, não sem pesar, é o desejo de violentar o corpo da outra. Essa fala de Zezé vai de encontro às críticas sobre a objetificação do corpo da mulher negra dirigidas à produção fílmica.

Há de se distinguir portanto os olhares negros que, como no caso de Neuza e de Zezé, veem na atuação da atriz e no personagem de Xica narrativas que apontam para um devir anti-racista. Enquanto outros olhares formatados pelo patriarcado branco racista devoram a outra, e a consomem por inteira. Numa sociedade assentada sobre o estupro das mulheres negras lidar com o debate da objetificação é tarefa incontornável, pois na prática é isso que se impõe na vida dessas mulheres. Posteriormente Zezé Motta atuou em outras produções midiáticas, e sobre a recepção de sua atuação afirmou:

Os telespectadores que participavam dos grupos de discussão da novela achincalhavam. Vinham com as visões mais preconceituosas. Uma nordestina dizia que mudava de canal porque não podia acreditar que um gato como o Marcos Paulo pudesse ser apaixonado por uma mulher horrorosa. Outro achava que o Marcos Paulo devia estar precisando muito de dinheiro para se humilhar a esse ponto. Aí eu lembrava da Lélia Gonzalez, que eu conheci num curso de cultura negra no Parque Lage ...

A Lélia foi uma pessoa muito importante na minha formação. Ela era antropóloga, professora universitária, e quando eu soube que ia ter esse curso, me matriculei. Na época da Xica, eu dava média de três entrevistas por dia, e as pessoas sempre perguntavam sobre ser atriz, mulher e negra. Senti que eu precisava aprimorar o meu discurso. Nisso, a Lélia me ajudou. Lembro que na aula inaugural ela disse: Não temos mais tempo para lamúrias. *Temos que arregaçar as mangas e virar esse jogo* (MURAT, 2005, p.73-74).

O curso o qual Zezé fez referência foi o primeiro curso institucional sobre cultura negra do Brasil. Sediado na Escola de Artes Visuais do Parque Lage (EVA) e ministrado por Lélia Gonzalez, *A cultura negra no Brasil* tinha uma proposta que

estava em sintonia com a tônica do movimento negro da época, de enegrecer o país através de expressões artísticas como teatro, literatura, dança, cinema, além de debates que informavam a realidade do povo negro. Esse curso marca o mergulho de González na atuação do que viria a se constituir como sua agenda de circulação, militância e pesquisa, a saber, as questões raciais, e como sublinhado aqui, no projeto de pensar no povo negro como protagonista da formação social. Lélia “considera importante levar aos outros negros o mesmo sentimento que agora experimenta, integrada na sua cor” (GONZALEZ, 1977), e a respeito do que afirmou:

A proposição do curso sobre culturas negras no Brasil realizado no Parque Lage visa desenvolver um trabalho de reflexão crítica que possibilite a designação do lugar do negro na cultura brasileira. E, ao tentar apontar para tal lugar, ele pretende também trazer a sua contribuição no sentido de que o próprio negro se situe e assumo a si e a seus antepassados enquanto presença marcante na nossa realidade cultural (GONZALEZ, 1977).

Gonzalez, que era formada academicamente desde uma perspectiva branca eurocêntrica — que se restringia a um certo procedimento institucional científico que previa um afastamento entre o objeto e o pesquisador — extrapola as limitações do mundo acadêmico e investe na exploração na cultura, literatura, religião e identidade afro-brasileiras também de maneira aplicada. Para além do curso, ela esteve atuante na EVA de 1976 a 1979, promovendo debates e atividades, inclusive em conjunto com o movimento negro na ocasião da comemoração do mês da consciência negra. Nesses ciclos Lélia já estava participando de modo ativo na formação de outras e outros militantes e da sociedade em geral, já que naquele momento, a EVA, devido a sua direção progressista, se converteu num centro irradiador.

Reunindo artistas e intelectuais progressistas, cuja a produção implica numa visão crítica da realidade brasileira, o EVA tornou-se o maior espaço cultural do Rio de Janeiro naquele período.

(...) Além do curso teórico (que em seguida se articulou com dois: um de dança afro-brasileira e, outro, de capoeira), que visava analisar as

instituições e os valores culturais negros, assim como sua presença na formação cultural brasileira, o espaço da Escola também foi aberto para a expressão viva de artistas e intelectuais negros. Durante três anos (76, 77, 78), no mês de novembro realizamos exposições de artistas plásticos, apresentações de grupos de dança e de poesia, exibições de filmes, seminários, lançamento de livros, espetáculos de música e etc. O mais significativo de tudo isso foi o espírito de solidariedade e a colaboração dos não só amigos e colegas do EVA (...) mas dos irmãos e companheiros do Olurum Baba Min, do IPCN, do CEBA, da SINBA, da Zona Norte, da Zona Sul, dos subúrbios das favelas e até mesmo da África (o cineasta nigeriano Olá Balogum e o cantor angolano Sá Moraes) (GONZALEZ, 1982, p.40-41).

Imagem 4 - Zumbi - um dia de festa para a liberdade. O Globo (1977).



Fonte: Acervo Memória Lage.

Em diálogo com o que Gonzalez chamou de uma das tendências dominantes na análise das relações raciais no Brasil, na qual “A sociologia brasileira tem se posicionado no sentido de apreciar a assimilação e integração do negro como algo a ocorrer graças às exigências lógicas do industrialismo e, conseqüentemente, da modernização” (GONZALEZ, 1979), representado em partes pela escola paulista, no programa das atividades em questão Lélia inverte a dinâmica.

Cabe mencionar que a forma como o debate sobre integração racial é proposto por Lélia (...) é contrária à lógica recorrente da integração, que pressupõe a integração negra no mundo dos brancos. O que ela propôs, e desenvolveu ao longo de sua produção, foi o inverso, ou seja, foram os/as brancos/as que se integraram na cultura negra, ainda que o neguem, ou melhor, recalquem essa questão. Por outro lado, esse processo não extinguiu o racismo das relações sociais brasileiras (HOSPEDANDO LÉLIA, p.33).

Imagem 5 - Cineave.



Fonte: Acervo Memorial Lage.

O recalçamento dessa constatação se constitui como uma barreira latente para superação das desigualdades raciais, e é justamente pensando no racismo como

obstáculo epistemológico<sup>11</sup> que Gonzalez se coloca na disputa de uma narrativa interpretativa sobre a formação cultural brasileira.

**Imagem 6** - Danças Afro-brasileiras / Macalé dos Santos (1978).



Fonte: Acervo Memorial Lage.

Foi por volta dessa época que Gonzalez se aproximou do movimento negro no Rio de Janeiro, usando uma expressão comumente por ela empregada, nesse momento

---

11 "Obstáculo epistemológico", utilizado por Gonzalez em teorização, já era reconhecido e identificado entre seus pares pela formulação de seu contemporâneo, Eduardo de Oliveira e Oliveira, que publicou pela revista *Argumento* o artigo 'O mulato, um obstáculo epistemológico' (1973). Oliveira foi assim como Gonzalez um intelectual negro ativista, possui graduação e pós-graduação em sociologia pela USP, atuando posteriormente em outra instituição como professor universitário. Integrou a militância negra de São Paulo na década de 70. Organizou uma série de palestras, eventos, exposições, dentre eles uma conferência na Quinzena do Negro da USP, cujo título era– ilustrativo para o que defendemos – 'Uma ciência Para e não tanto Sobre o negro' (RATTS, 2022; TRAPP, 2020). Eduardo era ainda músico, umas de suas composições "Hino à Negritude" é uma canção que possui a mesma rítmica e métrica do Hino Nacional, contudo sua letra, diferentemente desse, exalta a matriz afro-brasileira. Eduardo Oliveira teoriza e canta: "Dos Palmares os feitos históricos. São exemplos da eterna lição. Que no solo Tupi. Nos legara Zumbi. Sonhando com a libertação. Sendo filho também da Mãe-África. Aruanda dos deuses da paz. No Brasil, este Axé. Que nos mantém de pé. Vem da força dos Orixás" (Hino à Negritude).

ela já se tornara uma mulher negra de cuca feita<sup>12</sup>. Desde então Lélia atuou diretamente na formação, consolidação e difusão do movimento negro no Brasil, que estava expandindo seu campo de atuação cultural e político (RATTS e RIOS, 2010; VIANA, 2006).

No Rio Grande do Sul, o Grupo Palmares, fundado em 1971, fez incursões no campo das artes. Na Bahia, ocorreu a criação do bloco Ilê Aiyê, em 1974. Em São Paulo, na capital e no interior, havia uma efervescência do teatro negro amador desde o final dos anos 1960. Depois, desabrocharam a poesia e a literatura negras, com a criação dos Cadernos Negros em 1978. No Rio de Janeiro, destaca-se a fundação do Grêmio Recreativo de Arte Negra Escola de Samba Quilombo, em 1975, do qual Lélia Gonzalez participaria posteriormente. Poética e estética negras se reconstruíram naqueles anos (RATTS e RIOS, 2010, p.66).

É importante demarcar que o surgimento dessas manifestações se relaciona com o contexto político à época, a saber, a piora nas condições de vida dos afro-brasileiros frente ao “milagre econômico” da ditadura militar, que esfacelou a ideia de que uma maior expansão do capitalismo incluiria as camadas mais pobres da sociedade nos rendimentos, ao contrário, o que se verificou foi uma maior concentração de renda nos setores mais ricos. Soma-se a esse cenário a repressão social, que cassou o direito de manifestação individual contrária ao regime e suprimiu a participação dos cidadãos na escolha do governo, cuja reação foi a formação de uma frente ampla de defesa da democracia, a qual movimentos sociais com diversas bandeiras se aglutinaram. Tendo como norte a organização do movimento negro, destaca-se ainda o “(...) resultado da libertação dos países da África negra e do movimento afro-americano pelos direitos civis, cujos efeitos se fizeram sentir no Brasil” (GONZALEZ, 2020, p.115).

---

<sup>12</sup> A assunção da identidade negra para Lélia Gonzalez, seu ‘tornar-se negra’, vem somente aos 40 anos.

A respeito desses temas, Lélia discorreu fartamente. Gonzalez foi uma franca opositora do regime militar, organizando manifestações públicas e passeatas, escrevendo textos que circulavam pela imprensa alternativa e tradicional, participando das discussões que cercaram a Constituinte e etc. Se consolidando como uma intelectual afro-diaspórica ainda no final da década de 70 Lélia começa um processo de trânsito internacional, efetivamente fazendo trocas com os e as principais interlocutores desses movimentos de libertação na América do Norte e na África Negra, produzindo textos e artigos refletindo sobre essas disputas (GONZALEZ, 2020).

No cenário nacional Gonzalez aponta para a relevância dos movimentos Soul Music que reuniam a juventude, propagando símbolos culturais que fortaleceram a identidade negra. No Rio de Janeiro sublinha a atuação de organizações e grupos de estudos. A universidade Candido Mendes foi sede desses encontros, depois essa articulação se dividiu entre: a Sociedade de Intercâmbio Brasil-África (Sinba); o Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CCAA) que promoveram as Semanas Afro-Brasileiras; e o Instituto de Pesquisas das Culturas Negras (IPCN). Gonzalez esteve inserida nos referidos grupos, mas sua maior atuação foi no IPCN (RATTS e RIOS, 2010).

Em tempos de uma incipiente distensão da ditadura militar, pessoas e coletividades buscavam referências de liberdade: do reggae à soul music, do samba ao samba rock, das casas para faculdades e daí, para as ruas e pistas de dança, da arte à política. Nos corpos, essa busca se revela nas roupas, nos cabelos, nos adornos. A cabeça, o corpo e a casa de Lélia Gonzalez foram envolvidos nesse processo de enegrecimento (RATTS E RIOS, 2010, p.71).

Dentre a criação e articulação das organizações negras, a criação do Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNUCDR) pode ser considerado

um marco, “(...) sobretudo porque se iniciava ali uma mobilização nacional subsidiada por várias organizações, reunindo ativistas vindos de várias partes do país” (RATTS, e RIOS, 2010, p.83). O MNU representou uma fase de reorganização do movimento negro, que segundo Lélia, era uma continuação das anteriores, mas possuía distinções que a caracterizavam: “É esse reconhecimento que distingue o MNU da FNB e do TEN, cuja abordagem se preocupava principalmente com os problemas de integração racial. O MNU combinava problemas de raça e classe como foco de sua preocupação” (GONZALEZ, 2020, p.113).

Gonzalez foi uma militante ativa do MNUCDR, que depois veio a se chamar MNU. Criado na sede do Centro de Cultura e Arte Negra (Cecan) em 16 de junho, esse grupo que reunia diversos setores da comunidade negra, realizou um ato público meses depois em frente Teatro Municipal de São Paulo para assinar um manifesto que sinalizou o início de uma expansão da luta do negro a nível nacional e internacional. Marchas, passeatas, atos públicos, assim como protestos em imprensas negras e jornais de grande circulação, marcavam o repertório de atuação da época (GONZALEZ, 2020; RATTS e RIOS, 2010).

Em seu programa o MNU articulou problemas específicos da comunidade negra com questões mais gerais que afetavam a sociedade. O movimento participou de diversas atividades políticas, dentre elas, do primeiro e segundo congressos do Comitê Brasileiro pela Anistia (1978 e 1979), a trigésima e trigésima primeira reuniões da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), no Encontro Nacional pela Democracia (1978). Além de abordar em seus congressos a questão da “dupla militância”, ou seja, tendo a discriminação racial como prioridade, mas

apontando para como machismo afetava essa organização e a sociedade de um modo geral (GONZALEZ, 2020).

Entre 1978 e o início da década seguinte, Lélia Gonzalez atuou fortemente na consolidação e ampliação do MNU. Assumiu o cargo de diretora executiva na primeira eleição da Assembleia Nacional do Movimento Negro Unificado, ainda em 1978. Dali em diante, trabalhou na articulação e, em especial na formação política dos ativistas, por meio de palestras, cursos, reuniões e produção de textos que eram divulgados em diferentes espaços e, sobretudo, na imprensa negra, em particular no jornal do MNU (RATTS e RIOS, 2010, p. 84).

Ressaltamos o quadro político, em que os militantes agiam em espaços abertos fazendo enfrentamentos públicos, num período o qual atividades políticas eram consideradas subversivas. A ideologia nacional abraçada pela ditadura foi a da democracia racial. Assim, falar de racismo era induzir ao sectarismo, praticar um racismo às avessas - como assinou Lélia, se existe um racismo “às avessas” é porque existe um racismo “às direitas” (GONZALEZ, 2020; RATTS e RIOS, 2010).

A partir de 1978, período da redemocratização, o Brasil foi palco de uma onda de protestos: anistia, direitas já, reivindicações estudantis e populares, protesto negros. No bojo dessa efervescência o movimento negro trava uma luta simbólica que busca intruzir no imaginário social referências negras positivas para se pensar o Brasil.

Para o dia 13 de maio, que até aquele momento marcava a promulgação da Lei Áurea, foi definido a realização da Marcha dos Negros Contra a Falsa Abolição, que visava denunciar a abolição formal da escravatura como um momento que chancelou a posição desigual que os negros foram lançados à liberdade (de mercado do capitalismo dependente patriarcal racista sexista). É portanto proposto que essa data seja lembrada como o dia da Denúncia a Discriminação Racial. Em

seus textos Gonzalez, endossando essa decisão e empenhando esforços de investigação, defende que a abolição da escravatura se deu a partir de uma dinâmica impulsionada pelas lutas dos e das negras, e não pela benevolência branca, celebrada na figura da princesa Isabel.

De modo complementar, em assembleia realizada pelo MNU, endossando a proposta levantada pelo Grupo Palmares, o dia 20 de novembro, data da morte de Zumbi dos Palmares, foi instituído como o Dia Nacional da Consciência Negra. E se hoje Zumbi é uma referência no que tange as lutas de libertação e emancipação negras, é porque nesse período o movimento negro elegeu esse personagem histórico enquanto tal.

Incursoes anuais foram montadas para Serra da Barriga, em Alagoas, onde o Quilombo de Palmares existiu, textos e imagens foram difundidos para que fosse conhecida a história desse grande líder negro, foi realizada Marcha Zumbi dos Palmares contando com a presença de militantes e civis: “A riqueza dessa luta simbólica em torno na legitimação de Zumbi em detrimento da princesa Isabel foi encenada e cantada pr blocos afro e escolas de samba. Além disso, recebeu dos poetas negros metáforas preciosas” (RATTAS e RIOS, p.91). Nos textos de Gonzalez essa discussão é recorrente, tratando este tema desde a perspectiva de diferentes áreas do conhecimento (GONZALEZ, 2020; RATTAS e RIOS, 2010).

Como porta-voz da luta negra, Lélia Gonzalez vislumbra a possibilidade de reviver em Palmares o processo de redemocratização do Brasil e, com isso, a esperança de que o pacto nacional fosse formado em bases não hierárquicas. Assim, o caminho para igualdade entre negro, brancos e índios, alicerces da nacionalidade brasileira, deveria ser traçado nos espaços públicos. E os lugares mais propícios para esse grande desafio eram a política e a cultura (RATTAS, RIOS, 2010, p.93).

Em matéria escrita para a Folha de São Paulo, cujo título era *Mulher Negra, Essa Quilombola* (1981), Gonzalez afirma a importância de Zumbi que, além de ser símbolo de uma efetiva democracia racial, personificava ainda a perda de privilégio dos dominadores, inspirando medo no imaginário popular nordestino: "Justamente, porque a morte de Zumbi se transfigura no ato que, por excelência aponta para vida. Ao morrer, Zumbi continua vivo, permanecendo na consciência de seu povo, e também na dos opressoras desse povo" (GONZALEZ, 2020, p.197). Mas a ênfase recai sobre a mulher negra, a herdeira dos quilombos, aquela que "(...) garantiu a sobrevivência de todo um povo enquanto raça e cultura" (GONZALEZ, 2020, p.201).

Aqui nas Alagoas, um grupo de mulheres negras de diferentes estados, representantes ou não de movimentos negros, se preparou para subir a serra da Barriga, onde se situava a capital de Palmares, o mocambo do Macaco. O projeto do Memorial Zumbi, do qual fazemos parte, realizou um ato solene, uma homenagem a Zumbi, no 20 de novembro. Enquanto isso, no resto do país, uma série de eventos estavam acontecendo neste Dia Nacional da Consciência Negra, promovidos pelos movimentos negros. E lá no alto da serra, durante a solenidade, ficamos pensando naquelas palmarinas, que preferiram matar os próprios filhos e se suicidarem em seguida para não se deixarem escravizar (GONZALEZ, 2020, p. 200).

A referência à participação crucial das mulheres negras nos processos sociais dos mais distintos, marcaram o projeto político-epistemológico de Gonzalez, assim como de outras militantes que eram suas contemporâneas. Tais reflexões surgiram no interior do movimento negro, no qual a presença das mulheres negras foi marcante na criação, direção e celebre atuação. É portanto no movimento negro que surgem os primeiros grupos organizados de mulheres negras (GONZALEZ, 1985).

Segundo Viana (2006) já no final dos anos 70 a autonomia política das mulheres negras foi um divisor no movimento negro, argumento que pode ser ilustrado pela criação dos grupos Aqualtune em 1979, Luisa Mahin em 1980, Grupo de mulheres negras do Rio de Janeiro em 1982 e etc. É interessante sublinhar que essas militantes tiveram que duplicar seus esforços, uma vez que além de se dedicarem a compreensão da questão racial, ainda se voltavam às especificidades das mulheres negras (VIANA, 2006; GONZALEZ, 1985; GONZALEZ, 1982).

Em 1979, as mulheres associadas ao IPCN apresentaram uma proposta de “reunir mulheres que participavam ou tinham participado de várias entidades”, tais como “organizações negras, das organizações de mulheres ou de outras organizações democráticas e progressistas”, não para formar “mais um grupinho”, e sim discutir uma “contra-ideologia” de combate ao racismo e o sexismo”. Assim, conceberam o REMUNEA - Reunião de Mulheres Negras AQUALTUNE, denominado por Lélia de “Grupão”. Nessa época, as mulheres no MNU já tinham formado os seus Centros de Luta Maria Felipa e Luiza Mahin, e também, no interior do movimento feminista, no CMB, outras mulheres negras discutiam a temática, e essas já aventavam a hipótese de atuarem autonomamente (VIANA, 2006, p. 82).

Contudo, ainda que o movimento negro fosse um espaço de discussão e desenvolvimento de uma consciência racial, a crítica de como a raça se articulava com sexismo foi, a época, menosprezada. Assim sendo os militantes homens em sua maioria praticavam o machismo, assediando, silenciando e reproduzindo estereótipos racistas referentes às mulheres negras: “Nas entidades, os homens agiam de modo autoritário, controlavam as falas das mulheres, faziam ameaças verbais e dominavam a estrutura decisória” (RATTS e RIOS, 2010, p.95).

Nesse contexto sexista, as militantes via de regra davam conta dos afazeres domésticos e da família e/ou trabalhavam fora, exercendo muitas vezes atividades mal remuneradas. Além de eventualmente serem estereotipadas como mulheres “fáceis”, “descartáveis” e “sexualizadas” por seus companheiros de luta, o que criava uma barreira que impedia que essas mulheres pudessem se sentir seguras para se expressar e se colocar nos espaços de construção política. Essa barreira pode ser expressa pela ocultação de um dos principais pilares que erguem a democracia racial, a saber, a violência das mulheres negras e sua correlata sexualização, que foram explorados por Gonzalez em suas elaborações, e que nos propomos a abordar nesta pesquisa (OLIVEIRA, 1997; RATTS e RIOS, 2010).

Essas práticas tiveram como consequências alguns rachos no interior no movimento negro. Todavia, apesar das divergências, as mulheres negras não abandonaram as discussões referentes às questões raciais, estando diálogo com tal movimento. Essa base compartilhada de discussão foi constituída através da solidariedade fundada na

experiência histórica comum de racialização pelo qual passaram esses homens e mulheres (VIANA, 2006).

Todas nós, sem jamais termos nos distanciando do movimento negro, continuamos nosso trabalho de militantes no interior das organizações mistas a que pertencíamos (André Rebouças, IPCN, Sinba, MNU etc.) sem, no entanto, desistir da discussão de nossas questões específicas junto aos nossos companheiros que, muitas vezes, tentavam nos excluir do nível das decisões, delegando-nos tarefas mais “femininas”. Desnecessário dizer que o movimento negro não deixava (e nem deixou ainda) de reproduzir certas práticas originárias da ideologia dominante, sobretudo no que diz respeito ao sexismo, como já dissemos. Todavia, como nós, mulheres e homens negros, nos conhecemos muito bem, nossas relações, apesar de todos os “pegas”, desenvolvem-se num plano mais igualitário cujas raízes, como dissemos acima, provêm de um mesmo solo: a experiência histórico-cultural comum. Por aí se explica a competição de muitos militantes com suas companheiras de luta (que se pense no “esquecimento” a que nos referimos anteriormente). Mas, por outro lado, por aí também se explica o espaço que temos no interior do movimento negro. E vale notar que, em termos de MNU (Movimento Negro Unificado), por exemplo, não apenas nós, mulheres, como nossos companheiros homossexuais conquistamos o direito de discutir, em congresso, as nossas especificidades. E isso num momento em que as esquerdas titubeavam sobre “tais questões”, receosas de que viessem “dividir a luta do operariado” (GONZALEZ, p.104).

Quando se inseriu no movimento negro Lélia já tinha um currículo extenso, e apesar de estar próxima a sua família, não tinha filhos biológicos e não era casada, o que a conferiu uma maior liberdade de atuação frente a suas companheiras de militância. Assim sendo, Gonzalez logo se inseriu no contínuo das lutas que já estavam sendo feitas por sua geração, assumindo posições de coordenação e liderança, e se empenhando em defender as demandas específicas das mulheres negras. Impulsionando uma abertura no movimento para se pensar na articulação entre as questões de raça, classe e gênero. Abertura que foi se ampliando nas últimas décadas, devido justamente a trabalhos como o de Lélia, que foram precursores nesse sentido. Também militante e contemporânea a Gonzalez no movimento, Rosália Lemos, dissertando sobre o feminismo negro, fala do processo de constituição desse movimento e destaca o trabalho de Lélia.

(...) foi de extrema importância o fato das mulheres negras terem estabelecido, no interior do movimento negro, um espaço de reflexão

e sistematização de suas lutas. Lélia Gonzalez é um dos melhores exemplos a ser mencionado, como liderança, deste projeto de interferência no movimento negro. Foi sua ação que, em grande parte, contribuiu para que hoje, em qualquer que seja o encontro, tenha-se o cuidado, inclusive por parte dos homens do movimento negro, de se incluir a discussão de gênero (OLIVEIRA, 1997, p. 156).

E se havia um discurso no movimento negro que centralizava suas análises no homem negro, Gonzalez da mesma forma constatou que o feminismo partia de uma perspectiva eurocentrica, apagando as experiências de outras mulheres que não fossem as brancas de classe média. De fato, antes de se envolver com o movimento de mulheres Lélia já possui uma bagagem teórica que contemplava intelectuais feministas, dentre elas, Simone de Beauvoir, Rose Marie Muraro, Heleieth Saffioti, além das feministas negras norte-americanas. E foi através desse conhecimento aliado ao seu ativismo e elaboração intelectual referente a raça que a pensadora se inseriu no feminismo. Portanto o que fica em evidência é que quando Lélia se envolveu com o movimento feminista foi buscando incluir a perspectiva de raça, atentando para que esse movimento contemplasse as demandas das mulheres negras.

Em 1981, por exemplo, Lélia publica o artigo *Pesquisa: Mulher Negra* no periódico *Mulherio*, organizado por intelectuais feministas, cuja coordenação Gonzalez chegou a integrar: “Dentro desse ambiente cultural, Lélia Gonzalez problematizou a questão da mulher negra como categoria específica na luta contra as desigualdades sociais entre os sexos, tema que ela conseguia estender a todos os outros debates feministas” (RATTS e RIOS, 2010, p.103).

O racismo, exportado do imperialismo cultural proveniente da imposição de um feminismo eurocêntrico, que transava com formação social brasileira que nega veementemente sua matriz negra, foi um entrave às investidas de Lélia de construir um movimento feminista condizente com a realidade nacional. Mesmo assim Lélia foi responsável por uma “redefinição conceitual do pensamento e da prática feminista” (RIOS e LIMA, p.20).

Enquanto isso, nossas experiências com o movimento de mulheres se caracterizavam como bastante contraditórias: em nossas participações em seus encontros ou congressos, muitas vezes éramos consideradas “agressivas” ou “não feministas” porque

sempre insistimos que o racismo e suas práticas devem ser levados em conta nas lutas feministas, exatamente porque, como o sexismo, constituem formas estruturais de opressão e exploração em sociedades como a nossa. Quando, por exemplo, denunciávamos a opressão e exploração das empregadas domésticas por suas patroas, causávamos grande mal-estar: afinal, dizíamos, a exploração do trabalho doméstico assalariado permitiu a “liberação” de muitas mulheres para se engajarem nas lutas “da mulher”. Se denunciávamos a violência policial contra os homens negros, ouvíamos como resposta que violência era a da repressão contra os heróis da luta contra a ditadura (como se a repressão, tanto num quanto noutro caso, não fizesse parte da estrutura do mesmo Estado policial-militar). Todavia, não deixamos de encontrar solidariedade da parte de setores mais avançados do movimento de mulheres que demonstraram interesse em não só divulgar nossas lutas como em colaborar conosco em outros níveis (GONZALEZ, p.105).

Corroboramos com a análise de Raquel Barreto (2005), de que Lélia Gonzalez enegreceu o feminismo e feminilizou a raça ao buscar dentro desses movimentos um espaço para que as mulheres negras pudessem elaborar suas experiências.

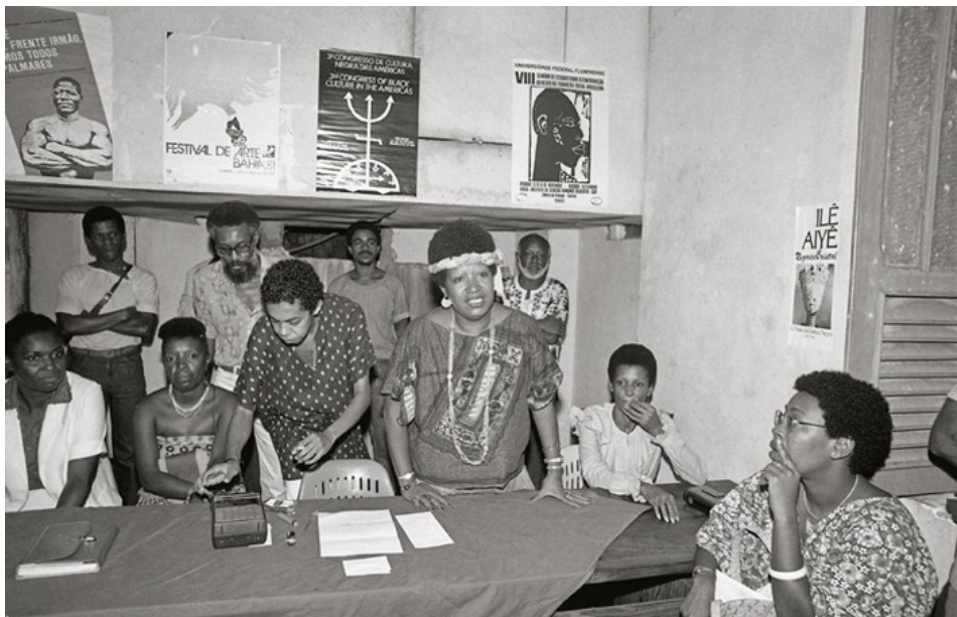
## CAPÍTULO II. ESTUDO DAS RELAÇÕES RACIAIS

### 2.1 RACISMO E SEXISMO NAS ANÁLISES DA CULTURA BRASILEIRA

O que fazer para que o enegrecimento seja cada vez maior, seja cada vez mais potente, no lugar onde estamos? (...) Porque o Brasil é preto. Embora haja quem não reconheça isso. A pretura como modo civilizatório (PASSÔ, p.24).

A produção de Lélia, seus ensaios, artigos e escritos que se orientam para estudos acadêmicos, seus textos em jornais seja da grande imprensa ou da mídia alternativa, em periódicos negros ou feminista, entrevistas, ou ainda seu percurso de militância e político e etc, ou seja, toda sua extensa elaboração produzida a partir do seu tornar-se negra, é atravessada pela observação no lugar reativo da mulher negra na sociedade brasileira. Quais sejam os temas, lá está a mulher negra como gatilho, para se pensar em como o capitalismo dependente se instala e funciona no Brasil, em como o mercado de trabalho opera, em como a democracia não pode se efetivar mediante a exclusão da parcela majoritária da população, em como ideologias políticas nacionais espelham o processo colonizador e etc.

Imagem 7 - Reunião do Instituto de Pesquisa das Culturas Negras



Fonte: Acervo IPCN. Disponível em <<<https://ipcnbrasil.org/memorias/>>>.

O livro *Por um Feminismo Afro-latino-americano: Lélia Gonzalez* é o compilado mais completo já produzido sobre a autora, em termos de quantidade de escritos e qualidade de organização (RIOS e LIMA, 2020). Nele, em todos os textos escolhidos, sem exceção, Gonzalez vai destacar a figura da mulher negra ao pensar temas que estão no horizonte de investigação das Ciências Sociais, História, Psicanálise e etc, destacando como esses temas se refletem no cotidiano dessas mulheres, que vivem em uma região de capitalismo patriarcal-racista dependente.

Sublinhamos que essa abordagem de Gonzalez advém da sua trajetória de intelectual e militante do movimento negro, do movimento de mulheres e do movimento de mulheres negras (RATTS, 2022; RIOS, 2010; RIOS e LIMA, 2020). Desse modo, à autora interessava pesquisar a situação das mulheres negras, compreender quais os fatores que as levaram para esse ou aquele estado de coisas, utilizando como base seus estudos acadêmicos, sua atuação dentro dos referidos movimentos e suas atividades em diversas organizações, congressos, atividades políticas e etc. De modo geral, esse interesse visava a transformação efetiva da sociedade.

No que tange às teorias das Ciências Sociais podemos observar que Gonzalez dialogava com importantes teorias do campo, sobremaneira as que exploravam as relações raciais. Thales de Azevedo, Gilberto Freyre, Caio Prado Jr, Florestan Fernandes, Octavio Ianni, Abdias do Nascimento, Clóvis Moura, são alguns exemplos de intelectuais com os quais Lélia estabeleceu essa via de debate (RIOS e LIMA, 2010). E por mais que exista uma diferença no nível de aproximação ou afastamento, concordância ou crítica na obra dos referidos autores, uma distinção se faz latente: a inclusão da percepção de como a mulher negra integrou os processos

políticos, culturais, econômicos e sociais brasileiro, de modo que as teorias estabelecidas até então foram confrontadas. O produto dessa contestação resultou numa série de elaborações teóricas de Lélia, que iluminou um outro horizonte de pesquisa a ser explorado, cujas reverberações são a viva disputa por uma outra epistemologia que venha a destituir o racismo e o sexismo.

Portanto, nossa proposta é evidenciar o modo como o qual Gonzalez introduz suas observações e estudos acerca da mulher negra na disputa interpretativa sobre a formação cultural brasileira. Os argumentos da autora que sustentam essa defesa serão debatidos a partir da invocação das categorias de Mulata, Pretuguês e Amefricanidade. Essa exposição se justifica pelo lugar no qual a autora se situa para erigir tais conceitos: “O lugar em que nos situamos determinará nossa interpretação sobre o duplo fenômeno do racismo e do sexismo” (GONZALEZ, 2020, p.76). Dito de outro modo, é compreendendo os obstáculos epistemológicos do racismo e o sexismo que Gonzalez interroga aspectos de nossa formação cultural.

## **2.2 “DEMOCRACIA RACIAL! NADA DISSO!”<sup>13</sup>**

“Esse barato da democracia racial, no que tange ao estudo das relações raciais brasileiras, já foi amplamente contestado”<sup>14</sup>. A ideia da inexistência de sequelas provenientes do maior genocídio da história moderna que se estende a assimetria das relações, apresenta-se como absurda para pesquisadores contemporâneos. Todavia, tendo sido essa teoria transfigurada em ideologia nacional na primeira metade do Século XX, torna-se fundamental compreender seus diálogos com outras teorias e suas consequências práticas que se estendem até os dias atuais.

---

<sup>13</sup> Título homônimo ao texto publicado por González na Revista Mulherio (1981).

<sup>14</sup> E aqui o trabalho de Florestan Fernandes (1972) deve ser destacado.

A discussão acerca do termo é tema recorrente nas análises de Gonzalez, podendo ser encontradas em suas primeiras publicações. Como veremos a seguir, o contexto de atuação política-militante e acadêmico no qual Lélia estava inserida tem estreita ligação com suas críticas feitas a democracia racial e ao “ideólogo oficial das relações raciais no Brasil” (GONZALEZ, 2020, p.33), a saber, Gilberto Freyre. Em seu ensaio *A Mulher Negra na Sociedade Brasileira: Uma abordagem político econômica* (1982) a autora discorre a esse respeito:

(...) na década de 30, à criação do mito que até os dias de hoje afirma que o Brasil é uma democracia racial. Gilberto Freyre, o famoso historiador e sociólogo, é seu principal articulador, com sua teoria do lusotropicalismo.[Segundo Freyre, os portugueses foram superiores aos demais europeus em suas relações com os povos colonizados porque não eram racistas. Daí o processo de miscigenação ocorrido no Brasil e a harmonia racial que o caracteriza. Todavia o que Freyre não leva em conta é que a miscigenação se deu às custas da violentação da mulher negra]. O efeito maior do mito é a crença de que o racismo inexistente em nosso país graças ao processo de miscigenação (GONZALEZ, 2020, p.50).

Nesse trecho Lélia sintetiza argumentos que respondem a ideias consolidadas do pensamento de Freyre. De acordo com a socióloga Anita Pequeno “(...) o pensamento de Gonzalez se construiu, em grande parte, em contraposição ao pensamento freyreano” (PEQUENO, 2022, p.61). Enquanto Freyre, em seu elogio à miscigenação, mascara a existência de racistas no Brasil, Gonzalez se empenha em denunciar o racismo e os racistas, ou o racismo sem racistas. A autora se questiona:

Porque vivem dizendo pra gente se pôr no lugar da gente? Que lugar é esse? Por que será que o racismo brasileiro tem vergonha de si mesmo? Porque será que se tem o preconceito de não ter preconceito e ao mesmo tempo se acha natural que o lugar do negro seja nas favelas, cortiços e alagados? (GONZALEZ, 2020, p.90).

Para maior apreensão do que vem sendo exposto partiremos para uma breve recapitulação das interpretações das relações raciais brasileiras. Na virada do século XIX para o XX, com o enfraquecimento do regime escravocrata e sua

posterior abolição, o Estado brasileiro adotou uma série de medidas para manter a divisão socio-racial das colônias. O negro e a negra eram vistos como sinal de atraso enquanto a macha da escravidão era “esquecida”. A busca por um projeto político capaz de forjar uma identidade nacional, cuja composição étnica privilegiasse o status quo vigente, criou as bases para o racismo científico, momento o qual o apoio às teorias raciais em voga parecia definir o próprio estatuto de cientificidade (PEQUENO, 2022; SANTOS e SILVA, 2018).

Ao longo do século XIX, a escravidão foi a grande questão do Brasil, tratada por alguns como uma instituição arcaica que atrapalhava o desenvolvimento econômico e social, além disso, ainda era um empecilho à imigração europeia. Findado o sistema escravista, o problema agora não era mais a escravidão como instituição retrógrada, mas os negros e seus descendentes, classificados como raças inferiores. A questão racial tornou-se tão forte no final do século XIX, que se acreditou que com a entrada maciça de imigrantes europeus no país a população brasileira, ao longo dos anos, iria se embranquecer (SANTOS e SILVA, 2018, p. 2).

O racismo científico se baseava no darwinismo social e na ideia de raças biologicamente distintas, portanto a humanidade estaria dividida em raças superiores e inferiores, na qual os brancos ocupariam uma posição superior. As divergências internas ao campo giravam em torno da constatação da miscigenação e de seus riscos. Contudo o que caracteriza ambas era seu horizonte de branqueamento (SILVA e SANTOS, 2018).

Aqui, distinguiam-se, basicamente, aqueles que acreditavam que a miscigenação operada no Brasil levaria à degeneração crescente e à impossibilidade de constituição de um povo brasileiro habilitado à ‘civilização’, como defendia Nina Rodrigues. Para outros intelectuais mais otimistas, a miscigenação no Brasil correspondia a uma possibilidade de melhoria e regeneração racial que levaria ao desaparecimento progressivo dos negros e mestiços de pele escura, tidos como inferiores, e ao branqueamento paulatino do conjunto da população, como pensava Sílvio Romero, João Batista Lacerda e Oliveira Viana (SILVA e SANTOS, 2018, p.5).

A ideologia do branqueamento, fomentada pelo racismo científico, consolidou, a um só tempo, a negação da nossa identidade negra de origem africana e a afirmação de uma herança branco europeia que viria a caracterizar o povo brasileiro. A obra de Freyre marcou a superação desse discurso racionalista e a busca pela valorização cultural brasileira<sup>15</sup> (PEQUENO, 2022).

A publicação de *Casa Grande & Senzala*, em 1933, foi tida como revolucionária devido à ruptura com o cientificismo e com as visões biologizantes sobre a realidade nacional. Gilberto Freyre, naquele momento, reposiciona os argumentos acerca da nacionalidade brasileira: a raça perde seu protagonismo para os valores culturais” (PEQUENO, 2022, p.62).

A proposta de Freyre estava alinhada com os interesses do Estado Getulista, e com a promulgação da nova Constituinte de 1934. Sua interpretação da realidade nacional inspirada nos valores das elites nordestinas, dentre eles o patriarcalismo e o escravismo e suas continuidades, se inseriu nesse projeto funcional ao contexto político (PEQUENO, 2020). Ademais, ao contrário do racionalismo vigente, a teoria freyriana levava em conta os censos demográficos que indicavam que a maioria da população era negra, tirando de cena um fatalismo ulterior para dar vazio a mestiçagem - ou a um outro modo de escamoteamento da realidade (GONZALEZ, 2020).

Em *Casa Grande & Senzala* Freyre não usa o termo democracia racial, mas já expõe quais seriam seus fundamentos, tal como estabelece as bases para o uso do lusotropicalismo. Na obra a assimetria das relações entre brancos e negros numa sociedade esvocrata, ou seja, baseada no sequestro e comércio de corpos humanos, é anulada mediante as relações sexuais entre homens brancos e mulheres

---

15 Destaca-se a influência das ideias de Franz Boas nas reflexões de Freyre, que tendo ido estudar nos Estados Unidos na década de 20 teve contato com esse antropólogo alemão que defendia os estudos sobre cultura e se opunha ao racismo norte-americano.

negras - e porque não homens negros e mulheres brancas?. Enquanto Freyre vê tais relações como um elogio à mulher negra, que dessa forma serve as fantasias sexuais de uma sociedade patriarcal e racista, Lélia denuncia a exploração sexual de que essas mulheres são alvo (GONZALEZ, 2020; PEQUENO, 2020).

O autor parte, principalmente, da visão da Casa-Grande, ambiente doméstico e patriarcal dirigido pelo senhor de engenho. Mesmo ao falar sobre os escravizados, sua ênfase recai sobre aqueles que viviam no seio familiar, reféns de todas as perversas violências inerentes ao regime escravocrata. Ao olhar para as relações existentes nesse espaço, ele negligenciará disparidades ululantes para defender a “ambiguidade” das relações sexuais entre homens brancos e mulheres negras. Ele descreve essas relações sempre com um olhar exageradamente erótico. A forma como sexualiza os corpos femininos negros é, por si só, violenta. Freyre, no entanto, ainda que trate de um contexto de perversidade máxima, não o condena; ao contrário, potencializa essa violência na forma como atribui às mulheres negras uma sexualidade desenfreada e, mais além, romantiza relações que, evidentemente, não eram recíprocas.

Para afirmar ser o Brasil um país mestiço e harmônico, essa defesa da “democratização das relações sexuais-raciais” foi fundamental: “Freyre afirmava a mestiçagem como uma força de atuação social e psicológica mais larga e mais profunda que a própria escravidão” (PEQUENO, 2020, p.10). Haveria portanto uma predisposição a esse tipo de relações, que aconteceria graças a falácia da sensualidade especial das mulheres negras, que seriam fáceis e boas amantes. De fato, a aplicação da teoria freyriana dotou a mestiçagem de maior poder explicativo para enunciar como funcionam as relações raciais num nível público e oficial - já foi ela mesma foi quem moldou esse contexto. Mas a minimização dos fatos relacionados a escravidão e a dissimulação da trajetória das mulheres negras obstruiu a visão que as e os brasileiros tinham de si mesmo, gerando uma série de traumas e incompreensões (GONZALEZ, 2020; PEQUENO, 2020).

É verdade que as condições sociais do desenvolvimento do menino nos antigos engenhos de açúcar do Brasil, como nas plantações ante-bellum da Virgínia e das Carolinas - do menino sempre rodeado

de negra ou mulata fácil - talvez expliquem por si sós, aquela predileção. Conhecem-se casos no Brasil não só de predileção, mas de exclusivismo: homens brancos que só gozam com negra (...) Outro caso, referiu-nos Raoul Dunlop de um jovem de conhecida família escravocrata do Sul: este para excitar-se diante da noiva branca precisou, nas primeiras noites de casado, de levar para a alcova a camisa úmida de suor, impregnada de budum, da escrava negra sua amante. Casos de exclusivismo ou fixação. Mórbidos, portanto; mas através dos quais se sente a sombra do escravo negro sobre a vida sexual e de família do brasileiro (FREYRE, 2003, p.368).

Tudo gira em torno do gozo do homem branco, que a partir da sua satisfação sexual, *trepando*<sup>16</sup> com negras e casando com brancas, trás a civilidade e a harmonia necessária para formação da sociedade brasileira. É interessante comparar o que dizem Freyre e Gonzalez quanto à iniciação sexual e a predileção dos homens brancos, e os mecanismos psicológicos decorrentes que se instauram para negar aquilo mesmo que se deseja. A sensualidade da mulher negra se entrelaça num *duplo nó* com a “catinga” ou com o “budum”, sendo essas últimas engendradas pela culpabilidade branca (GONZALEZ, 2020).

Não faz muito tempo que a gente estava conversando com outras mulheres, num papo sobre a situação da mulher no Brasil. Foi aí que uma delas contou uma história muito reveladora, que complementa o que a gente já sabe sobre a vida sexual da rapaziada branca até não faz muito: iniciação e prática com as crioulas. É aí que entra a história que foi contada pra gente (brigada, lone). Quando chegava na hora do casamento com a pura, frágil e inocente virgem branca, na hora da tal noite de núpcias, a rapaziada simplesmente brochava. Já imaginaram o vexame? E onde é que estava o remédio providencial que permitia a consumação das bodas? Bastava o nubente cheirar uma roupa de crioula que tivesse sido usada para ‘logo apresentar os documentos’. E a gente ficou pensando nessa prática, tão comum nos intramuros da casa-grande, da utilização desse santo remédio chamado catinga de crioula (depois deslocado para cheiro de corpo ou simplesmente cecê). E fica fácil entender quando xingam a gente de negra suja, né? (GONZALEZ, 2020, p.86-87).

Portanto, se Freyre se propõem a falar da mulher negra indicando sua participação na vida sexual da família brasileira, o que Lélia põe em destaque, no mesmo campo

---

16 Segundo Gonzalez *apud* Ilma Fátima de Jesus e O. Oluwafemi Ogunbiyi “(...) historicamente ‘o ato sexual entre o homem branco e a mulher negra não é encarado como sexo normal; essa é a razão da palavra ‘trepar’ (copular, transar), que qualifica o coito como um ato animal. Supomos que o termo ‘mulata’ vem de mula - animal híbrido, produto de um acasalamento de um jumento (macho ou fêmea) e um cavalo ou égua” (GONZALEZ, 2020, p. 165).

discursivo, é modo como a mulher negra é alvo de violência estando sujeita a essa dinâmica. Em outras obras Freyre segue compilando<sup>17</sup> suas teorias, e posteriormente introduz a ideia de que a mestiçagem levaria a mobilidade social e racial na sociedade brasileira: “Comum a toda obra colonizadora de Portugal, a mistura das raças teria sido o grande pendor para a democratização social. Sintetiza: “a mestiçagem é sobretudo isso: mobilidade social” (PEQUENO, 2020, p.14).

Novamente, no mesmo campo discursivo, Lélia assiná-la para o fato de que: “É importante lembrar que a questão da homogamia racial também contribui para a reprodução das desigualdades. A tendência dominante na sociedade brasileira é de casamentos intrarraciais, isto é, entre pessoas da mesma raça” (GONZALEZ, 2020, p.195). Além do mais, ela argumenta, através do estudo de Heleieth Saffioti, que esse relacionamento inter-racial, com todas as problemas implicadas, minava o sistema escravocrata numa dimensão econômica e familiar (GONZALEZ, 2020).

as relações sexuais entre os senhores e escravas desencadeavam, por mais primárias e animais que fossem, processos de interação social incongruentes com as expectativas de comportamento, que presidiam à estratificação em castas. Assim, não apenas homens brancos e negros se tornavam concorrentes na disputa das negras, mas também mulheres brancas e negras disputavam a atenção do homem branco (SAFFIOTI apud GONZALEZ, 2020, p.82).

Freyre ainda introduz outros argumentos que são tomados aqui em contraposição ao pensamento de Gonzalez. Segundo o pensamento freyriano essa harmonia nas relações raciais se constituía como uma característica dos portugueses, que teriam estabelecido um amplo processo de reciprocidade cultural em suas colônias - nas terras por eles invadidas. Historicamente eles teriam desenvolvido uma

---

17 Destaca-se as obras O Mundo que o Português Criou (19) e Sobrados e Mocambos (1961).

predisposição cultural que facilitava a transmissão de seus valores. O Brasil, que seria a expressão mais acabada dessa empreitada colonial, tornaria-se em essência português (PEQUENO, 2020).

O português foi por toda a parte, mas sobretudo no Brasil, esplendidamente criador nos seus esforços de colonização. A glória do seu sangue não foi tanto a de guerreiro imperial que conquistasse e subjugasse bárbaros para os dominar e os explorar do alto. Foi, principalmente, a de procriador europeu nos trópicos. Dominou as populações nativas, misturando-se com elas e amando com gosto as mulheres de cor (FREYRE *apud* PEQUENO, 2020, p.12).

No trecho retirado da obra de Freyre é possível verificar a inversão realizada pelo evolucionismo positivista na qual os bárbaros são os outros, tornando os “costumes primitivos” uma questão de racionalidade administrativa das colônias. Gonzalez em *A Categoria Político-cultural de amefricanidade* (1988) discorre sobre o papel do racismo na internalização dessa superioridade do colonizador frente aos colonizados, e ao fazer isso diferencia duas táticas utilizada pelos invasores, a saber, racismo aberto e racismo disfarçado. Nos interessa aqui a argumentação referente ao racismo disfarçado, que se aplica aos países de colonização luso-espanhola: “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’” (GONZALEZ, 2020, p.130).

Em contraponto a Freyre que resgata um “(...) passado étnico, ou antes, cultural, de povo indefinido entre a Europa e a África. Nem intransigentemente de uma nem de outra, mas das duas” (FREYRE *apud* PEQUENO, 2020, p.11), Gonzalez faz uma incursão histórica para afirmar que “(...) o racismo por denegação tem, na América Latina, um lugar privilegiado de expressão, na medida em que Espanha e Portugal

adquiriram uma sólida experiência quanto aos processos mais eficazes de articulação das relações raciais” (GONZALEZ, 2020, p.131). E continua:

Sabemos que as sociedades ibéricas se estruturam a partir de um modelo rigidamente hierárquico, onde tudo e todos tinham seu lugar determinado (até mesmo o tipo de tratamento nominal obedecia às regras impostas pela legislação hierárquica). Enquanto grupos étnicos diferentes e dominados, mouros e judeus eram sujeitos a violento controle social e político. As sociedades que vieram a constituir a chamada América Latina foram as herdeiras históricas das ideologias de classificação social (racial e sexual) e das técnicas jurídico-administrativas das metrópoles ibéricas. Racialmente estratificadas, dispensaram formas abertas de segregação, uma vez que as hierarquias garantem a superioridade dos brancos enquanto grupo dominante. A expressão do humorista Millôr Fernandes, ao afirmar que “não existe racismo no Brasil porque o negro conhece o seu lugar”, sintetiza o que acabamos de expor (GONZALEZ, 2020, p. 131).

Essas e outras aproximações e afastamentos entre Freyre e Lélia poderiam ser mais exploradas, mas devido ao escopo do trabalho iremos nos limitar ao que foi exposto. “Um e outra” foram intelectuais politicamente engajados, cuja teorização e atuação política excederam o território nacional (PEQUENO, 2020). Apesar da obra de Freyre ter o mérito de conceder centralidade a escravidão negra na formação da sociedade brasileira, revelando as ambiguidades nas relações entre senhores e escravos no cotidiano da casagrande, relevando inclusive as torturas, maus-tratos, violências, assumimos aqui o recorte feito por Gonzalez de que a tônica da sua narrativa encobre, ou revela sem querer revelar, o conflito racial que constitui a sociedade brasileira. O valor de sua obra para nosso foco de análise, portanto, é menos entender o Brasil colonial, descrito da chave do racismo e patriarcalismo, e mais compreender como suas teorias moldaram as relações raciais brasileiras, num nível epistêmico e prático.

Como apontamos de pronto, a democracia racial já foi largamente questionada, e aqui sublinhamos a atuação do movimento negro na década de 70 no qual Gonzalez

foi figura ativa. Esses ativistas elegeram como uma de suas prioridades revelar o caráter mítico da democracia racial. A esse respeito salientamos que a gênese da ideia de uma democracia racial é atribuída a Freyre, ainda que outros estudiosos anteriores a ele tenham teorizado sobre a sociedade brasileira ser formada por relações raciais harmônicas. É só em 1962 que Freyre faz o uso explícito do termo, no auge de sua defesa do Luso-tropicalismo e na sua ferrenha oposição a negritude, o qual Freyre acusava de ser mítica e de propagar o Afroracismo. Já a caracterização da democracia racial enquanto mito foi feita por Florestan Fernandes em 1964, mas logo os ativistas e intelectuais negros começaram a empregar o termo, dentre eles Abdias do Nascimento se destaca (GUIMARÃES, 2001).

Desde os primeiros tempos da vida nacional aos dias de hoje, o privilégio de decidir tem ficado unicamente nas mãos dos propagadores e beneficiários do mito da 'democracia racial'. Uma 'democracia' cuja artificialidade se expõe para quiser ver; só um dos elementos que a constituiriam detém todo o poder em todos os níveis político-econômico-sociais: o branco. Os brancos controlam os meios de disseminar as informações; o aparelho educacional; eles formulam os conceitos, as armas e os valores do país. Não está patente que neste exclusivismo se radica o domínio quase absoluto desfrutado por algo tão falso quanto essa espécie de 'democracia racial'? (NASCIMENTO, 2016, p.54).

Portanto, vários rumos desta pesquisa foram adotados para interrogar os efeitos dessa teoria. Dentre esses caminhos, o que defendemos neste trabalho é a pertinência da argumentação de Lélia Gonzalez, que com fluência e originalidade, questiona esse mito desde a perspectiva da mulher negra:

“(...) 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).

## 2.3 MULATA, UMA CATEGORIA PRÓPRIA

Mas que mulata linda/ E de olho verde ainda/ Olho de veneno e açúcar!/  
Vem nega, vem ser minha desculpa/ Vem que aqui dentro ainda te cabe/  
Vem ser meu álibi, minha bela conduta/ Vem, nega exportação, vem meu pão de açúcar!/  
(Monto casa procê mas ninguém pode saber, entendeu meu dendê?)/  
Minha tonteira minha história contundida/  
Minha memória confundida, meu futebol, entendeu meu gelol?/  
Rebola meu bem-querer, sou seu improvisado, sou seu karaquê;/  
Vem nega, sem eu ter que fazer nada. Vem sem ter que me mexer/  
Em mim tu esqueces tarefas, senzalas, nada mais vai doer/  
Sinto cheiro docê, meu maculelê, vem nega, me ama, me colore/  
Vem ser meu folclore, vem ser minha tese sobre nego malê/  
Vem nega, vem me arrasar, depois te levo pra gente sambar.

Imaginem: Ouvi tudo isso sem calma e sem dor/ Já preso esse ex-feitor, eu disse: “Seu delegado ...”/ E o delegado piscou/  
Falei com o juiz, o juiz se insinuou e decretou pequena pena com cela especial por ser branco intelectual.../  
Eu disse: “Seu Juiz, não adianta! Opressão, Barbaridade, Genocídio, nada disso se cura trepando com uma escura!”/  
Ó minha máxima lei, deixai de asneira/ Não vai ser um branco mal resolvido que vai libertar uma negra:  
Esse branco ardido está fadado/ porque não é com lábia de pseudo-oprimido que vai aliviar seu passado.

Olha aqui meu senhor: Eu me lembro da senzala/ e tu te lembrás da Casa-Grande/  
e vamos juntos sinceramente escrever outra história/ Digo, repito e não minto:  
Vamos passar essa verdade a limpo/ porque não é dançando samba / que eu te redimo ou te acredito:  
Vê se te afasta, não invista, não insista!/  
Meu nojo!/  
Meu engodo cultural!/  
Minha lavagem de lata!

Porque deixar de ser racista, meu amor, não é comer uma mulata!

Mulata Exportação - Elisa Lucinda<sup>18</sup>

Abordaremos a categoria mulata neste tópico a partir de uma seleção de ensaios (1979, 1979, 1979, 1980, 1987)<sup>19</sup> – apresentados em formato de comunicação de congresso, publicações de livros e etc – de Lélia Gonzalez, no qual a intelectual destrincha os aspectos que embasam sua construção, tendo em mente que tais textos individualmente acrescentam em nossa apreensão a respeito da referida categoria. Amplamente debatida a figura da mulata é encontrada em muitos textos, sejam eles acadêmicos, jornalísticos ou panfletários, o que justifica uma seleção que

---

18 Elisa Lucinda dos Campos Gomes nasceu na cidade de Vitória em dois de fevereiro de 1958. Elisa formou-se em jornalismo pela UFES, profissão na qual atuou até em 1986. Mudou-se então para o Rio onde passou a construir uma carreira multifacetada de atriz, cantora, escritora e dramaturga. O poema citado foi retirado do seu primeiro livro de poesias publicado, *O Semelhante*, lançado em 1995.

19 Ao final do texto segue o Anexo I contendo a tabela de Ensaio apresentada por Gonzalez.

preza pelos aspectos acadêmicos. Sublinhando que em se tratando de Gonzalez os tais aspectos acadêmicos são alargados.

Nas primeiras comunicações apresentadas em eventos internacionais por Gonzalez podemos identificar trechos que abordam a categoria mulata. *Em Cultura, Etnicidade e Trabalho: Efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher negra* (1979) e *A Juventude Negra Brasileira e a Questão do Desemprego* (1979) Lélia discorre sobre as implicações econômicas decorrentes de ser mulher e negra, afirmando que o racismo, assim como o sexismo, estabelece uma divisão que é “(...) compartilhado por todas as formações socioeconômicas capitalistas e multirraciais contemporâneas” (GONZALEZ, 2020, p.35), reservando a mulher negra os piores postos de trabalho e os menores salários. Desde uma perspectiva marxista, a autora trata de aspectos mais estruturais do racismo brasileiro.

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 pseudomercado 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. Que se pense no processo de apropriação das escolas de samba por parte da indústria turística, por exemplo, e no quanto isso, além do lucro, se traduz em imagem internacional favorável para a “democracia racial brasileira” (GONZALEZ, 2020, p.48).

Nesses ensaios é possível observar a articulação feita entre a profissão de mulata e doméstica. Mas sublinhamos novamente, que essa argumentação tem seu aporte numa discussão sobre o processo de exclusão da mulher negra no mercado de trabalho. Já a comunicação *A Mulher Negra na Sociedade Brasileira: Uma*

*abordagem político econômica* (1979), trás além dessa discussão social e economicista, uma reconstituição histórica do papel das mulheres negras na época da escravização: “De mucama a mulata profissional, de mãe preta a doméstica, para as mulheres negras a linha entre a esfera doméstica e o mundo do trabalho permanecia imprecisa” (GONZALEZ, 2020, p.19).

Entretanto, o sistema não suavizou o trabalho dessa mulher. Vamos encontrá-la também nas duas categorias de Freitas: a trabalhadora do eito e a mucama. E o que percebemos é que, em ambas as situações, coube-lhe a tarefa de doação de força moral para seu homem, seus filhos ou seus irmãos de cativo (...) Enquanto escrava do eito, ninguém melhor do que a mulher para estimular seus companheiros para a fuga ou a revolta — trabalhando de sol a sol, subalimentada e, muitas vezes, cometendo o suicídio para que o filho que trazia no ventre não tivesse o mesmo destino que ela (...) Enquanto mucama, cabia-lhe a tarefa de manter, em todos os níveis, o bom andamento da casa-grande: lavar, passar, cozinhar, fiar, tecer, costurar e amamentar as crianças nascidas do ventre “livre” das sinhazinhas. E isso sem contar com as investidas sexuais do senhor branco que, muitas vezes, convidava parentes mais jovens para se iniciarem sexualmente com as mucamas mais atraentes (GONZALEZ, 2020, p.53).

É interessante destacar que Gonzalez atenta para os modos de resistência e confrontação que essas mulheres assumiram sendo coagidas a assumir suas funções no sistema escravocrata. Lélia sublinha as formas de resistência tidas enquanto passivas, que para autora seriam dotadas de uma eficácia simbólica, que pode ser notada através da constatação da transmissão de valores africanos para a cultura brasileira. Em outro artigo, anos depois, a autora destacou a solidariedade forjada nesse processo que se reflete no modo de colaboração das comunidades negras (GONZALEZ, 2020).

Gonzalez segue elencando as barreiras que a mulher negra enfrenta no mundo do trabalho, dentre elas o nível de escolaridade, a jornada dupla, exigência de “boa aparência” e etc, chegando a conclusão que as possibilidades de ascensão social são menores para esse segmento: “Quanto a mulher negra, que se pense em sua

falta de perspectiva quanto à possibilidade de novas alternativas” (GONZALEZ, 2020, p.58). Desse modo estabelece que há uma continuidade referente a posição da mulher negra como setor mais explorado da sociedade. Perpetua-se assim um processo de inferiorização e exclusão que vai da mucama, a doméstica assalariada: “Enquanto empregada doméstica, ela sofre um processo de reforço quanto a internalização da diferença, da subordinação e da ‘inferioridade’ que lhe seriam peculiares” (GONZALEZ, 2020, p.58).

Imagem 8 - Globeleza.



Fonte: Artigo. A Invenção da Mulata.

A categoria mulata interessa Gonzalez, nesse momento, justamente a partir de sua qualificação profissional, surgida no processo de distorção, comercialização e folclorização do samba. Destacamos que a mestiçagem, tal qual formulado por

Freyre, havia se tornado símbolo da nossa nacionalidade, e por tanto costumes e práticas cultivados pelos afro-brasileiros como o samba, a capoeira, o candomblé, a comida e etc, passaram a ser celebrados como prova da nossa harmonia racial, a desigualdade racial - sentida no plano econômico - é transformada, ou distorcida, em diversidade cultural.

O samba, antes reprimido pela polícia, torna-se parte da paisagem nacional. Mas o que se observa nesse processo de nacionalização é que os sujeitos que produzem essa cultura, as e os afro-brasileiros, são objetificados e empobrecidos (GONZALEZ, 2020; ANTUNES, 2019).

De um modo geral, a mulher negra é vista pelo restante da sociedade a partir de dois tipos de qualificação “profissional”: doméstica e mulata. A profissão de “mulata” é uma das mais recentes criações do sistema hegemônico no sentido de um tipo especial de “mercado de trabalho”. Atualmente, o significante mulata não nos remete apenas ao significado tradicionalmente aceito (filha de mestiça de preto/a com branca/o), mas a um outro, mais moderno: “produto de exportação”. A profissão de mulata é exercida por jovens negras que, num processo extremo de alienação imposto pelo sistema, submetem-se à exposição de seus corpos (com o mínimo de roupa possível), através do “rebolado”, para o deleite do voyeurismo dos turistas e dos representantes da burguesia nacional. Sem se aperceberem, elas são manipuladas, não só como objetos sexuais mas como provas concretas da “democracia racial” brasileira; afinal, são tão bonitas e tão admiradas! Não se apercebem de que constituem uma nova interpretação do velho ditado racista “Preta pra cozinhar, mulata pra fornicar e branca pra casar”. Em outros termos, são sutilmente cooptadas pelo sistema sem se aperceberem do alto preço a pagar: o da própria dignidade. A origem de tal “profissão” se encontra no processo de comercialização e distorção (para fins não apenas ideológicos) de uma das mais belas expressões populares da cultura negra brasileira: as escolas de samba. Sua invasão, de início por representantes dos setores ditos progressistas e, em seguida, pelas classes média e alta que introduziram uma série de valores diretamente oriundos do sistema hegemônico, culminou com esse tipo de manipulação/exploração sexual, social e econômica de muitas jovens negras de origem humilde (GONZALEZ, 2020, p.59-60)

No referido artigo Gonzalez discorre ainda sobre o mito da democracia racial e os argumentos que o sustentam. Afinal as mulatas tão lindas e admiradas, assim como as mulheres negras escravizadas tão sedutoras aos olhos do *sinhô*, permanecem na

prática sendo mal remuneradas, sujeitas a condições de “trabalho” degradantes e tratadas como objetos sexuais. Pelo exposto podemos inferir de que modo a sociedade recebe essa sensualidade especial da mulher negra, tal qual difundido por Freyre, e os caminhos de mobilidades sociais possíveis estabelecidos a partir dessa recepção (GONZALEZ, 2020).

Ora, no caso dessas jovens o que acontece é que visualizam esse tipo de trabalho como um meio de ascensão, como uma saída promissora do estado de pobreza em que se encontram. E lá se vão, contratadas para se apresentarem em espetáculos dançantes nas boates, nos restaurantes finos, nos hotéis elegantes etc. Uma ou outra consegue se casar com algum turista europeu ou se transforma em manequim de certo renome. Mas a maioria acaba por se entregar à prostituição aberta, à bebida e outras drogas e termina como “estrela” dos “infernhinhos” que pululam nas grandes cidades. Pelo exposto, pode-se ter uma ideia mais concreta da mobilidade social ascendente a que nos referimos antes (GONZALEZ, 2020, p.60).

Em *Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira* (1980) comunicação apresentada apresentado pela primeira vez no Simpósio de Psicanálise e Política, e alguns dias depois no Encontro Anual da Associação de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS), Gonzalez adota como suporte epistemológico a psicanálise, essa especificidade aparece na abordagem que a autora dedica à questão da linguagem.

Examinando os ensaios anteriormente citados é possível perceber que Lélia faz algumas análises tendo como base a teoria lacaniana, tal quando analisa o uso da denominação genérica “servente” (GONZALEZ, 2020, p.59). Todavia, é nessa comunicação, que depois veio a se tornar capítulo de livros de psicanálise e/ou de ciências sociais, que a autora *transa* essa área do conhecimento mais explicitamente. Recordamos ainda que, apesar de não ter se graduado ou

pós-graduado em psicologia, as primeiras comunicações apresentadas por Lélia são dessa área<sup>20</sup> (GONZALEZ, 2020; RATTTS e RIOS, 2010).

O texto inicia como uma longa epígrafe, na qual podem ser observados os elementos que foram debatidos no decorrer do ensaio. O eu lírico da narrativa é uma pessoa negra, que é convidada a um evento organizado por "uns brancos muitos legais", que estariam ali para fazer "discursos bonitos, dizendo que a gente era oprimido, discriminado e explorado". Até que uma "neguinha" começou a reclamar de certas coisas que a estavam incomodando. "A negrada parece que estava esperando por isso pra bagunçar tudo". "Tinham chamado a gente pra festa de um livro que falava da gente e a gente se comportava daquele jeito, catimbando a discurseira deles" (GONZALEZ, 2020, p.76).

Como afirma Gonzalez, "logo de saída o que se percebe é a identificação do dominado com o dominador" (GONZALEZ, 2020, p.76). Parece adequado portanto o aporte teórico de Frantz Fanon, que estuda os processos psíquicos e sociais. Fanon adverte para como a profunda extensão dos efeitos do colonialismo são responsáveis por tentar incutir nos dominados um complexo de inferioridade (FANON, 2008). Lélia, salvo os limites de aproximação das análises, se atenta para o questionamento de como esse processo se dá na sociedade brasileira, quais as ideologias que o sustentam, o que elas ocultam para além do que mostram e como a mulher negra aí se situa (GONZALEZ, 2020).

A psicanálise lacaniana é, assim, o suporte teórico que permitirá Gonzalez realizar esse desdobramento singular e inovador da perspectiva fanoniana de uso da psicanálise para a compreensão do racismo. As noções, oriundas da psicanálise, de lugar, fala, neurose, sintoma, negativa, significante, objeto a, lixo, lógica, resto, infans,

---

<sup>20</sup> Ver o Quadro de publicações anexados no final da pesquisa.

consciência, memória, agressividade, culpabilidade, desejo, entre outras, servem a autora para tentar propor um método inovador de análise da sociedade brasileira no qual a verdade seja buscada não a partir de seu conteúdo manifesto, mas do conteúdo latente. O que se esconde quando se fala o que se fala? (AMBRA, 2021).

Logo em seguida Gonzalez situa o *lugar* do qual decorre sua interpretação. Esse lugar pode ser compreendido como o lugar epistemológico, uso já feito nessa pesquisa em outros trechos. “O lugar em que nos situamos determinará nossa interpretação sobre o duplo fenômeno do racismo e do sexismo” (GONZALEZ, 2020, p.76).

Outra análise ainda é possível, na qual o lugar a que Lélia se refere nessa passagem, é derivado da Psicanálise. De acordo com Pedro Ambra esse lugar diz respeito ao significante mestre que o negro ocupa, o que caracteriza nossa cultura como negra. Nesse procedimento a fala, seus deslizos e falhas, é que delimita quem irá ocupar esse lugar. Ressaltamos que a tônica de Ambra tende a desconsiderar a identidade dos sujeitos face a linguagem, caberia portanto acrescentar a sua análise a disputa política que Lélia trava para que os sujeitos sejam considerados desde as perspectivas de raça, classe e gênero (SILVEIRA, 2022).

Gonzalez faz referência à leitura que Magno teria realizado da teoria de Lacan dos chamados *quatro discursos* – teoria essa que tem como um dos principais conceitos, justamente, o de *lugar*. Para o psicanalista carioca, retomado textualmente por Gonzalez, o chamado “*lugar-tenente*” de nome do pai teria tido uma marca *africana*. O racismo, assim, seria uma tentativa falha de apagar o significante mestre que é (o) negro, ou, melhor dizendo, ocupado pelo negro, já que se trata de um lugar significativo e, portanto, essencialmente vazio. Não nos compete aqui retomar as especificidades dessa discussão, mas destacar que, para essa vertente da psicanálise, *lugar* e *fala* são elementos fundamentais porque permitem conceber uma teoria na qual a materialidade do sujeito não é biológica, mas linguística. É pela (descontinuidade e contradições da) *fala* que se chega à delimitação de um *lugar* (vazio e precário) de onde ela, ilusoriamente, adviria. A construção dos conceitos em Gonzalez vem daí: há uma anterioridade das aberturas que a linguagem propicia em relação aos “lugares” ou “objetos” que ela supostamente descreveria ou denunciaria. Não à toa, o segundo subtítulo de seu texto é “*A Nêga Ativa*”: ouve-se na negra (que ousa ser) ativa uma *negativa*. Negativa essa que, *pela fala*, faz referência

não exatamente a sua identidade, mas sim sobre a negação da (cultura) negra pelo (falsamente) branco (AMBRA, 20).

Lélia recorre a psicanálise lacaniana para compreender como o racismo influi na formação do indivíduo brasileiro, e logo após enunciar que o lugar-tenente é ocupado por uma marca africana, ela convida para a análise a neurótica cultura brasileira, tomando o racismo como seu sintoma, desse modo expondo o mecanismo que denega essa marca negra: “Para nós o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira. Nesse sentido, veremos que sua articulação com o sexismo produz efeitos violentos sobre a mulher negra em particular” (GONZALEZ, 2020, p.76).

E se a gente detém o olhar em determinados aspectos da chamada cultura brasileira a gente saca que em suas manifestações mais ou menos conscientes ela oculta, revelando, as marcas da africanidade que a constituem. (Como é que pode?) Seguindo por aí, a gente também pode apontar pro lugar da mulher negra nesse processo de formação cultural, assim como pros diferentes modos de rejeição/integração de seu papel (GONZALEZ, 2020, p.78).

Assim, o argumento do artigo se desloca sobre essa tensão entre integração/rejeição, desejo/rejeição do desejo, negando aquilo mesmo que se deseja. A respeito dessa tensão, a artista plástica Millena Lízia criou a obra *Deslizes de uma Economia Erótica Colonial (2019)*<sup>21</sup>, para dialogar com argumentação de Gonzalez, nela desejo e dejetivo que à primeira vista são tomados como antagônicos ocupam um mesmo corpo, desejo é a repulsa do matriz africana que se busca.

---

21 “(...) as palavras DEJETO-DESEJO em *Deslizes de uma economia erótica e colonial (2019)*, tensiona as possibilidades de significados e significantes. As palavras que por vezes nos confundem em sons e na forma estão alocadas na parede sem trato, sem suporte, sem moldura. Numa intervenção direta, contrastante de branco e preto, de sentimentos e sensações que enganam olhos, boca, ouvidos. Capazes de ocupar, por um deslize, o mesmo corpo, a mesma forma, com sentidos distintos. Os sentimentos nos saltam aos olhos como reflexos antagônicos de compreensão e cor que não se separam, caminham juntos. O que o desejo reflete não é a aspiração, a expectativa, mas sim a repulsa daquilo que é posto para fora. É expurgar aquilo que se busca, é querer fora de si. DEJETO-DESEJO é o conflito linguístico, existencial, histórico, de uma sociedade herdeira das práticas coloniais” (HOSPEDANDO LÉLIA, p.41-42).

Imagem 9 - Deslizes de uma economia erótica colonial, Millena Lízia (2019)



Fonte: Millena Lízia (2019).

Tomar o racismo como sintoma é portanto expor essa tensão entre desejo e repulsa, o desejo pela mulata exibido através da predileção de mulatas para ter relações sexuais, e a repulsa pela catinga de nega, o desejo pelo corpo da “deusa do meu samba” e repulsa por essa “mulher fácil”, que no cotidiano tem que se submeter a empregos de baixa remuneração ... e lá vai a mulata com sua “(...) malemolência perturbadora” (GONZALEZ, 2020, p.81). O sintoma é portanto aquilo que se revela em sua negação, o que se oculta, disfarçado: “Vem nega, sem eu ter que fazer nada. Vem sem ter que me mexer. Em mim tu esqueces tarefas, senzalas, nada mais vai doer” (Mulata Exportação).

Racismo? No Brasil? Quem foi que disse? Isso é coisa de americano. Aqui não tem diferença porque todo mundo é brasileiro acima de tudo, graças a Deus. Preto aqui é bem tratado, tem o mesmo direito que a gente tem. Tanto é que, quando se esforça, ele sobe na vida como qualquer um. Conheço um que é médico; educadíssimo, culto, elegante e com umas feições tão finas... Nem parece preto (GONZALEZ, 2020, p. 78).

Grosso modo, devido a um processo de defesa, que implica uma existência dividida e em conflito, algo que busca exprimir-se em virtude de sua intensidade encontra-se impedido de fazê-lo. Por ser o locus de convergência dessas duas forças – uma que busca manifestar o desejo e outra que impede essa expressão –, o sintoma necessariamente revela ocultando, oculta revelando. Essa lógica, que não é de esconder, mas de dissimular, é a que fornece as condições de possibilidade da interpretação, pois, se um sintoma

(como qualquer outra formação do inconsciente) pode ser interpretado é porque a verdade se expressa “com seu disfarce”. Para Freud, tal lógica ultrapassa o âmbito do sintoma, alcançando, por exemplo, o uso linguístico que fazemos da negação. Usar o “não” corresponde a um caminho possível para o reconhecimento do recalçado, o que significa que ele é assumido nesse uso sob a condição de ser repudiado (SILVEIRA, 2022).

Logo, Gonzalez retoma as noções de mulata, mãe preta e doméstica, debatidas em comunicações anteriores, a partir desse diálogo com a psicanálise. A autora aponta para um “resto” que desafiava o esforço de investigação das ciências sociais, esse “resto” surge pois ao desejo sobrepõe-se a repulsa, o que é manifestado portanto a nível do fenômeno subjaz sobre essa tensão, e isso justificaria o recurso a psicanálise. Dito de outro modo, o que é visto a nível do fenômeno foi tratado sob uma perspectiva socioeconômica, mas o que a autora faz é completar essa análise apontando para essa tensão interna - desejo e repulsa-, que se manifesta através do sintoma (GONZALEZ, 2020; SILVEIRA, 2020).

O fato é que, enquanto mulheres negras, sentimos a necessidade de aprofundar nossa reflexão, em vez de continuarmos na reprodução e repetição dos modelos que nos eram oferecidos pelo esforço de investigação das ciências sociais. Os textos só nos falam de mulher negra numa perspectiva socioeconômica que elucidava uma série de problemas propostos pelas relações raciais. Mas ficava (e ficará) sempre um resto que desafiava as explicações (GONZALEZ, 2020, p.77).

Esse resto é o que a lógica da dominação produz, e é por isso que quando Gonzalez retorna a Teoria de Alíngua de Jacques-Alain Miller, que faz um paralelo entre a psicanálise e a lógica, “uma se funda sobre o que a outra elimina”, ela estabelece uma relação entre a lógica da dominação e o que tenta domesticar, a saber, os e as negras, que estão na “lata de lixo da lógica”, que são esse resto. E é quando esse resto fala que as tensões se tornam latentes (GONZALEZ, 2020; SILVEIRA, 2020).

O risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (infans é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na

terceira pessoa, porque falada pelos adultos), que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa (GONZALEZ, 2020, p. 78).

Portanto, há uma passagem de lógica para lógica da dominação, que é marcada por por um jogo de rejeição e integração e por relações de poder. Um outro paralelo que é sobreposto a esse é a dialética entre a consciência e a memória, no qual as relações de poder se expressam mais nitidamente. A consciência sendo o lugar em “que o discurso ideológico se faz presente” e a memória “saber que não conhece, esse lugar de restituição de uma história que não foi escrita” (GONZALEZ, 2020, p.78). Desse modo, é também pela memória, na fala (marcada pelos deslizos do inconsciente), nas manifestações do cotidiano que Gonzalez vai observar como as mulheres negras têm sido posicionadas em meio às relações raciais.

Sendo uma pesquisadora atenta aos festejos populares, os quais foram tanto teorizados em seus artigos, quanto exercitados em sua prática docente e ativista, para discorrer sobre a categoria mulata, Lélia abordou o Carnaval, que como vimos, está intrinsecamente relacionado ao surgimento das mulatas. O que é falado na e sobre essa manifestação popular? Como os referidos mecanismos de rejeição e integração ali se manifestam?

“Carnaval. Rio de Janeiro. Como sempre, o leitmotiv é bebida, mulheres e samba. É mágico, como um conto de fadas, dizem os comentaristas de rádio e televisão. Há penachos, lantejoulas, muita extravagância e luxúria, imperadores, bandeirantes e exploradores, deuses africanos e indígenas, animais, gays, reis e rainhas, marajás, escravos, soldados, baianas, ciganos, havaianos, sobre o comando dos toques de tambor e do remexer dos quadris das mulatas que, na opinião de muitos, são de ‘outro mundo’. ‘Olha elas naquele carro alegórico chique ali’, ‘Que pernas, cara’, ‘Olha aquela passista ali remexendo. Que bunda! E olha como ela mexe o umbigo. Ela deve ser muito boa de cama! Está me enlouquecendo!’ (GONZALEZ, p.164).

Tanto na referida comunicação *Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira* (1980) quanto em *A Mulher Negra no Brasil* (1987)<sup>22</sup>, Gonzalez trata de descrever o Carnaval por meio da conjunção de elementos que pertencem a universos distintos, bastante contrastantes entre si e carregados de apelos ao exótico. Esse amplo quadro diz respeito a ideia que se faz do carnaval como uma celebração capaz de aglutinar todos e todas, uma grande festa, símbolo da alegria e da diversidade do país, tendo como uma de suas principais figuras a “mulata deusa do meu samba” (GONZALEZ, 2020).

Todavia, essa extravagância carnavalesca, longe de atestar uma suposta igualdade presente nas relações sociais brasileiras, ilustra o mito da democracia racial, no qual as tensões entre desejo e rejeição do desejo ora vangloriam o Carnaval como uma autêntica marca nacional, ora engendram sobre aqueles e aquelas que o constroem fortes cargas de agressividade. Para dar um exemplo mais específico, a figura da mulata é integrada através do endeusamento, que se vincula à hipersexualização, ao passo que, enquanto negra nascida no Brasil sua rejeição se dá no cotidiano, nas condições sociais, econômicas e psíquicas que dispõe. É portanto o “rebolado” que faz a sociedade patriarcal e machista transpirar desejo, que sustenta o mito da democracia racial: “Vem nega, vem me arrasar, depois te levo pra gente sambar” (Mulata Exportação).

Como todo mito, o da democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra. Numa primeira aproximação, constatamos que exerce sua violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra, pois o outro lado do endeusamento carnavalesco ocorre no cotidiano dessa mulher, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica. É por aí que a culpabilidade engendrada pelo

---

22 Realizada em Miami (EUA), a Conferência on Negritude, Ethnicity and Afro Cultures in the Americas foi em homenagem ao poeta e estadista Aimé Césaire, no qual o próprio estava presente, além dele outros importantes intelectuais também estavam presentes, a saber, Abdias Nascimento, Manuel Zapata Olivella, Maya Angelou e Léopold Sédar Senghor (RATTS, 2022).

seu endeusamento se exerce com fortes cargas de agressividade (GONZALEZ, 2020, p.80).

Tudo se passaria como se na democracia racial brasileira fosse Carnaval todo dia. Mas, Lélia é incisiva ao argumentar que o Carnaval é um momento de exaltação mítica, no qual as hierarquias do cotidiano são suspensas: “O mito que se trata de reencenar aqui é o da democracia racial. E é justamente no momento do rito carnavalesco que o mito é atualizado com toda a sua força simbólica<sup>23</sup>” (GONZALEZ, 2020, p. 80).

Passado o rito carnavalesco, as mulatas voltam a ser domésticas, serventes, ou mulheres negras que são estereotipadas enquanto domésticas, serventes, já que essas ocupações são desvalorizadas na sociedade – vistas como coisa de preta, de escrava, como veremos logo a seguir. É por aí que se percebe que “os termos ‘mulata’ e ‘doméstica’ são atribuições de um mesmo sujeito. A nomeação vai depender da situação em que somos vistas” (GONZALEZ, 2020, p.81).

Poderíamos nos perguntar, do modo que fez a autora, como foi que chegamos a esse estado de coisas, “respondendo à pergunta (...) parece que a gente não chegou a esse estado de coisas. O que parece é que a gente nunca saiu dele” (GONZALEZ, 2020 p.84). E é traçando um paralelo entre o regime escravocrata e tais profissões que surgem no pós-abolição, que Gonzalez afirma que “o

---

23 Tendo como referência bibliográfica Roberto DaMatta em outros dos seus textos, e devido a compatibilidade das análises sobre o carnaval entre Gonzales e preferido autor é possível inferir que Lélia se subsidiou de tais análises de DaMatta. “O autor analisa o carnaval enquanto um rito que dramatiza as relações sociais no Brasil. Ao se debruçar sobre esse rito o autor busca compreender a hierarquizada sociedade brasileira. Como afirma o autor, é no carnaval que permitimos a confusão das regras de hierarquia para depois do carnaval, tudo voltar a ser como era antes, através do processo de inversão, reforço e neutralização” (OLIVEIRA, 2020, p. 10) Destaca-se desse modo, a dramatização da mulher como virgem e como puta no carnaval, que racializado pode ser lido como mãe preta ou como mulata, a exibição do exagero e a inversão entre o que é igualitário e o que é hierárquico, uma inversão do cotidiano (OLIVEIRA, 2020)

engendramento da mulata e da doméstica se fez a partir da figura de mucama” (GONZALEZ, 2020, p.82).

Vejamos a definição de mucama do dicionário Aurélio recordando do texto de Gonzalez: “Mucama. (Do quimbundo mu’kama ‘amásia escrava’) S. f. Bras. A escrava negra moça e de estimação que era escolhida para auxiliar nos serviços caseiros ou acompanhar pessoas da família e que, por vezes , era ama de leite” (GONZALEZ, 2020, p 81). Segundo Lélia, a função entre parênteses, aponta não somente para a exploração sexual que essas mulheres eram alvo, como também a ocultação que se faz desse fato, até mesmo por teorias canônicas das ciências sociais, que desse modo passam a se tornar “uma expressão privilegiada do que chamaríamos de neurose cultural brasileira” (GONZALEZ, 2020, p.84), a exemplo das citações que Gonzalez traz no texto. O corpo para o prazer da mucama, é o mesmo corpo que depois torna-se mulata, para o deleite dos filhos dos senhores (GONZALEZ, 2020).

Quanta as outras atribuições da função de mucama, essas serão exercidas pelas domésticas, pois elas são “a mucama permitida, a da prestação de bens e serviços, ou seja, o burro de carga que carrega sua família e a dos outros nas costas. Daí ela ser o lado oposto da exaltação; porque está no cotidiano” (GONZALEZ, 2020, p.82). E é por ser a empregada doméstica essa mucama permitida que ela é extremamente reprimida, pois sua existência atesta o legado da escravidão fazendo pesar a culpabilidade branca (GONZALEZ, 2020).

#### **2.4 PRETUGUÊS: A RASTEIRA DA MULHER NEGRA**

**“Nossa história não foi feita para ninar os da casa grande, e sim para acordá-los de seus sonhos injustos” Conceição Evaristo.**

O método adotado neste tópico se assemelha ao anterior, no qual são indicados ensaios – tomados aqui também como elaborações mais aprofundadas da autora – nos quais Gonzalez discorre sobre a categoria de Pretuguês. Tendo feito essa delimitação, a categoria pretuguês é observada em três diferentes ensaios (1979, 1980, 1988), que são analisados nas linhas que se seguem.

A categoria de Pretuguês é observada na referida comunicação *A Mulher Negra na Sociedade Brasileira: Uma abordagem político econômica* (1979), nela Gonzalez aponta para os efeitos do mito da democracia racial, que propagando um modelo de sociedade supostamente marcada pela passividade das relações raciais, legou aos negros e às negras estereótipos de aceitação e passividade frente ao regime escravocrata. Em contraponto a essa narrativa oficial, a autora recupera os estudos de Beatriz Nascimento a respeito dos quilombos, para afirmar que o berço da nacionalidade brasileira foi a República de Palmares (1595-1695), lugar onde de fato existiu “uma efetiva harmonia racial” (GONZALEZ, 2020).

“O termo ‘quilombo’ provém do quimbundo, língua banto falada em Angola. A tradução exata seria ‘capital, povoação, união’. Mas a “tradução” brasileira oficial é: ‘valhacouto de escravos fugidos’. Interessante observar que, no castelhano falado na Argentina, o mesmo termo significa ‘bagunça, confusão, bordel ’ (GONZALEZ, 2020, p.51).

O termo quilombo portanto provém do pretuguês, e ao mesmo tempo que atesta para uma matriz africana, revela o modo de ocultação no qual o significante é submetido de modo que seu significado seja deslocado e revele também a carga de agressividade da qual a população negra é alvo. O quilombo que como povoação, união, demonstra a força dos ajuntamentos negros e no qual se é falado o

Pretuguês: “Na verdade, Palmares foi berço da nacionalidade brasileira. E o mesmo se pode dizer com relação aos quilombos, onde a língua oficial era o ‘pretuguês’, e o catolicismo (sem os padres, é claro) a religião comum” (GONZALEZ, 2020, p.51).

Imagem 9. Pretuguês<sup>24</sup> a bandeira.



Fonte: Rosana Paulino (2020).

Mas se o Pretuguês é a marca de africanização do Brasil que nasce nos quilombos, coube principalmente à mulher negra a função de sua transmissão. Como já debatido, a função de mucama, dentre outras, deu origem à figura da mãe preta, cujo o corpo é direcionado para o cuidado, sendo sua atribuição educar e ensinar as

---

24 “A ideia da bandeira é de trazer elementos inerentes à cultura negra e, assim, discutir questões relativas ao racismo como o uso - e demonização, por algumas pessoas - dos elementos de poder ligados à cultura negra, como é o caso das plantas de Axé, representadas pela Espada de lansã, Orixá feminino de grande força e presença na cultura afro-brasileira. Ao trazer a frase de uma intelectual mulher, levantamos também a questão da presença e força feminina negra no país nesse momento. Não seremos mais caladas. As palavras são a nossa força, daí o modo como aparece simbolicamente como ‘arma’, como espada e lâmina no formato da planta ritual que é a espada de lansã” Rosana Paulino.

crianças do *sinhô* e da *sinhá*. Gonzalez usa da categoria lacaniana de *sujeito suposto saber* para descrever o processo no qual essa mulher que exerce a função materna transmite seus valores às crianças, assim a categoria de sujeito suposto saber “consiste nas figuras com as quais nos identificamos imaginariamente e que, conseqüentemente, idealizamos, assumindo seus valores como nossos” (GONZALEZ, 2020, p.54).

Foi em função de sua atuação como mucama que a mulher negra deu origem à figura da mãe preta, ou seja, aquela que efetivamente, ao menos em termos de primeira infância (fundamental na formação da estrutura psíquica de quem quer que seja), cuidou e educou os filhos de seus senhores, contando-lhes histórias sobre o quibungo, a mula sem cabeça e outras figuras do imaginário popular (Zumbi, por exemplo) (...) Conscientemente ou não, passaram para o brasileiro “branco” as categorias das culturas africanas de que eram representantes. Mais precisamente, coube à mãe preta, enquanto sujeito suposto saber, a africanização do português falado no Brasil (o “pretuguês”, como dizem os africanos lusófonos) e, conseqüentemente, a própria africanização da cultura brasileira (GONZALEZ, 2020, p.54).

É interessante frisar que Gonzalez se opõe a tal ideologia de aceitação e passividade que postulava que a mulher negra na função de cuidadora seria complacente com o sistema escravocrata, ao contrário a autora postula não somente que essas mulheres exerciam um tipo de resistência passiva, como para além disso, foram fundamentais no processo de africanização da língua falada no Brasil. Essa posição defendida pela intelectual e ativista, sinaliza ainda para o papel das negras anônimas, que mesmo trabalhando na casa-grande por séculos, sendo estas mais ou menos modernas, tem o potencial para operar grandes transformações (GONZALEZ, 2020; RATTS e RIOS, 2016).

Localizadas no seio de um pensamento que quer compreender e ao mesmo tempo transformar a realidade, poder-se-ia sugerir uma verdadeira revolução silenciosa metaforicamente apresentada por Gonzalez: o subalterno como sujeito que promovia alterações na linguagem e na cultura daquilo que veio a se chamar Brasil. Para

Gonzalez, não há o lugar de simples vítima para esse grupo social (RATTS e RIOS, 2016, p. 5).

O mesmo potencial de resistir no fazer do cotidiano era visto pela autora, na atualidade, em mulheres anônimas, donas de casas, trabalhadoras manuais, com baixa escolaridade, alicerces da pirâmide social do Brasil. Por se tratar de contexto de grande mobilização social, coube a intelectuais como Lélia Gonzalez a difícil tarefa de compreender as possibilidades de ação e o papel social das mulheres negras no curso transformador da história. Longe de pensá-las no eixo da alienação ou da acomodação, ela preferia ver nessas mulheres possibilidades silenciosas de transformação histórica, apreendidas aqui pela lógica do cotidiano (RATTS e RIOS, 2016, p. 6).

Gonzalez destaca ainda, no referido processo de transmissão, outro aspecto da teoria lacaniana central para construção da categoria Pretuguês, o papel da linguagem na transformação cultural (GONZALEZ, 2020).

E, se levamos em conta a teoria lacaniana, que considera a linguagem como o fator de humanização ou de entrada na ordem da cultura do pequeno animal humano, constatamos que é por essa razão que a cultura brasileira é eminentemente negra (GONZALEZ, 2020, p.55).

O outro ensaio que aborda essa categoria é em *Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira* (1980). Nele Gonzalez reforça a complexidade da posição ocupada pela mulher negra na função materna, que foi construída em contraponto – ou em complemento – a figura pouco respeitável da amásia escrava, de forma que corporificam as “afetuosas” relações raciais<sup>25</sup>.

Ademais, a autora estabelece mais incursões a teoria lacaniana, defendendo a posição de que a “bá” é de fato a mãe, o que é ocultado pelo complexo de Édipo e pela estereotipia atribuída a essa figura que deveria educar as crianças despida de tudo

---

<sup>25</sup> A respeito do mito da mãe preta no imaginário literário de raça: “Negação tanto de sua raça quanto de seu gênero sexual, a mãe-preta é o contraponto domesticado, dócil desses dois ‘temíveis’ estereótipos. Geralmente velha, corpulenta, supersticiosa, e fervorosamente católica, a mãe-preta não despertava qualquer perigo de degradação moral da família através da cópula com o senhor ou ‘sinhôzinho’ brancos; além disso, sua índole fiel, mais devota às demandas da casa-grande que aos interesses da própria senzala, distanciava-a igualmente da figura do escravo revoltado, e vingativo” (RONCADOR, 2008, p.3).

que a constitui enquanto mulher negra, obedecendo e ensinado os valores dos colonizadores<sup>26</sup> (GARCIA, 2022; GONZALEZ, 2020).

É interessante constatar como, através da figura da “mãe preta”, a verdade surge da equivocação. Exatamente essa figura para a qual se dá uma colher de chá é quem vai dar a rasteira na raça dominante. É através dela que o “obscuro objeto do desejo” (o filme do Buñuel) acaba se transformando na “negra vontade de comer carne” na boca da moçada branca que fala português. O que a gente quer dizer é que ela não é esse exemplo extraordinário de amor e dedicação totais como querem os brancos e nem tampouco essa entreguista, essa traidora da raça como querem alguns negros muito apressados em seu julgamento. Ela, simplesmente, é a mãe. É isso mesmo, é a mãe. Porque a branca, na verdade, é a outra. Se assim não é, a gente pergunta: quem é que amamenta, que dá banho, que limpa cocô, que põe pra dormir, que acorda de noite pra cuidar, que ensina a falar, que conta história e por aí afora? É a mãe, não é? Pois então. Ela é a mãe nesse barato doido da cultura brasileira. Enquanto mucama, é a mulher; enquanto “bá”, é a mãe. A branca, a chamada legítima esposa, é justamente a outra, que, por impossível que pareça, só serve pra parir os filhos do senhor. Não exerce a função materna. Esta é efetuada pela negra. Por isso a “mãe preta” é a mãe (GONZALEZ, 2020, p. 87).

Tais apontamentos da autora que se dirigem ao campo da psicanálise careceriam de um maior aprofundamento na área, contudo cabe ressaltar os apontamentos feitos por Gonzalez. Segundo Lélia é graças a “bá” que nós entramos “na ordem da cultura, exatamente porque é ela quem nomeia o pai” (GONZALEZ, 2022, p.88). Ou seja, o argumento se encaminha para afirmar que quem ocupa a função da mãe é a mão preta, e função do pai, Nome-do-pai, é o significante negro já que para a autora e a função paterna “é muito mais questão de assumir do que de ter certeza” (GONZALEZ, 2020, p.89).

---

<sup>26</sup> Sobre a discussão na psicanálise referente a ao Complexo de Édipo, da duplicação da maternidade e as consequências advindas dessas considerações, ler *A babá de Freud e outras Babás* (2007) de Mariza Corrêa, *A Mãe Preta e o Nome-do-pai: questões com Lélia Gonzalez* (2022) de Léa Siveira, *Édipo negro: Estrutura e argumento* (2019) de Rafael Lima e *O Édipo Brasileiro: a dupla negação de gênero e raça* (2006) de Rita Segato. Destacamos desse tema o pioneirismo de Lélia Gonzalez que já na década de 80 propunha argumentos que dialogam com o abordado pelos referidos autores: “Afiml, como pôde o campo psicanalítico no Brasil desenvolver um discurso tão abundante e rigoroso sobre a maternidade, pautado nas teorizações anglo-saxônicas, a despeito da percepção de que o exercício real e concreto da maternidade é objetivamente desempenhado por babás geralmente negras nos lares das classes médias e altas, ou entre famílias de camadas sociais minimamente distintas” (LIMA, 2019, p.4).

Assim, para Gonzalez a história de Macunaíma ilustraria bem a formação cultural do Brasil, esse personagem de Mário de Andrade nasce preto e vai clareando. E ainda que seja comum na linguagem popular se ouvir que tudo que se relaciona a cultura negra é identificado com a “alma de nossa gente”, o processo de embranquecimento, que selou o compromisso da empresa colonial de criar uma identificação perversa entre dominado e dominador, faz com que o povo brasileiro não se reconheça como negro (GONZALEZ, 2020).

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. Quando querem falar do charme, da beleza da mulher brasileira, pinta logo a imagem de gente queimada da praia, de andar reboativo, de meneios no olhar, de requebros e faceirices. E culminando pinta esse orgulho besta de dizer que a gente é uma democracia racial. Só que quando a negrada diz que não é, caem de pau em cima da gente, xingando a gente de racista. Contraditório, né? Na verdade, para além de outras razões, reagem dessa forma justamente porque a gente põe o dedo na ferida deles, a gente diz que o rei tá pelado. E o corpo do rei é preto, e o rei é Escravo. (GONZALEZ, 2020, p.91).

Portanto as falas negativas atribuídas aos negros e negras, tais como, dizer que coisa mal feita é “coisa de preto”, ou que “preto quando não caga na entrada, caga na saída”, ou ridicularizar o modo como falam pessoas pretas e pobres, são os sintomas apresentados pela neurostica cultura brasileira, que nega veementemente sua condição de povo de cor (GONZALEZ, 2020).

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 erres 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.80).

A expressão bunda, por exemplo, é uma corporificação da própria designação da língua bantu. E cuja consequência de sua negação é fetichização desse objeto

parcial culturalmente partilhado. Se fala bunda, se deseja bunda, mas se reprime o significante que a forma.

E dizem que significante não marca... Marca bobeira quem pensa assim. De repente bunda é língua, é linguagem, é sentido e é coisa. De repente é desbundante perceber que o discurso da consciência, o discurso do poder dominante, quer fazer a gente acreditar que a gente é tudo brasileiro, e de ascendência europeia, muito civilizado etc. e tal (GONZALEZ, 2020, p.80).

No ensaio *A Categoria Político e Cultural de Amefricanidade* (1988) Gonzalez recoloca o termo bunda, do pretuguês, através do uso da categoria lacaniana de objeto parcial, para frisar que a bunda faz parte das fantasias sexuais brasileira. Além disso ressalta que esse significante era também a língua de povos que se situavam em Angola, e postulando que Luanda foi dos principais portos de exportação e tráfico de pessoas escravizadas, compreende-se de onde vem essa influência (GONZALEZ, 2020).

## **2.5 INTÉRPRETE DO BRASIL LADINO-AMEFRICANO**

Nessa seção os ensaios selecionados (1988, 1988, 1988) são todos do mesmo ano, marcando o amadurecimento do processo de diáspora africana, no qual Gonzalez transitou por diversos países: “Lélia não apenas observou: ao inventar o termo Amefricana, construiu essa diáspora africana e se tornou parte dela” (RATTS e RIOS, 2010, p.146).

Interessante notar que Gonzalez já estava em contato com o termo América Ladina desde 1980, quando seu colega MD Magno publica o livro *Acesso à Lida de Fi-Menina*, discorrendo sobre o termo a partir da teoria lacaniana. Ademais, o movimento negro, frente as lutas de independência de países africanos, o enfrentamento a ditaduras na América Latina e no Caribe e a reivindicação pelos direitos civis estadunidenses, tendia a pensar na cooperação entre os negros e negras em diáspora. Todavia, é só em 1988, após ter discutido e desenvolvido uma tese sobre as características no Brasil, e desenvolvido uma teoria a respeito da

africanização da língua falada no país, o pretuguês, que Gonzalez inicia suas reflexões sobre a questão da raça fora do contexto nacional.

Graças a um contato crescente com manifestações culturais negras de outros países do continente americano, tenho tido a oportunidade de observar certas similaridades que, no que se refere aos falares, lembram o nosso país. 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). Ou seja, aquilo que chamo de “pretuguês” e que nada mais é do que marca de africanização do português falado no Brasil (nunca esquecendo que o colonizador chamava os escravos africanos de “pretos”, e de “crioulos” os nascidos no Brasil) é facilmente constatável sobretudo no espanhol da região caribenha. O caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o Novo Mundo, e também a ausência de certas consoantes (como o L ou o R, por exemplo), apontam para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação histórico-cultural do continente como um todo (e isso sem falar nos dialetos “crioulos” do Caribe). Similaridades ainda mais evidentes são constatáveis se o nosso olhar se volta para as músicas, as danças, os sistemas de crenças etc (GONZALEZ, 2020, p.129).

No texto *A Categoria Político e Cultural de Amefricanidade* Gonzalez, referindo-se aos distintos usos da categoria raça no território Americano, aponta para duas táticas pelas quais “(...) o racismo desempenhará um papel fundamental da internalização da ‘superioridade’ do colonizador pelos colonizados” (GONZALEZ, 1988, p.324). Trata-se do racismo por opressão, identificado ao modelo assimilacionista, e do racismo por exploração:

(...) característico das sociedades de origem anglo-saxônicas, germânica ou holandesa, estabelece que negra é a pessoa que tenha tido antepassados negros (‘sangue negro nas veias’). De acordo com essa articulação ideológica, miscigenação é algo impensável (embora o estupro e a exploração sexual da mulher negra sempre tenha ocorrido), na medida em que o grupo branco pretende manter a sua ‘pureza’ e reafirmar a sua ‘superioridade’(...) 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 (...) Por isso mesmo, creio ser importante voltar o nosso olhar para a formação histórica dos países ibéricos (Gonzalez, 1998). Trata-se de uma reflexão que nos permite compreender como esse tipo específico de racismo pode se desenvolver para se constituir na forma mais eficaz de alienação dos discriminados do que a anterior (GONZALEZ, 2020 p. 324-325).

Tratando-se de colônias marcadas por tal operação de denegação, as sociedades latino-americanas herdaram uma rígida estrutura de classificações sociais, raciais e de gênero, que permitem com que brancos e não brancos, mediante a uma assimetria de poder, possam ocupar o mesmo espaço. Isso desemboca no que a autora identifica por neurose brasileira. O negro e a negra aqui, tendem a não identificar-se como tal, uma vez que sua identidade está associada a posições desvantajosas na sociedade. A expressão acabada desse movimento de apagamento toma forma no mito da democracia racial e no seu correlato, a ideologia do branqueamento (GONZALEZ, 2020).

É em fase dessa negação da matriz negra enquanto base formadora do caráter das populações Americanas – ou seriam amefricanas? – que a categoria político-cultural de Amefricanidade será empenhada. A radicalidade da interpretação da realidade brasileira proposta por Gonzales elabora uma visão alternativa de país, que é negro, ainda que se pense e se projete branco. Experiência que ultrapassa os limites geográficos que compõem as fronteiras dos territórios latino-americanos e incorpora toda dinâmica proveniente do movimento da diáspora negra, mesmo o anterior à colonização.

Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formam numa determinada parte do mundo. Portanto, a América, enquanto sistema étnico-geográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos

antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos.

Por conseguinte, o termo amefricanas/amefricanos designa toda uma descendência: não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro, como a daqueles que chegaram à AMÉRICA muito antes de Colombo. 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 pertencemos a diferentes sociedades do continente, sabemos que o sistema de dominação é o mesmo em todas elas, ou seja: o racismo, essa elaboração fria e extrema do modelo ariano de explicação, cuja a presença é uma constante em todos os níveis de pensamento, assim como parte e parcela das mais diferentes instituições dessas sociedades (GONZALEZ, 1988, p.330).

A amefricanidade se constitui portanto não como uma categoria relativa ao colonialismo – apesar de também se apresentar dessa forma – mas, como uma experiência negra diaspórica comum que aponta modos de organização da vida que respondem a lógicas afrocentradas. Resgatamos essa categoria para demarcar a dimensão amefricana do território brasileiro, mas sobretudo para apontar para formas político-ideológicas de resistência negra na Amefrica. A influência dos povos africanos não se restringe às mazelas da escravidão, ele também deve ser celebrada, em toda a Amefrica (GONZALEZ, 2020).

### CAPÍTULO III. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ações afirmativas como a política de cotas efetivadas a partir de 2012 ampliaram o ingresso de estudantes negros e negras nas Instituições de Ensino Superior do Brasil, criando toda uma nova geração de pensadoras e pensadores negros e dando um novo norte à pesquisa:

As agendas de pesquisas estão sendo redefinidas pelas inquietações políticas e pelas trajetórias desse público jovem e negro oriundo de escolas públicas, e o advento e a ampliação das redes sociais vêm propiciando um espaço no debate público que tem sido ocupado por jovens feministas negras orientadas por pautas que envolvem não apenas raça, classe e gênero, mas também sexualidade, território, política e outras dimensões organizadoras das desigualdades sociais. É nesse movimento que a obra de Lélia Gonzalez, que sempre foi norte e referência para as gerações mais velhas, tem sido fortemente retomada pelo feminismo negro contemporâneo (Gonzalez, 2020, p 17).

Neste contexto, os textos de Lélia passam a ser revisitados, principalmente a partir de 2018, com a edição de compilações de artigos, textos e depoimentos. A republicação da obra de Lélia Gonzalez, textos originais em português e tradução de trabalhos internacionais, ampliou o acesso à suas ideias, fomentando o desenvolvimento de pesquisas a partir de seus escritos. Sua obra tornou-se então referência para os movimentos sociais antirracistas e feministas, não apenas no Brasil, mas na América Latina e Caribe, dando destaque ao protagonismo das mulheres negras ou amefricanas.

Podemos destacar eventos realizados nos últimos anos e que apontam a centralidade da obra de Lélia Gonzalez:

- Seminário Internacional - *Interrogando a Educação das Relações Étnico-Raciais no Brasil: olhares, traduções e experiências com América Ladina* (2020);
- International Congress of the Latin American Studies Association - *América Ladina: vinculando mundos y saberes, tejiendo esperanzas* (2020);

- #Flup2020 - Ciclo: Lélia Gonzalez, uma intelectual ameericana (2020);
- I Congresso Lélia Gonzalez: *Educação, Movimentos e Esperanças* (2021);
- *Diálogos Amefricanos* - Ciclo de Reflexões Online (2022);
- 9ª Conferencia Latinoamericana y Caribeña de Ciencias Sociales - Foro 8 - *América Ladina/ Nuestra Afroamérica: Legados y horizontes antirracistas* (2022);
- I Encontro de mulheres de Améfrika Ladina e Afro-caribenhas: Rosas Negras de “suficiências íntimas” afrodiaspóricas (2022).

Soma-se a isso as inúmeras teses e dissertações que estão sendo produzidas a respeito da obra de Lélia Gonzalez<sup>27</sup>. Essa pesquisa é somente um recorte das muitas possibilidades possíveis de se explorar sua obra. Caberiam ainda mais análises desde sua perspectiva interseccional, maiores aprofundamentos na psicanálise, estudos referentes aos diálogos travados com pensadoras e pensadores afro diaspóricos, dentre outros caminhos teóricos.

Lélia Gonzalez produziu uma teoria abrangente a respeito das relações raciais. Utilizando aportes de diferentes campos teóricos e primando pelo lugar reativo da mulher negra na sociedade, a autora construiu categorias, a saber, mulata, pretuguês e Améfrika, que redefiniram as agendas de pesquisa e revisaram teorias até então estabelecidas. A mulata com sua “malemolência perturbadora” toca no cerne do racismo à brasileira quando denuncia a exploração sexual fundante do pacto nacional. Essa figura demarca ainda as tensões que se estabelecem a partir da sintomatica do racismo que tornam a mulata objeto de desejo, sendo ora rejeita hora integrada. Já o pretuguês, é a viva manifestação da africanidade tão brasileira,

<sup>27</sup> A exemplo de *Relações Raciais, Gênero E Movimentos Sociais: O Pensamento De Lélia Gonzalez 1970 - 1990* (2006) de Elizabeth do Espírito Santo Viana, *Enegrecendo O Feminismo Ou Feminizando A Raça: Narrativas De Libertação Em Angela Davis E Lélia Gonzalez* (2019) de Raquel Barreto e *Os Discursos Em Lacan E A Práxis Feminista: Lélia Gonzalez Para Seguir Adiante* (2022) de Karla Rampim Xavier.

já que é a partir de sua elaboração que é possível afirmar que a cultura brasileira é negra. Por fim, a categoria de Amefricanidade marca um projeto de internacionalização das forças dos povos em negros em diáspora. Ultrapassando as barreiras geográficas, culturais, linguística e ideológicas, Gonzalez estabelece aponta para outras referências para se pensar nas ações anti racistas.

Finalmente, esperamos que esta pesquisa contribua para a disseminação das ideias dessa que consideramos uma de nossas grandes ialodês, que inspirou na sua condição de intelectual e ativista, toda uma geração de pensadoras e pensadores.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMBRA, Pedro. As Pedras de Exu: a Psicanálise em Frantz Fanon e Lélia Gonzalez. In: A **Revista Rosa**, ISSN 2764-1333, on-line, v. 3, n. 1, fev. 2021. Disponível em: <<https://revistarosa.com/3/as-pedras-de-exu>>. Acesso em: 02 dez. 2022.

\_\_\_\_\_. O lugar e a fala: a psicanálise contra o racismo em Lélia Gonzalez. **Revista de psicanálise**, Porto Alegre, v. 8, n. 14:85-101, jan./jun, 2019.

**AMEFRICANIDADE**. Direção: Rodrigo Ponichi. Produção: Angélica Paulo e Carla Coutinho. Rio de Janeiro: Plano Geral Filmes, 2020. 1 vídeo (25min48). Disponível em: . Acesso em: 20 de nov. 2022.

BARRETO, Raquel. **Enegrecendo o feminismo ou feminilizando a raça: narrativas de libertação em Ângela Davis e Lélia Gonzalez**. Dissertação de Mestrado em História, Programa de PósGraduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2005.

BARROS, Zelinda dos Santos. **Casais Inter-raciais e Suas Representações Acerca de Raça**. 2003. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal da Bahia: Salvador, 2003.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A Construção do Outro Como Não-ser Como Fundamento do Ser**. 2005. 339 f. Tese (Doutorado) - Universidade de São Paulo. São Paulo, 2005.

CHAUÍ, Marilena. **Repressão Sexual, essa nossa (des)conhecida**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

CORRÊA, Mariza. Sobre a Invenção da Mulata. **Cadernos Pagu** n. (6-7), p.35-50. 1996.

OLIVEIRA, A. C. A. Lélia Gonzalez e o pensamento interseccional: uma reflexão sobre o mito da democracia racial no Brasil. **Interritórios - Revista de Educação Universidade Federal de Pernambuco**. V.6, N.10, 2020.

CUNHA, Ana Cláudia da. **O Quilombo de Candeia: Um Teto para Todos os Sambistas**. 2009. Dissertação (Mestrado). Fundação Getúlio Vargas: Rio de Janeiro, 2009.

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, Malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

\_\_\_\_\_. Você tem cultura? **Jornal da Embratel**, Rio de Janeiro, 1981.

\_\_\_\_\_. **Relativizando: uma introdução à Antropologia Social**. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1987.

FANON, Frantz. **Peles Negras, Máscaras Brancas**. Bahia: Editora Edufba, 2008.

FERNANDES, F. **O Negro no Mundo dos Brancos**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972.

GOMES, Nilma Lino. Intelectuais negros e produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. **Epistemologia do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 492 - 516.

GONZALEZ, Lélia. **Lélia Gonzalez: Primavera para as rosas negras**. São Paulo: UCPA, 2018.

\_\_\_\_\_. **Por um Feminismo Afro Latino Americano: Ensaios, intervenções e diálogos**. Organização: Flávia Rios e Márcia Lim.; 1º edição. Rio de Janeiro, Zahar, 2020.

\_\_\_\_\_. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, 1984.

\_\_\_\_\_. Por un feminismo afrolatinoamericano. **Revista Isis Internacional**, MUDAR/DAWN, Santiago, v. IX:133-141, junho, 1988a.

\_\_\_\_\_. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93:69-82, jan.-jun, 1988b.

GONZALEZ, Lélia e HASENBALG, Carlos. **Lugar de Negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982, (Coleção 2 Pontos).

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Democracia racial: o ideal, o pacto e o mito. **Novos Estudos Cebrap**, v. no 2001, n. 61, p. 147-162 . São Paulo, 2023.

HASENBALG, Carlos. **Entre o mito e os fatos: Racismo e Relações Raciais no Brasil**. Dados, Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro/IUPERJ-SBI, v. 38, n. 2, p. 355-374, 1995.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: Episódios de Racismo Cotidiano**. Rio de Janeiro: Ed. Cobogó, 2019.

LUCINDA, Elisa. **O Semelhante**. São Paulo: Massao Ohno Editor, 1994

MACHADO, Juliana; SILVA, Rubia L.; BAUDOIN, Tanja & CARRILHO, Ulisses (orgs.). 2019. **Hospedando Lélia Gonzalez (1935-1994)**. Rio de Janeiro: Escola de Artes Visuais do Parque Lage.

MURAT, Rodrigo. **Zezé Motta, Muito Prazer**. Imprensa Oficial do Estado de São Paulo :Cultura – Fundação Padre Anchieta, 2005.

NASCIMENTO, Abdias. **O Genocídio do Negro Brasileiro: processos de um racismo mascarado**. SP: Editora Perspectiva S.A., 2016.

PEQUENO, Anita. Entre o Mito e a Memória: Atravessamentos históricos, políticos e teóricos entre Gilberto Freyre e Lélia Gonzalez **Temáticas**, Campinas, 30, (59): 57-91, fev./jun. 2022.

PEREIRA, Italo Jardim de Oliveira. **Neusa Maria Pereira: A voz e o lugar de uma intelectual negra na resistência do jornal Versus**. 2018. Dissertação (Mestrado). o Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Sockow da Fonseca - CEFET/RJ: Rio de Janeiro, 2018.

RATTS, Alex e RIOS, Flávia. **Lélia Gonzalez**. São Paulo: Selo Negro, 2010.

RATTS, Alex. Lélia Gonzalez e seu Lugar na Antropologia Brasileira: “Cumé que Fica?”. **MANA**, v. 28(3), p. 1-34. 2022.

RIOS, Flávia. Movimento Negro Brasileiro nas Ciências Sociais (1950-2000). **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 12, n.2, p-263-274, 2010.

ROCHA, Marianne da Silva. “Não há Saída Para Democracia Brasileira sem a Energia das Mulheres Negras”: Reflexões Sobre o Pensamento Político e Social Desde a Categoria Mulher Negra. **Revista Cadernos de Campo**. n. 32, p. 137-156, jan./jun. 2022.

SANTOS, Raquel Amorim e SILVA, Rosângela Maria de Nazaré Barbosa. Racismo científico no Brasil: um retrato racial do Brasil pós-escravatura. **Educar em Revista**, Curitiba, Brasil, v. 34, n. 68, p. 253-268, mar./abr. 2018.

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

SOWETO ORGANIZAÇÃO NEGRA. **Afro-Latino-América**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2015.

TRAPP, Rafael P. **O Elefante Negro: Eduardo de Oliveira e Oliveira, raça e pensamento social no Brasil**. São Paulo, Alameda, 2020.

VIANA, Elizabeth do Espírito Santo. 2006. **Relações raciais, gênero e movimentos sociais: o pensamento de Lélia Gonzalez (1970-1990)**. Dissertação de Mestrado em História Comparada, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

WERNECK, Jurema. De Ialodês e Feministas – Reflexões sobre a ação política das mulheres negras na América Latina e Caribe. In: **A intersecção das Desigualdades de Raça e Gênero – Implicações para as políticas públicas e os direitos humanos**, Rio de Janeiro: Publicação produzida pelo Consulado Geral dos EUA/RJ / O Globo, s/d.

## ANEXO I

**Quadro 1.** Cronologia das obras de Lélia Gonzalez.

	<i>Título</i>	<i>Tipo de obra</i>	<i>Referência</i>
1 9 7 5	Apêndice: A propósito de Lacan	Textos em jornais de notícias/revista	Publicado originalmente em Colégio Freudiano do Rio de Janeiro (org.). Lacan L'Arc - <b>Revista Lugar</b> , Rio de Janeiro: Ed. Rio, n.7, pp. 160-72, 1975.
1 9 7 6	A Eficácia Simbólica	Comunicações apresentadas em eventos	GONZALEZ, L. <b>Seminário sobre o impacto da anestesia e seus efeitos</b> . Sociedade Brasileira de Anestesiologia. Rio de Janeiro.
1 9 7 8	Sobre a Obra	Prefácio de Livro	GONZALEZ, L. PAULA, W. J. <b>Versos Brancos, Negra Poesia</b> . Rio de Janeiro, edição do autor, p. iii.
	Qual o Lugar da Mulher Negra Enquanto Força de Trabalho?	Artigo Publicado em Periódico	GONZALEZ, L. <b>Instituto Universitário de Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (IUPERJ)</b> . Rio de Janeiro (mimeo).
1 9 7 9	Cultura, Etnicidade e Trabalho: Efeitos Linguísticos e Políticos da Exploração da Mulher	Comunicação em Congresso Internacional	GONZALEZ, L. Cultura, etnicidade e trabalho: efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher (Pittsburgh: <b>Annual Meeting of the Latin American Studies Association</b> ) 5-7 de abril. 1979.
	A Juventude Negra Brasileira e a Questão do Desemprego	Comunicação em Congresso Internacional	GONZALEZ, L. A Juventude negra brasileira e a questão do desemprego (Pittsburgh: <b>Annual Meeting of African Heritage Studies Association</b> ) 26-29 de abril. 1979.
	Mulher Negra: Um Retrato	Textos em jornais de notícias/revistas	GONZALEZ, L. <b>Lampião de Esquina</b> , Rio de Janeiro, ano I, n. II, p.12, abr. 1979.
	A Mulher Negra na Sociedade Brasileira: Uma Abordagem Política-econômica	Comunicação em Congresso Internacional	GONZALEZ, L. O papel da mulher negra na sociedade brasileira (Los Angeles: <b>Spring Symposium the Political Economy of the Black World</b> ) 10-12 de maio. 1979.
	Racism and its Effects in Brazilian Society	Comunicação em Congresso Internacional	GONZALEZ, L. Racism and its effects in Brazilian society. <b>Women's Conference of Human Rights and Mission</b> , Veneza (Itália)/ Genebra (Suíça). World Council of Churches Document. junho. 1979.

1 9 8 0	The Unified Black Movement	Comunicação em Congresso Internacional	GONZALEZ, L. "The Unified Black Movement", <b>Simposio Race and Class in Brazil: New Issues and Approaches</b> (Los Angeles: Center for Afro-American Studies, UCLA) 28 de fevereiro - 1 de março. 1980.
	L'exportation du Modelè Raciste de l'Afrique du Sud	Comunicação em Congresso Internacional	GONZALEZ, L. <b>Woman under Apartheid. Helsinque</b> , Finlândia, ONU.
	A Questão do Negro	Comunicação em Congresso	GONZALEZ, L. In: <b>Anais da VI Jornada de Educação</b> . Florianópolis. Centro de Ciências da Educação. Universidade Federal de Santa Catarina (SP).
	Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira	Comunicação em Congresso	GONZALEZ, L. Comunicação apresentada na mesa redonda "A psicanálise e o feminino", no Simpósio de Psicanálise e Política. Rio de Janeiro, Puc-Rio, 22 de outubro.
	Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira	Comunicação em Congresso	GONZALEZ, L. Comunicação apresentada na reunião de Grupo de Trabalho ! Temas e problemas da população negra no Brasil. IV Encontro Anual da Associação de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs). Rio de Janeiro (RJ), 31 de outubro.
1 9 8 1	Mulher Negra, essa Quilombola	Textos em jornais de notícias/revistas	GONZALEZ, L. "O Brasileiro Como um Além-raça". <b>Folha de São Paulo</b> (São Paulo) novembro. 1981. *Folhetim Zumbi.
	Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira.	Capítulo de livro	GONZALEZ, L. In: KEMPER, Anna Katrin (coord). Psicanálise e política. Rio de Janeiro: Editora Clínica Social de Psicanálise, p.155-80.
	Mulher Negra	Textos em jornais de notícias/revista	GONZALEZ, L. <b>Mulherio</b> , São Paulo, ano 1, n.3,p.4.
	A Questão Negra no Brasil	Textos em jornais de notícias/revistas	Cadernos Trabalhistas. São Paulo , Global, p. 60-6.
1 9 8 2	Lugar de Negro	Livro	GONZALEZ, L. e HASENBALG, C. <b>Lugar de Negro</b> . Rio de Janeiro, Marco Zero, 1982. 115p. p. 9-66. (Coleção 2 Pontos, 3.).
	Beleza Negra, ou Ora Yê-yê-ô	Textos em jornais de notícias/revista	GONZALEZ, L. <b>Mulherio</b> , São Paulo, ano 2, mar./abr., p. 4.
	E a Trabalhadora Negra, Cumé que Fica?	Textos em jornais de notícias/revista	GONZALEZ, L. <b>Mulherio</b> , São Paulo, ano 2, n.7, mai/jun. p.4.

	Insurreições Negras e Sociedade Brasileira	Comunicações apresentadas em eventos	GONZALEZ, L. (comentadora). III <b>Congresso Afr-brasileiro</b> . Recife. In.: MOTTA, Roberto (coord.). Os afro-brasileiros. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/ Editora Massangana, 1985,p. 43-4.
	A Mulher Negra na Sociedade Brasileira	Capítulo de livro	GONZALEZ, L. A Mulher Negra na Sociedade Brasileira. In: LUZ, Madel, T., org. <b>O Lugar da Mulher; Estudos sobre a Condição Feminina na Sociedade Atual</b> . Rio de Janeiro, Graal, 1982. 146p. p. 87-106. (Coleção Tendências, 1.).
	Prefácio	Prefácio de livros	GONZALEZ, L. In: <b>Cadernos Negros de Poesia</b> . Rio de Janeiro, n.5, São Paulo, Quilombohoje, p.3-5.
1 9 8 3	Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira	Capítulo de livro	GONZALEZ, L. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. In: SILVA, Luiz Antônio Machado et al. <b>Movimentos Sociais Urbanos, Minorias Étnicas e outros Estudos</b> . Brasília, ANPOCS, 1983. 303p. p. 223-44. (Ciências Sociais Hoje, 2.).
	The Brazilian support to the Namibian cause: difficulties and possibilities	Artigo publicado em periódico	GONZALEZ, L. <b>Afrodíaspóra</b> , São Paulo, ano 1, n.2, maio/set., p.24-33.
	Racismo por Omissão	Textos em jornais de notícias/revista	GONZALEZ, L. Folha de São Paulo, São Paulo, 13 de agosto, Seção Tendências e Debates, p.3.
	La femme noir dans la société brésilienne	Artigo publicado em periódico	GONZALEZ, L. Recherche, Pédagogie et Culture, Paris, n. 64. out./dez, p. 33-6.
	A Mulher Negra nos Meios de Comunicação: Causas e Efeitos	Comunicações apresentadas em eventos	GONZALEZ, L. Coautoria com Benedita da Silva. Comunicação apresentada no Encontro La Donna, la Comunicazione e lo Sviluppo. Roma.
	Griot & Guerreiro	Prefácio de livro	GONZALEZ, L. Nascimento, Abdias. Axés do sangue e da esperança (orikis). Rio de Janeiro. Achiamé, 1983, p. v-ix.
	1 9 8 4	The Black Woman's Place in the Brazilian Society	Comunicações apresentadas em eventos
1 9 8 5	The Unified Black Movement: A New Stage in Black Political Mobilization	Capítulo de livro	GONZALEZ, L. FONTAINE, Pierre-Michel (org.). Race, class and power in Brazil. Los Angeles: Center for Afro-American Studies, p. 223-44.
	Para as Minorias, Tudo como Dantes...	Textos em jornais de notícias/revista	GONZALEZ, L. Revista Lua Nova, São Paulo, São Paulo, Brasiliense, v.1, n.4, jan./mar., p. 32-3

	Mulher Negra	Artigo publicado em periódico	GONZALEZ, L. Afrodiáspora, Rio de Janeiro, Ipeafro, v.3, n. 6/7, abr./dez., p. 94-104.
	Dois Negros Libertários	Comunicações apresentadas em eventos	GONZALEZ, L. Discurso na sessão solene em homenagem a Luiz Gama e Abdias do Nascimento. Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.) Dois negros libertários: Luiz Gama e Abdias do Nascimento. Rio de Janeiro: Ipeafro, p. 41-5.
1 9 8 6	A Cidadania e a Questão Étnica	Comunicações apresentadas em eventos	GONZALEZ, L. Participação na mesa redonda 'A cidadania e a questão étnica'. Seminário 'A construção da cidadania'. Brasília, Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília (UnB). In: TEIXEIRA, João Gabriel Lima Cruz (coord.) A construção da Cidadania. Brasília, Editora da Unb, p. 129-84.
	A Construção da Cidadania Feminina	Comunicações apresentadas em eventos	GONZALEZ, L. Participação na mesa redonda 'A construção da cidadania feminina'. Seminário 'A construção da cidadania'. Brasília, Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília (UnB). In: TEIXEIRA, João Gabriel Lima Cruz (coord.) A construção da Cidadania. Brasília, Editora da Unb, p. 91-128.
1 9 8 7	Festas Populares no Brasil: Popular Festivals in Brazil	Livro	GONZALEZ, L. <b>Festas Populares no Brasil: Popular Festivals in Brazil.</b> Rio de Janeiro: Index, 144pp. 1987.
	O Terror nosso de Cada Dia	Textos em jornais de notícias/revista	GONZALEZ, L. O Terror nosso de Cada Dia. <b>Raça e Classe.</b> (2): 8, ago./set. 1987.
1 9 8 8	Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaios, Intervenções e Diálogos	Livro	GONZALEZ, L. <b>Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaios, Intervenções e Diálogos.</b> Rio Janeiro: Zahar. 375 pp. 2020.
	As Amefricanas do Brasil e sua Militância	Textos em jornais de notícias/revista	GONZALEZ, L. As Amefricanas do Brasil e sua Militância. <b>Maioria Falante.</b> (7): 5, maio/jun. 1988.
	Nanny: Pilar de Amefricanidade	Artigo publicado em periódico	GONZALEZ, L. Nanny: Pilar de Amefricanidade. <b>Humanidades,</b> Brasília (17): 23-5, 1988.
	Por um Feminismo Afrolatinoamericano	Artigo publicado em periódico	GONZALEZ, L. <b>Revista Isis Internacional.</b> Santiago (8), out. 1988.
	A Categoria Político-Cultural de Amefricanidade.	Artigo publicado em periódico	GONZALEZ, L. A Categoria Político-Cultural de Amefricanidade. <b>Tempo Brasileiro,</b> Rio de Janeiro (92/93): 69-82, jan./jun. 1988.

	A Importância da Organização da Mulher Negra no Processo de Transformação Social	Textos em jornais de notícias/revista	GONZALEZ, L. A Importância da Organização da Mulher Negra no Processo de Transformação Social. <b>Raça e Classe</b> . (5): 2, nov./dez. 1988.
	Uma Viagem à Martinica - I	Textos em jornais de notícias/revista	GONZALEZ, L. Uma Viagem à Martinica - I. <b>MNU Jornal</b> . (20): 5, out./nov. 1988
	A Socio-Historic study of South American Christianity: the Brazilian case	Comunicações apresentadas em eventos	GONZALEZ, L. First Pan-African Christian Churches Conference, International Theological Center, Atlanta (EUA).
	Yialodê Egbè Eleyè	Prefácio de livro	GONZALEZ, L. In: RUFINO, Alzira. Eu, mulher negra, resisto. Santos: edição da autora, p. 11-2.
1 9 9 1	Uma Viagem à Martinica - II	Textos em jornais de notícias/revista	GONZALEZ, L. Uma Viagem à Martinica - I. <b>MNU Jornal</b> . n. 21. jan./mar, p.8.
1 9 9 4	Mulher Negra	Artigo publicado em periódico	GONZALEZ, L. Carta, Brasília, n.13, p. 171-82.
1 9 9 5	The Black Woman in Brazil	Capítulo de livro	GONZALEZ, L. In: MOORE, Carlos (org.). African presence in the Americas. Nova Jersey: African World Press, p.313-28