

LÉLIA GONZALEZ

intérprete do Brasil, teórica das humanidades



herivelto p. souza
mariléa de almeida
taynara rodrigues
wanderson flor
do nascimento
(orgs.)

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas
Departamento de Filosofia

Lélia Gonzalez

intérprete do Brasil,
teórica das humanidades

herivelto p. souza
mariléa de almeida
taynara rodriguês
wanderson flor do nascimento
(orgs.)



caliandra

Brasília, 2025

Conselho Editorial

Membros internos:

Prof. Dr. Bruno Leal Pastor de Carvalho (HIS/UnB) - **Presidente**
Prof. Dr. Herivelto Pereira de Souza (FIL/UnB)
Prof^ª Dr^a Maria Lucia Lopes da Silva (SER/UnB)
Prof^ª. Dr^a. Ruth Elías de Paula Laranja (GEA/UnB)

Membros externos:

Prof^ª Dr^a Ângela Santana do Amaral (UFPE)
Prof^ª Dr^a Joana Maria Pedro (UFSC)
Prof^ª Dr^a Marine Pereira (UFABC)
Prof. Dr. Ricardo Nogueira (UFAM)

Membros internacionais:

Prof. Dr. Fernando Quiles García (Universidad Pablo de Olavide - Espanha)
Prof^ª Dr^a Ilía Alvarado-Sizzo (Universidad Autonoma de México)
Prof^ª Dr^a Paula Vidal Molina (Universidad de Chile)
Prof. Dr. Peter Dews (University of Essex - Reino Unido)

Elaboração e informações

Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas
Campus Universitário Darcy Ribeiro, ICC Norte, Bloco B, Mezanino, CEP: 70.910-900, Brasília-DF, Brasil

Contato: (61) 3107-7364 Site: <https://caliandra.ich.unb.br> E-mail: caliandra@unb.br

Organizadores: Herivelto P. Souza, Mariléa de Almeida, Taynara Rodrigues, Wanderson Flor do Nascimento

Título: Lélia Gonzalez: intérprete do Brasil, teórica das humanidades

Editor: Selo Caliandra **Local:** Brasília **Ano:** 2025

Equipe Técnica

Parecerista: Raoni Machado Jardim

Arte da capa: Flora Egécia

Ilustração original da capa: Maurenilson sobre foto do Acervo Lélia Gonzalez. Ilustração original publicada no Correio Braziliense de 11 de março de 2024. Foto cedida por Rubens Rufino.

Diagramação: Gutenback, diagramação com inteligência artificial e valores humanos.

Revisão: Elvys Paulo Carlos Barros

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade de Brasília - BCE/UNB)

L541 Lélia Gonzalez [recurso eletrônico] : intérprete do Brasil, teórica das humanidades / (orgs.) Herivelto P. Souza ... [et al.]. - Brasília : Universidade de Brasília, Departamento de Filosofia, 2025.
298 p.

Inclui bibliografia.
Modo de acesso: World Wide Web:
<<http://caliandra.ich.unb.br/>>.
ISBN 978-85-67473-04-8.

1. Gonzalez, Lélia, 1935-1994. 2. Ativistas políticas negras - Brasil. 3. Mulheres negras - Brasil. 4. Pensamento crítico. I. Souza, Herivelto P. (org.).

CDU 929

Heloiza dos Santos - CRB 1/1913

© 2025 Os autores.



Licenciada sob os termos da Licença Creative Commons
Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional
CC BY-NC-ND 4.0 DEED

Sumário

Introdução

Taynara Rodriguês e Herivelto P. Souza 7

Textos da Família

Rubens Rufino, Lili de Almeida, Melina de Lima e Marcelo de Lima 23

Um estudo sócio-histórico da cristandade sul-amefricana: o caso brasileiro

Lélia Gonzalez 27

A categoria amefricanidade manifesta no Cartas para o Amanhã: vigilância comemorativa, Lélia Gonzalez

Dione O. Moura 43

Pensar lutando e lutar pensando: o filosofar com o abebé amefricano de Lélia Gonzalez

wanderson flor do nascimento 65

Cumé que fica? A linguagem como batalha discursiva em Lélia Gonzalez

Paulo Petronilio Correia 89

90 anos de Lélia Gonzalez e seu legado contra a colonialidade jurídica

Abab Nino, Malu Stanchi, Maria Júlia Santos, Nina Barrouin e Thula Pires 131

O olhar sociológico de Lélia Gonzalez: perspectivas interseccionais da intérprete afrodiaspórica do Brasil

Rosana da Silva Pereira e Érika Costa Silva 163

Racismo e seus processos inconscientes: Lélia Gonzalez e a intelectualidade negra das décadas de 1970 e 1980	
<i>Mariléa de Almeida</i>	185
A psicanálise contra o racismo em Lélia Gonzalez: problematizações da noção de lugar de fala	
<i>Pedro Ambra</i>	205
Memória, subversão e resistência: algumas considerações sobre a filosofia amefricana de Lélia Gonzalez	
<i>Flavia Rios</i>	231
Latitudes amefricanas: caminhos para desalienação	
<i>Maria Fernanda Novo</i>	245
Elementos para uma crítica do autoritarismo brasileiro a partir de Lélia Gonzalez	
<i>Herivelto P. Souza</i>	265
Posfácio	
<i>Raoni Machado Moraes Jardim</i>	287
Sobre as autoras e autores	
.....	301

Introdução

Taynara Rodrigues e Herivelto P. Souza

Um pensamento-ação

Ao encontro de uma obra como a de Lélia Gonzalez, somos inevitavelmente atravessados por frestas que se abrem em múltiplas direções. Sua trajetória intelectual, tecida entre teoria e prática, não apenas utiliza ferramentas diversas, mas as reinventa, desfazendo fronteiras e inaugurando caminhos. Assim, o que se delineia é mais do que o que se costuma chamar de um *pensamento*: é um todo horizonte *amefricano* que continua a nos convocar a gestos de pensar e agir.

Parte do trabalho acadêmico consiste em reconhecer que intelectuais como Lélia Gonzalez deixaram contribuições que permanecem vivas e, por isso, precisam ser lidas, revisitadas e reinterpretadas. Longe de ser um mero exercício de erudição, trata-se de uma postura que busca compreender de modo mais profundo e preciso o que esses intérpretes da realidade brasileira produziram, e de que maneira os conceitos que elaboraram continuam a ter extrema relevância na atualidade. Pois já não deve mais restar dúvidas de que Lélia figura entre os grandes nomes do pensamento social brasileiro que se debruçaram sobre nossa história e cultura para delinear seus traços marcantes, sejam eles estruturas de dominação, ordenações institucionais, dinâmicas prevalentes de interação, ou outras formas de reprodução de

práticas sociais. No entanto, é preciso admitir que a academia, em muitos momentos, não ofereceu as condições necessárias para esse reconhecimento, por estar sustentada em bases que, frequentemente, se fecham diante da urgência de pensar os paradigmas e contextos brasileiros a partir de uma análise que contemple, de forma indissociável, as dimensões de gênero, classe e raça.

Tal condição, contudo, não se limita ao âmbito propriamente acadêmico, estendendo-se ao discurso pedagógico eurocêntrico, reiteradamente erigido como centro da produção e da disseminação de saberes que, por ocuparem lugar de centralidade, se projetam e se impõem em diferentes esferas da vida intelectual e social no Brasil. Isso envolve tanto a forma como consumimos teorias quanto a maneira como as produzimos e difundimos. Afinal, se os moldes de produção do conhecimento permanecem quase sempre associados ao referencial europeu, cabe indagar: será que realmente estamos preocupados em repensar esses paradigmas? E, sobretudo, até que ponto nossas produções estão verdadeiramente comprometidas com a (compreensão e transformação da) realidade brasileira? De todo modo, as considerações de Lélia permanecem atuais mais pertinentes do que nunca: “O nosso conhecimento do passado europeu é extraordinário, [...] mas o nosso desconhecimento com relação à história da América pré-colombiana, com relação à história africana, é extraordinário.”¹ Não à toa, ela foi pioneira na proposta de um curso sobre *A cultura*

1. GONZALEZ, Lélia. (1987) Discurso na constituinte; in: *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020, p. 247.

negra no Brasil, na Escola de Artes Visuais, em 1976². Seus esforços para explicitar qual a amplitude do alcance e do significado que matrizes simbólicas africanas tiveram para as mais diversas manifestações culturais brasileiras perpassam toda a sua experiência intelectual, e daí resulta uma imagem do nosso país com feições bem diferentes daquelas que a ideologia da branquitude quis impor.

Quando se tem a oportunidade de observar a grandeza do percurso de Lélia Gonzalez, compreende-se que não se tratou de uma exclusão ligada a um domínio teórico ou curricular, mas de uma consequência direta do racismo e do sexismo que incidem a despeito do nível de formação ou do aprimoramento intelectual.³ Nesse caso, a dificuldade de sua admissão enquanto uma referência esteve profundamente ligada à sua condição de mulher negra, cuja voz desestabilizava os alicerces de um espaço que historicamente marginalizou corpos como o seu, como tão bem evidenciado em suas palavras: “Desnecessário dizer que a divisão interna da mulher negra na universidade é tão grande que, no momento em que você se choca com a realidade de uma ideologia preconceituosa e discriminadora que aí está, a sua cabeça dá uma

2. Cf. GONZALEZ, Lélia. *Festas populares no Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2024, p. 162ss.

3. Registremos aqui apenas um significativo posicionamento a esse respeito, o de Leci Brandão: “Não podemos deixar de mencionar, contudo, como uma historiadora, filósofa, antropóloga, pesquisadora e intelectual da grandeza de Lélia ainda não tem o reconhecimento à altura de seu brilhantismo. São vários os fatores que poderiam explicar essa tentativa de apagamento, mas o principal deles talvez seja o fato de ela ter ousado falar sobre nosso povo pelo lado de dentro, como protagonista, não como objeto de estudo. Ela também ousou apontar a importância fundamental das mulheres negras para a criação e a manutenção dos terreiros de candomblé, de umbanda, e das escolas de samba como territórios de resistência” (GONZALEZ, Lélia. *Festas populares no Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2024, p. 20).

dançada incrível.”⁴

Em vista disso, há um aspecto importante na trajetória de Lélia que, não por acaso, é sempre reivindicado quando falamos de seu legado: ela não se restringiu a uma atuação exclusiva no espaço teórico. Pelo contrário, sabe-se que ela conseguiu articular duas direções de atuação, o ativismo e o trabalho intelectual, entendendo que, para promover mudanças significativas, ambos precisavam estar em constante diálogo. Esse posicionamento também se estendia à sua escrita, que ousadamente mesclava o erudito e o popular como um ato político em si, um modo de democratizar o saber e de desafiar as hierarquias. Essa abrangência de saberes não apenas ampliou sua capacidade de análise crítica, como também possibilitou a elaboração de um pensamento original, atento às contradições da sociedade brasileira e suas potencialidades. Seu ativismo foi crucial para inserir debates que articulassem gênero, classe e raça, pois foi precisamente nessa dúplice práxis entre militância e reflexão teórica que Lélia se consolidou como pensadora brasileira, transformando a experiência vivida em combustível para a elaboração de uma crítica radical das estruturas sociais de opressão. Um olhar arguto se expressava tanto em seus escritos quanto em suas falas e debates, sempre questionando as camadas políticas que sustentam desigualdades tão acentuadas — uma circunstância que ela reconhecia como urgente transgredir.

O incômodo de pensar o Brasil a partir dessas temáticas pode ser percebido sob vários ângulos. Aqui, porém, nos atentamos

4. GONZALEZ, Lélia. (1980) Entrevista a *Patrulhas ideológicas*; in: *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020, p. 287.

em particular à forma como o meio acadêmico frequentemente se posicionava, e o faz ainda, a respeito dos referenciais teóricos e bibliográficos considerados os mais fundamentais, pois sempre foi marcante a ausência de autores negros ou não europeus, e mesmo de intelectuais negros brasileiros que já vinham analisando de forma consistente campos de discussão sobre fenômenos como o do racismo ou da exploração econômica. O que nos parece é que, durante certo tempo, o ensino superior/universidade até admitia a possibilidade de se produzir sobre raça, classe ou mesmo gênero. No entanto, as bibliografias permaneceram majoritariamente ocupadas por homens brancos, brasileiros ou não. A intelectualidade negra figurava nas ementas, quando chegava a tanto, mais como presença marginal, convocada apenas de modo complementar, como se sua palavra fosse sempre acessória, nunca fundante. Esse sintoma já havia sido denunciado por Lélia, pois, ao falarmos de produção intelectual, é preciso reconhecer o lugar tão estimado da narrativa. Em outras palavras, as barreiras impostas às classes marginalizadas e vulnerabilizadas para acessar e teorizar a partir de sua própria realidade foram as mesmas que, em alguma medida, sustentaram a manutenção desses espaços hierarquizados, reproduzindo a mesma dinâmica de dominação, na qual o grupo que sempre esteve tão bem representado acreditava ser dispensável questionar sobre os privilégios que garantiam sua permanência nesse espaço. Isso evidencia uma disputa em curso, presente tanto nas pesquisas e análises desenvolvidas dentro da academia quanto fora dela, uma disputa que Lélia nomeou com precisão como a *batalha discursiva*.

Deste modo, é preciso reconhecer que tivemos avanços recentes nas instituições de ensino superior, no sentido de repensar as formas de produzir e compreender nosso próprio contexto. Esse movimento ganhou ainda mais força com a implementação das políticas públicas de cotas nas universidades federais, que, segundo Érico Andrade, integram aquilo que Lélia Gonzalez chamava de “rasteira”. As cotas, nesse sentido, representaram uma abertura para que a Universidade se confrontasse com a ausência histórica dessas produções. Ou seja, ao adentrar esse espaço, o povo negro realiza um gesto de transgressão e inaugura um novo percurso, evidenciando que a “rasteira” é, ao mesmo tempo, a possibilidade de acesso e a responsabilidade sobre o que se constrói a partir dela. Um avanço que só foi possível porque movimentos sociais abriram e sustentaram esse espaço, como o MNU (Movimento Negro Unificado), o IPCN-RJ (Instituto de Pesquisas das Culturas Negras do Rio de Janeiro) e o Nzinga – Coletivo de Mulheres Negras, entre tantos outros que marcaram a história de luta e resistência no país. Esses movimentos não apenas afirmaram e reivindicaram a presença da população negra, como também impulsionaram o desenvolvimento de debates que serviram de base para a formulação de políticas públicas voltadas à inserção de sujeitos negros em espaços historicamente elitizados e majoritariamente embranquecidos.

Sabemos que Lélia Gonzalez refletiu de forma crítica sobre os aspectos sociais e políticos do período em que produziu, abordando uma ampla variedade de temáticas e propondo novas formas de análise acerca do cenário político e cultural brasileiro.

Sua reflexão transitou entre a antropologia, a filosofia, ciências sociais e a psicanálise. Ao situarmos essa obra em seu contexto histórico, percebemos que, assim como ela, outros intelectuais também buscavam compreender não apenas o lugar do negro na formação cultural brasileira, mas, sobretudo, os mecanismos de opressão que incidiam sobre esse corpo — como é o caso de Neusa Santos Souza, Beatriz do Nascimento, Abdias Nascimento, entre outros. Todos, contemporâneos de Lélia e igualmente conscientes da urgência em enfrentar o discurso europeizante da época, reconheciam que, embora existissem pesquisas e análises sobre a população negra como parte constitutiva do Brasil, essas produções raramente se comprometiam a considerar outro ângulo: o dos atravessamentos da escravização, do patriarcado e das estruturas econômicas. Tratava-se, portanto, de evidenciar como esses processos históricos relegaram o povo negro a um lugar de subalternização, passividade e até mesmo infantilização — aspectos denunciados em críticas ao mito da democracia racial — e de questionar as implicações concretas dessas opressões na vida das populações marginalizadas, como destacou a própria Lélia: “Não dá mais para se ficar escamoteando a questão das relações raciais no Brasil, pois nós estamos aí, de uma forma ou de outra.”⁵ Nesse sentido, ela deve ser vista menos como uma excepcionalidade desconexa e mais como integrando um grupo de pesquisadores, ativistas e intelectuais que emergiram de um mesmo horizonte histórico e político e que, embora cada qual com sua especifici-

5. GONZALEZ, Lélia. (1991) Entrevista ao *Jornal do MNU*; in: *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020, p. 326.

dade, e atuando em diferentes movimentos sociais, artísticos ou acadêmicos, compartilhavam uma preocupação comum: indagar sob quais circunstâncias pensamos e combatemos o racismo e, sobretudo, quais são suas consequências para a sociedade brasileira.

Ao considerar as tensões sociais e políticas do período oitocentista, a crítica de Lélia Gonzalez à ideologia do branqueamento revela a persistência de uma noção de superioridade racial e cultural branca, que se manifesta de maneira contundente em sua análise do mito da democracia racial. Para Lélia, essa ideologia configura o assim chamado *racismo à brasileira*, que pode ser interpretado como um típico sintoma cultural brasileiro de se promover um disfarce que define o lugar social do negro, ocultando traços e referências que não se enquadram no padrão europeu, resultando em um processo contínuo de branqueamento. O que se observa nesse tipo de racismo é que, mesmo diante de tentativas de apaziguar as tensões raciais, ele continua a operar, e de maneira ainda mais complexa, já que a máxima “somos todos brasileiros, somos todos iguais” não se concretiza para aqueles que enfrentam sistematicamente formas de opressão e violência justamente por conta dos aspectos raciais. Assim, parte das indagações levantadas por Lélia relaciona-se ao modo como esse contexto histórico e teórico foi determinante para a difusão do mito da democracia racial. Ao mesmo tempo, esse mito também produziu uma narrativa que posicionou os grupos marginalizados em uma condição de passividade, negando-lhes a possibilidade de se afirmarem como sujeitos de sua própria história e de contarem suas perspectivas. Ainda que saibamos da existência de múltiplas formas de

resistência e da produção de narrativas contrárias, o Brasil não as incorporou à sua história “oficial”.

Não é por acaso que Lélia nos convoca constantemente à atitude de falar com todas as suas implicações, pois, para ela, falar como sujeito de sua própria fala constituía um gesto fundamental de autonomia, que precisava ser apropriado pelo povo negro e, de forma ainda mais central, pelas mulheres negras. Nesse sentido, a perspectiva da mulher negra tornou-se uma das referências centrais de sua produção intelectual, não apenas como espelho, mas como forma de abrir o debate sobre um corpo político historicamente silenciado. Lélia compreendia que qualquer estudo sobre a cultura brasileira precisava considerar a participação de mulheres negras em sua constituição, reconhecendo seu papel ativo e indispensável. Essa leitura permitiu evidenciar as principais reivindicações do feminismo negro, que não apenas influenciaram profundamente o pensamento de Lélia – para quem gênero e raça ocupam um lugar central –, mas também abriram caminhos para debates posteriores, apontando novas maneiras de compreender identidade, poder e resistência no Brasil.

Uma celebração

Diante disso, é pertinente sinalizar as razões que possibilitaram a realização desta obra, uma vez que ela surge de dentro do espaço acadêmico. Estamos lidando com aquilo que Lélia, em dado momento, chamou de “o nome de uma ausência”. Em meio às pesquisas sobre o pensamento gonzaleano, surgiu a pergunta: Lélia já teria recebido alguma titulação acadêmica de pós-gradu-

ação? Uma rápida investigação revelou que não. Esse dado, num primeiro momento, nos moveu no sentido de reivindicar a titulação, ainda que, no caso de Lélia, se tratasse de um título póstumo. Houve então a alegria de imaginar que tal reconhecimento pudesse contribuir para a construção de sua memória como referência viva do pensamento negro brasileiro. No entanto, logo compreendemos que, mais do que agregar ao reconhecimento de Lélia, essa titulação serviria à própria academia, pois o impacto e profundidade de sua obra e a grandiosidade de sua trajetória ultrapassam qualquer forma restrita institucional. É justamente por isso que o movimento que possibilitou a realização desta obra emergiu de um grupo de pesquisadores e colaboradores que, a partir de estudos e análises sobre o pensamento gonzaleano, reconheceram a urgência de ampliar o debate em torno da obra de Lélia Gonzalez. É evidente, contudo, que existem muitos outros grupos que, embora não integrem esta coletânea, também se movem e atuam a partir das indagações propostas por Lélia, mantendo vivo o diálogo crítico inaugurado por sua produção intelectual.

Os textos aqui reunidos querem apresentar um panorama, aberto e não exaustivo, das diversas perspectivas de reflexão e atuação que o pensamento gonzaleano descortina para uma cultura, como a brasileira, que precisa seguir lidando com dispositivos de colonialidade que a constituíram. Não que esse seja um esforço recente, pois há toda uma rica linhagem que, de Esperança Garcia e Luiz Gama a Sueli Carneiro e Nego Bispo, não deixou de fornecer subsídios teóricos e práticos a esse trabalho. E Lélia

certamente se inscreve aí, tendo trazido contribuições preciosas a ela. Mas essa mesma cultura também não deixou de manifestar seus compromissos autoritários com a dominação e exploração, ao buscar recorrentemente silenciar e apagar os rastros dessas vozes que pronunciaram aspirações emancipatórias. Saber resistir e não morrer, insurgir-se, seguir vivendo e falando e produzindo uma cultura rica em manifestações artísticas, culinárias, religiosas e de pensamento foram algumas estratégias protagonizadas por pessoas negras, constituindo um legado caro a Lélia.

Nesse sentido, o título acadêmico que acompanha o percurso da publicação desta coletânea e que a Universidade de Brasília conferiu a Lélia Gonzalez constitui um marco significativo, ainda que tardio, para o necessário reconhecimento da importância que sua obra veio a alcançar. Uma honraria acadêmica concedida “por ter se distinguido pelo saber ou pela atuação em prol das artes, das ciências, da filosofia, das letras ou do melhor entendimento entre os povos”, conforme consta no documento do Conselho Universitário da UnB.⁶ Uma posição ainda pouco ocupada por mulheres negras, e que queremos que sirva de ocasião e incentivo para que muitas outras venham a ocupá-lo. Afinal, um reconhecimento que apenas se encerrasse na grandeza isolada de uma pessoa seria contraditória com os próprios esforços da homenageada, que sempre esteve, e quis estar, junto aos seus, e que não deixou de chamar a atenção para o legado comum que a liga ao povo negro

6. Trata-se da Resolução do Consuni/UnB n° 0035/2025.

em geral, e a cada mulher negra, o que amplifica, em vez de diminuir, sua notória grandeza.

Lélia Gonzalez: intérprete do Brasil, teórica das humanidades constitui parte de um esforço em reconhecer a urgência de dialogar cada vez mais com sua obra. Essa iniciativa nasce do olhar atento e comprometido de pesquisadoras, pesquisadores e colaboradores cujos incômodos convergem com aqueles que Lélia já anunciava. Como falar da realidade brasileira sem atravessar as dimensões de classe, raça e gênero? De que maneira estamos, de fato, atentos ao modo como nossa linguagem pode aproximar e não afastar? E, se há uma urgência em pensar o Brasil, em que lugar reconhecemos – ou silenciemos – a presença da mulher negra? Ainda há muito a ser pensado e elaborado a partir dos elementos e conceitos trabalhados por Lélia, e os textos e ensaios reunidos neste volume são fruto dessa necessidade. Eles percorrem desde análises históricas até desenvolvimentos de conceitos e categorias centrais em sua obra, ampliando o diálogo com o pensamento gonzaleano.

Assim, o leitor que se debruçar sobre esta obra terá em mãos um acervo de produções que mobilizam, de diferentes maneiras, nem sempre convergentes, e que exploram, em diversas direções, a conceitualidade gonzaleana. Mas antes, contamos aqui com um texto inédito de Lélia Gonzalez, publicado pela primeira vez em português, com tradução realizada por wanderson flor. Trata-se de sua intervenção na *I Conferência Pan-Africana de Igrejas Cristãs*, realizada na cidade de Atlanta (EUA), em julho de 1988, e publicado originalmente em inglês no *The Journal of the Interde-*

nominational Theological Center. Encontramos aí algumas preciosas elaborações a respeito da categoria de amefricanidade a partir de um instigante estudo sobre a dinâmica devocional das irmandades católicas negras à época da escravidão colonial evidenciando que sua obra permanece aberta, convocando-nos a reinterpretá-la e a recriá-la constantemente.

Na sequência, apresentam-se diferentes estudos acadêmicos dedicados à análise de múltiplas dimensões do pensamento gonzaleano. Buscamos dar conta da incidência da autora nos vários campos disciplinares em que seu pensamento se mostra decisivo, de modo que atravessamos áreas como a filosofia, as letras, a história, as ciências da comunicação, o direito, a sociologia, a psicanálise. Muito terá ficado de fora. E que venham outras publicações e homenagens e celebrações, pois há ainda muito a ser feito.

Sabemos que ainda há muito a ser dito, reinterpretado e analisado na obra de Lélia, e que não seria possível oferecer todas as respostas ou abarcar todas as aberturas em um único volume de tamanha responsabilidade. Mais do que isso, parte do nosso objetivo é, à semelhança de Lélia, lançar possíveis frestas — caminhos que possam ser ampliados por aqueles que compreendem que o exercício consiste em questionar, instigar e abrir novas trilhas teóricas e práticas. E se falamos do “nome de uma ausência” é importante compreender que esse movimento não se encerra no reconhecimento tardio da grandeza de Lélia. Queremos que ele seja, antes, um convite para que se olhe com mais atenção para outros intelectuais que, assim como ela, trilharam e continuam a

trilhar caminhos marcados por uma abordagem que não se fecha em si mesma, que não busca um lugar pronto e acabado, mas que lança questionamentos, desloca estruturas e possibilita a abertura de novas frestas.

Talvez o que estejamos fazendo seja impulsionar o que podemos chamar de “lugar da rasteira”: espaços de abertura que permitem repensar estruturas já estabelecidas. Assim como sua obra, Lélia Gonzalez foi um nome tardiamente reconhecido, mas cuja voz permanece viva, reverberando por meio de movimentos iniciados junto a outros líderes políticos e alcançando novas gerações. Essas gerações, que reconhecem na teoria e na prática um instrumento para afirmar e projetar suas próprias falas, encontram em seus estudos e análises um referencial para pensar o Brasil a partir de suas próprias indagações e atravessamentos. Pode-se afirmar entre teoria e prática uma potência, compreendendo que refletir sobre a realidade brasileira exige considerar múltiplos atravessamentos — epistemológicos, sociais e culturais.

Essa ocasião ganha ainda mais significado por estarmos comemorando os 90 anos de Lélia, celebrando uma trajetória inspiradora para tantas meninas e mulheres negras. Uma vida que irradia potência e criação, que permite acolher e reverberar vários dos anseios por autorrealização e transformação social. Afinal, como ela mesma contava a um de seus irmãos em julho de 1954, num delicado momento de encruzilhada:

Sim, farei o curso de filosofia pois não quero afastar-me das coisas do espírito e nem tornar-me insensível com relação às aflições do próximo. Quero, antes de tudo, conservar a minha personalidade, ser o que eu me

sinto bem em ser; ser aquilo que a minha consciência, o meu espírito, aceitam como justo.⁷

— Lélia Gonzalez.

Talvez seja possível reconhecer nessas frases a expressão ainda juvenil de alguém que buscava não retroceder diante do desejo, ou que assumiu os riscos de afirmar seu desejo *com todas as implicações*. E quem sabe não seja exatamente esse tipo de gesto que a levou à liberdade que é lutar pela libertação de seu povo... Uma bela vida ela viveu!

Agradecimentos

Considerando que este livro, assim como a trajetória de Lélia Gonzalez, nasce de um engajamento múltiplo, cabe registrar nosso agradecimento aos pesquisadores e colaboradores que, com suas valiosas contribuições, se dispuseram a tornar o projeto possível através da elaboração dos capítulos aqui reunidos: Dione Oliveira Moura, Flavia Rios, Maria Fernanda Novo, Paulo Petronilio Correia, Pedro Ambra, Rosana da Silva Pereira, Thula Pires. Agradecemos também a Márcia Lima, que aceitou colaborar no evento em homenagem a Lélia, bem como a Raoni Machado Jardim, que além da colaboração também tem desempenhado um importante papel na promoção do pensamento de Lélia através da coordenação da *Rede Lélia Gonzalez de Pesquisa e Formação*, grupo de pesquisa que tem trabalhado a partir de uma clínica que se repense amefricanamente em seu território.

7. Carta de Lélia a seu irmão Francisco; in: CARNEIRO, Sueli. *Lélia Gonzalez: um retrato*. Rio de Janeiro: Zahar, 2024, p. 123

Reconhecemos ainda outros nomes que se somaram a este projeto e que, por meio de suas pesquisas e trabalhos, contribuem para que o pensamento gonzaleano seja difundido, alcançando novas dimensões: Renísia Cristina Garcia Filice, Ian Alô Bastos, João Siqueira e Kaleo Washington. Agradecemos ainda a outras parcerias nessa empreitada: a Elvys Barros pela minuciosa e atenta revisão, a Cilene Rabello pela cessão da imagem para a capa e a Flora Egécia pela arte que ilustra a capa.

Para que a iniciativa desta obra se concretizasse, contamos com o empenho e a dedicação de um grupo que, com olhar atento, esteve envolvido em diferentes momentos desse percurso desde a proposição inicial do título de doutorado *honoris causa post mortem* até a organização do evento e o lançamento deste livro, contribuindo de forma decisiva para que este projeto avançasse: Ana Flávia Magalhães Pinto, Luciana Mendes Gandelman e Mariléa de Almeida. Além de um auxílio constante, wanderson flor foi muito generoso na disponibilização e tradução do texto inédito da Lélia. E cabe ainda um agradecimento enfático a Neuma Brilhante Rodrigues, que foi de quem partiu a ideia inicial desta publicação, do evento, e deu todo o apoio institucional necessário à sua concretização.

De forma especial, expressamos nossa profunda gratidão a Rubens Rufino e Melina de Lima, que, representando a família de Lélia Gonzalez, estiveram presentes em cada etapa, e com cuidado e dedicação, acompanharam todo o processo de concessão do título e de elaboração do livro. Sua parceria nos é muito cara!

Textos da Família

Rubens Rufino, Lili de Almeida, Melina de Lima e Marcelo de Lima

Sou Rubens Rufino, filho orgulhoso de Lélia Gonzalez.

Economista e diretor-executivo do Instituto Memorial Lélia Gonzalez (IMELG), vivo hoje uma alegria imensa e uma emoção profunda diante da titulação que minha mãe recebe.

Sinto-me feliz, lisonjeado, embevecido por este reconhecimento à sua trajetória. Uma trajetória dedicada a denunciar o racismo contra o povo negro e toda forma de discriminação contra as chamadas “minorias”.

É fundamental lembrar que foi pela via da ciência que minha mãe construiu e fundamentou suas teses, contextualizou seu pensamento e transitou com maestria pela História, Geografia, Filosofia, Comunicação, Psicanálise, Candomblé e Antropologia.

Lélia, mãe solo, que compartilhou o filho com sua irmã Dora, teve a preocupação de que eu, desde cedo, assumisse minha negritude — e conseguiu.

Tenho certeza de que essa honraria, se recebida em vida, seria estendida por ela a todas as mulheres pretas, protagonistas da história do Brasil.

Não posso me furtar de agradecer à equipe da UnB que tornou possível este projeto, que honra o legado de minha mãe.

Mãe, valeu muito! Axé Muntu.

— Rubens Rufino, filho de Lélia Gonzalez

A honra é imensa pelo reconhecimento de uma mulher negra que por força da ancestralidade é minha tia! Tia que, na década de cinquenta, transformei em fada negra de minha vida, ao vê-la vestida de um azul imenso para ir ao vale de sua formatura no científico.

Cresci vendo sua magia embasada na ciência, na resistência, no conhecimento, na voz que nunca se calou perante uma sociedade que insistia e insiste em não reconhecer a importância de nós mulheres negras para cultura e educação nesse país.

Cresci vendo e absorvendo sua magia atravessando todos os setores dessa sociedade racista, desde a academia até o povo que luta por um reconhecimento devido.

Através dessa magia para levar seu legado, sua força ancestral, fundamos, Rubens, Melina, Marcelo e eu, o Instituto Memorial Lélia Gonzalez.

Gratidão pelo reconhecimento de uma grande guerreira, uma grande voz que ecoa e há de ecoar para que desfrutemos de uma sociedade verdadeiramente igualitária!

Lélia Gonzalez é viva! Axé Muntu!

— Lili de Almeida, sobrinha de Lélia Gonzalez

Orgulho é a palavra que melhor define este momento.

Lélia de Almeida Gonzalez viveu e lutou pela igualdade de gênero e raça. Com muito estudo e análises, tornou-se a referência intelectual e política que conhecemos hoje.

Foi uma mulher à frente de seu tempo — em uma época em que mulheres negras eram sistematicamente negadas aos lugares que desejavam ocupar. Lélia ocupou e mostrou, por meio de sua produção acadêmica em História, Antropologia, Filosofia, Psicanálise, Linguística e Cultura, as engrenagens das grandes violências estruturais: o racismo e o sexismo.

“Vó Lélia” não alcançou o título de Doutora em vida porque lhe faltou tempo — apenas isso, ela ‘se tornou eterna’ precocemente. Sabedoria e compromisso com os estudos, ela tinha de sobra. Estudos que transformaram sua trajetória e continuam a transformar a vida de tantas pessoas até hoje.

Teórica da luta da população negra, em especial das mulheres negras, cunhou conceitos, desmistificou absurdos e levou ao mundo sua denúncia sobre falácias como a da chamada “democracia racial” no Brasil.

O título de Doutora Honoris Causa concedido pela Universidade de Brasília não apenas reconhece, mas reafirma a grandeza de Lélia Gonzalez.

E como digo e repito, VAMOS LER LÉLIA GONZALEZ! Axé Muntu!

— Melina Lima , neta de Lélia Gonzalez

Ser neto de Lélia Gonzalez é carregar comigo um imenso orgulho, difícil de ser colocado em palavras, e a responsabilidade de honrar seu legado. Minha avó não foi apenas uma intelectual brilhante e militante incansável, acima de tudo foi uma mulher muito forte que transformou as dores do racismo em potência transformadora, e a partir disso ousou questionar o silêncio e o eurocentrismo.

Ela mostrou ao mundo que a subjetividade não pode ser pensada sem considerar as marcas do racismo, do sexismo e da colonialidade. Ao criar conceitos como a amefricanidade e o pretuguês, abriu novos caminhos para compreender o verdadeiro lugar de negro e toda sua potência.

Reconhecer sua contribuição na psicanálise é não apenas fazer justiça histórica, mas também possibilitar o reconhecimento de tantas outras mulheres negras e ampliar os horizontes da teoria e da clínica, permitindo uma escuta mais plural e humana. Esse reconhecimento fortalece a identidade negra, inspira novas gerações e reafirma a importância de nunca deixar que seu legado seja esquecido.

O reconhecimento como Doutora Honoris Causa, em 2025, celebra e eterniza a grandeza de Lélia Gonzalez, que nunca deixará de estar presente.

Axé Muntu!

— Marcelo de Lima, neto de Lélia Gonzalez

Um estudo sócio-histórico da cristandade sul-americana: o caso brasileiro

Lélia Gonzalez

A Categoria de Amefricanidade⁸

Proponho esta categoria de Amefricanidade porque ela nos permite demonstrar e refutar a reprodução inconsciente da posição imperialista estadunidense que diz que os Estados Unidos são “A América”. Se isso fosse verdade, o que seriam a América do Sul, Central, Insular ou Caribenha e outros países da América do Norte, como Canadá e México? De fato, por que consideramos o Caribe como separado quando sabemos que “A América”, historicamente, começou justamente lá? Como podemos ter uma consciência real sobre nós, como afrodescendentes, se continuarmos a viver no “cativeiro de uma linguagem racista”?

A categoria política e cultural de *Amefricanidade* é democrática. Ela nos permite ir além das limitações territoriais, linguísticas e ideológicas. Abre novas perspectivas para a compreensão desta parte do mundo. Existem diversas manifestações na “América” como um todo, abrangendo o Sul, o Centro, o Norte, as Ilhas ou o Caribe. Além de seu aspecto geográfico, esta categoria aponta

8. GONZALEZ, Lélia. A Socio-historical Study of South-Amefrican Christianity: The Brazilian Case. *The Journal of the Interdenominational Theological Center*, v. xvi, n. 1-2, ago. 1988 – jun. 1989, p. 206-216. Tradução de wanderson flor do nascimento.

para todo um processo histórico de uma intensa dinâmica cultural. Nessa abordagem, resistência, reinterpretação e criação de novas formas, que são afrocentradas, existem diferentes modelos africanos: a Jamaica e o modelo Akan dominante; o Brasil e o modelo iorubá; o Benim e o modelo Fon. Na Amefricanidade, cada modelo nos permite construir nossa identidade interior. Seria desnecessário acrescentar que a categoria de *Amefricanidade* também está intimamente relacionada com as de *Pan-Africanismo*, *Negritude*, *Afrocentricidade* etc.

O valor metodológico, a partir de meu ponto de vista, aponta para a possibilidade de recuperar uma *unidade específica*, historicamente forjada dentro de diferentes sociedades que se formaram em várias regiões do mundo. Desta forma, a *América* é uma criação de nossas/os ancestrais, e de nós mesmas, no hemisfério onde vivemos e inspirada em modelos africanos. Então, o termo *amefricanos* denota todo o corpo de descendentes de africanos que foram trazidos pelo tráfico escravista e, de fato, aqueles que vieram para a América antes de Colombo. Ontem, como hoje, *amefricanos* de diferentes países têm desempenhado papéis cruciais no desenvolvimento desta *Amefricanidade* que identifica, na Diáspora, uma experiência histórica comum que deve ser cuidadosamente pesquisada e elaborada. Embora pertençamos a diferentes sociedades neste hemisfério, sabemos muito bem que elas têm o mesmo sistema de dominação sob o *racismo*. A fria opressão do modelo ariano eurocêntrico manifesta uma presença constante nos variados níveis de pensamento e nas diferentes instituições dessas sociedades.

Estabelecendo uma hierarquia racial e cultural, o racismo pressupõe a “superioridade” branca ocidental sobre a “inferioridade” negra africana. Desta forma, a África é conceituada como o continente “escuro” sem história própria (Hegel) e a razão é branca enquanto a emoção é negra. Então, por causa do mito da “natureza sub-humana” inferior, é “natural” prosseguir com a exploração socioeconômica dos *Amefricanos* por todo o hemisfério. Existem duas formas bem conhecidas de racismo – o explícito (anglo-saxão, inglês, alemão ou holandês) e o disfarçado (latino) – tentando nos convencer de que somos realmente “inferiores”. No entanto, graças aos trabalhos de estudiosos e pensadores africanos e amefricanos – Cheikh Anta Diop, Amílcar Cabral, Théophile Obenga, W.E.B. Du Bois, Chancellor Williams, George G.M. James, Yosef A. A. Ben-Jochannan, Ivan Van Sertima, Walter Rodney e muitos outros – sabemos como fomos roubados e oprimidos pela violência do racismo e da discriminação racial. Em nossa dignidade e em nossa história, nossas contribuições foram sem paralelo no avanço da humanidade através da cultura filosófica, científica, artística e religiosa. No entanto, a história dos povos africanos sofreu uma mudança brutal com a presença europeia, que começou a subdesenvolver a África (Rodney); e o tráfico escravagista trouxe milhões de africanos para o Novo Mundo...

A partir de uma perspectiva histórica e cultural, é importante reconhecer que muitas de nossas experiências foram diferentes das experiências dos africanos no continente, a Terra Mãe. Ao nos chamarmos de africanos, podemos negar alguns aspectos de

nossa experiência no Novo Mundo, mas, a menos que criemos a identidade de *Améfrica*, podemos não ser reconhecidos por nossas irmãs e irmãos africanos como efetivamente africanos. Inconscientemente, esquecemos nossa própria história, talvez porque ela mostre nosso profundo sofrimento. Sabemos como fomos humilhados, oprimidos, explorados e assassinados; mas, ao mesmo tempo, sabemos como resistimos e lutamos contra a opressão, a exploração, a humilhação e o assassinato. A *herança africana* tem sido a fonte de nossa força, na medida em que somos descendentes de africanos e amefricanos que deram contribuições distintas e específicas para o mundo pan-africano. A assunção de nossa *Amefricanidade* faz duas coisas: 1) é o caminho que nos permite abandonar uma visão idealizada ou imaginária da África, nosso continente mãe; 2) abre nossos olhos para ver e afirmar todos os amefricanos do hemisfério.

Toda linguagem é *epistêmica*. Nossa linguagem nos fornece uma compreensão de nossa realidade. Uma linguagem revolucionária não deve confundir. Não se pode permitir que confunda nossa realidade, ensina Molefi Kete Asante, o criador da perspectiva afrocêntrica. Ao nos afirmarmos como africanos, a identidade real cede lugar a uma identidade artificial. Tornamo-nos afro-americanos, afro-porto-riquenhos, afro-colombianos, afro-brasileiros e uma limitação é estabelecida em nossa identidade inclusiva. *Não apenas uma limitação, mas uma espécie de hierarquia*. Na primeira fila estão os afro-americanos e, na última, por exemplo, os “índios” da República Dominicana que ainda não sabem que são afro-dominicanos. E quanto aos afro-africanos? Acredito

que é muito mais politicamente democrático, culturalmente autêntico e logicamente coerente assumir nossa *Amefricanidade* e nos nomearmos *amefricanos*: da República Dominicana, do Haiti, da Jamaica, dos Estados Unidos, do Peru e de todos os países do hemisfério.

“Uma ideologia de libertação deve encontrar sua existência em nós mesmos, não pode ser externa a nós e não pode ser imposta por outros que não nós mesmos; deve ser derivada de nossa experiência histórica e cultural particular”⁹. Dessa forma, abandonamos a reprodução inconsciente da posição imperialista dos Estados Unidos (“A América”) e reafirmamos a particularidade de nossa experiência na América como um todo, mas sem nunca perder a consciência de nossas profundas dívidas e laços de humanidade e espiritualidade com a África.

O papel das Irmandades Católicas Negras no período da escravidão

A violência da escravidão foi caracterizada não apenas pela ruptura dos pontos de referência básicos da sociedade africana (costumes e linhagens), mas também pela cuidadosa mistura dos diferentes grupos étnicos, medidas de segurança, mostrando uma incrível eficiência na destruição das estruturas sociais africanas. Exceto pela travessia, não sabemos o tempo que decorreu entre a captura e a chegada à sociedade desconhecida. Mas foi traumático o suficiente para uma séria e prolongada desestruturação pessoal e cultural.

9. ASANTE, Molefi Kete. *Afrocentricity*. Trenton: Africa World Press, 1988, p. 31.

Apesar disso, tênues laços de amizade foram desenvolvidos durante essas terríveis travessias. Os termos “malembos” ou “malungos” significam “os irmãos das primeiras horas de cativeiro”. Quer estivessem localizados em uma plantação ou em uma mina, os “malembos” desenvolveram profunda solidariedade e fortes obrigações de ajuda mútua. O famoso *Chico Rei* é um exemplo de um rei africano que libertou sua esposa e filho e, um por um, seus “malembos”. Este não é um exemplo isolado de solidariedade africana. Chico Rei pertencia à Irmandade Católica Negra de Santa Ifigênia.

Mas e os diferentes africanos que mais tarde chegaram ao Brasil? Eles não foram apenas arrancados da antiga vida tradicional, foram obrigados a estabelecer novas relações sociais em dois lados: de um lado, o senhor escravagista e seu modo dominante de sociedade branca; do outro lado, a comunidade escravizada inspirada em padrões africanos modificados. Ambas as frentes eram estranhas para eles, apesar de suas diferenças sociais. Em primeiro lugar, a exigência para ser um “bom escravo” era demonstrar *obediência, humildade e lealdade*. No processo dialético de ajuste/desajuste, ou ressocialização/resistência, a influência dos ex-escravizados desempenhou um papel muito importante. Sob a máscara da obediência, eles foram capazes de recriar seu mundo destruído em um novo universo com um colorido diferente¹⁰. Foi uma elaboração da nascente *Amefricanidade*.

10. MATTOSO, Kátia de Queirós. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1982.

A obediência era uma tática necessária de resistência através da qual os africanos podiam ganhar ou triplicar habilidades sociais: 1) a língua do senhor escravagista (português), 2) as orações ao Deus cristão e 3) a realização de trabalho útil. Na verdade, apenas os escravizados domésticos se tornaram bilíngues. O analfabetismo, exceto para os muçulmanos, era “natural” porque a educação era totalmente proibida. Por causa da dificuldade em falar português, os africanos “desajeitados” chamados de “boçais”, em oposição aos “ladinos” (isto é, os escravizados nascidos no Brasil ou a mistura afro-latina), eram considerados selvagens pelos senhores escravagistas. Os senhores ignoravam a importância das heranças culturais africanas. Foi fácil para os africanos obterem sua emancipação antes dos “crioulos”. Graças aos “boçais”, a herança africana sobreviveu em terras brasileiras. Eles forjaram uma “uma nova cultura, uma cultura que seria a resposta original e viva às questões impostas pela difícil adaptação ao meio no qual foram obrigados a viver”¹¹. Esse foi o começo da *América*.

E quanto à religião dos senhores escravagistas? Sem nunca esquecer os portugueses como colonizadores do Brasil, é importante enfatizar como eles marcaram a ideia de cristianismo com uma definição peculiar: o “Padroado”. Nós o definimos como um corpo de direitos e privilégios concedidos pela Santa Sé aos Reis de Portugal. Eles tinham o direito de nomear os bispos; de conceder benefícios eclesiásticos; de dar ou recusar o “placet”¹² para os éditos dos concílios, as cartas apostólicas e todo tipo

11. MATTOSO, Kátia de Queirós. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1982, p. 106.

12. Documento de autorização eclesiástica (N.T.).

de documentos eclesiásticos; de receber o dízimo que pertencia à “Ordem de Cristo”. Através da instituição do “Padroado”, podemos entender como a fé havia sido concebida de forma compulsória e era um dos elementos básicos da colonização. Não aceitar a fé significava questionar o *status quo*. Espontaneamente ou por coerção, como no caso de judeus e mouros, era uma obrigação ser católico. Isso explica os batismos em massa de africanos e ameríndios. Uniformidade, conformidade e centralidade racial reinavam no modelo europeu branco-violento-patriarcal-escravista. Essas eram as características essenciais do “Padroado” que influenciaram diretamente a evangelização no Brasil.

Como uma espécie de repartição do Estado, a Igreja Católica tornou-se uma serva do poder secular. Sob os olhos vigilantes de um representante do governo, todo tipo de coisas era planejado, desde os salários eclesiásticos até o controle do culto. Qualquer intervenção na vida espiritual era proibida à Igreja; agentes seculares eram responsáveis pelos “bons costumes” e pela “decência do culto sagrado”. O clero regular foi o principal beneficiário dessa manipulação política. Sua passividade diante dos poderes temporais e sua cumplicidade com as oligarquias colocaram os mosteiros no posto de maiores latifundiários do tempo colonial. O maior privilégio católico estava no monopólio de uma religião de Estado que tinha plenos poderes para suprimir a presença de outras confissões cristãs no Brasil.

Em termos concretos, o catolicismo brasileiro era uma religião formalista e autoritária. Nas plantações, os senhores escravagistas patriarcais funcionavam como líderes religiosos. Seus

capelães submetiam-se diretamente aos seus desejos. A tarefa principal desses capelães era a educação dos filhos dos senhores, o culto, os batismos, casamentos e funerais. Eles não eram capazes de praticar e pregar um evangelho de libertação. As mesmas práticas religiosas formalistas existiam nas cidades, caracterizadas pela distribuição de sacramentos e pelas procissões-espetáculo. A verdadeira tarefa evangelística estava nas mãos dos leigos das irmandades. Essas associações demonstravam a força real da “unidade” religiosa colonial e, ao mesmo tempo, refletiam as contradições raciais e socioeconômicas da sociedade. A segregação religiosa dividia-as em diferentes classes com diferentes igrejas-templos: as mais ricas eram as Irmandades brancas do Santíssimo, as mais pobres eram as do povo negro. A luta entre as irmandades era contínua, mesmo entre os grupos do povo oprimido, porque o governo colonial induzia e estimulava a rivalidade entre as diferentes nações africanas.

Como indiquei anteriormente, em seu processo de duplo ajustamento à sociedade brasileira, os escravizados conseguiram criar uma nova identidade que, por um lado, envolvia o ajuste tático às exigências de obediência e lealdade ao modelo dominante. Por outro lado, eles se envolveram nos novos estilos de vida e pensamento que seriam elaborados dentro de sua própria comunidade. Através deste processo de duas facetas de acomodação/resistência, eles agiram dentro dos limites permitidos e clandestinamente sustentaram ou recriaram seus cultos e ritos e seus valores culturais, sob o uso inocente de “brincadeiras de preto”, “folias”, “batuques” etc. Nesse sentido, as Irmandades Católicas Negras

desempenharam o importante papel de mediador ideológico com o modelo dominante. Afinal, a liberdade legal de associação que tais grupos proporcionavam, permitiu o estabelecimento de contatos que evoluíram para outras formas de encontros¹³.

A primeira oração aprendida pelos escravizados foi: “Pelo sinal da Santa Cruz, livrai-nos, Nosso Senhor, dos nossos inimigos”. A repetição mecânica dessas palavras, seguida pelos gestos que simbolizavam a cruz, era suficiente para a aceitação pelos senhores. A maioria dos escravizados nascia e morria conhecendo apenas as aparências externas da religião, sem qualquer contato com a doutrina cristã. Nesse sentido, as Irmandades Negras eram como uma tentativa branca de “educar” o povo negro. “Abrigados” dentro dessas associações para receber “informação” religiosa, eles as usaram de forma clandestina através da qual mantiveram os benefícios e práticas da herança africana. Desta forma, desempenharam o papel significativo de ser um instrumento de libertação para aqueles que estavam em cativeiro, arrecadando fundos para a irmandade continuar a luta pela liberdade e dignidade do povo negro. Um exemplo de seu papel na luta em favor dos oprimidos é o fato de que a Irmandade Negra denunciou as invasões das casas de mulheres negras pobres pelos oficiais de justiça, que o faziam sob o pretexto de procurar por bens roubados. Os membros da mesma irmandade também investiam em uma forma de dar funerais dignos aos seus irmãos.

13. GONZALEZ, Lélia. *Festas Populares no Brasil*. Rio de Janeiro: Index, 1987.

A Irmandade do Rosário, a mais famosa onde os Bantos se concentravam, espalhou-se por todo o país. Foi seguida por outras de São Benedito, Santa Ifigênia, ambos santos negros, de Nossa Senhora das Mercês, de Nossa Senhora da Boa Morte etc. Foi nas irmandades urbanas que o povo negro pôde estar junto e manifestar sua religião. Nos festivais promovidos por tais associações, praticamente todo o escopo da religião africana era mais ou menos lembrado, dependendo da região. “Congadas”, “Cucumbis”, animados “Congos”, “Taieiras”, festas de Reis, “Ticumbis” etc., eram exibidos em diferentes meses do ano, seguindo a sequência do calendário católico.

Enquanto isso, e em um nível diferente, os mesmos participantes desses festivais estavam formando a estrutura de sua religião africana. De modo algum se baseava em qualquer modelo europeu, ou mesmo em um único modelo africano. Os negros “aproveitaram as exteriorizações da religião católica para sobreviver com o próprio culto”¹⁴, declara Nunes Pereira ao se referir aos “mina-jêjes”, daomeanos (Benim), do Vodun do Maranhão, práticas realizadas pelas Irmandades de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. É por esta razão que não podemos aceitar a ideia muito comum de que o sincretismo caracteriza o sistema de crenças amefricanas no Brasil. Na medida em que tanto os sistemas religiosos católicos quanto os africanos são sistemas fechados e paralelos, nenhum fazendo referência aos mesmos valores, não

14. PEREIRA, Nunes. *A Casa das Minas*: contribuição ao estudo das sobrevivências do culto dos voduns do panteão daomeano, no estado do Maranhão, Brasil, Brasil. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 152.

havia contradição em alguém ser cristão e candomblecista ao mesmo tempo. Os princípios da realidade, nos quais cada um dos sistemas se baseia, são absolutamente distintos.

As Irmandades hoje

As mudanças históricas que ocorreram durante o século XIX também foram sentidas dentro da comunidade negra. Os efeitos foram tremendos. Em primeiro lugar, e apesar da repressão policial, houve o aparecimento dos “terreiros nagôs” (iorubanos), comunidades conhecidas como “Candomblés” (Bahia), como “Xangôs” (Pernambuco) ou como “Batuques” (Rio Grande do Sul); os dos “mina-jêjes” (daomeanos, Benim), conhecidos como “Casa das Minas”, seguidos pelos dos bantos, conhecidos como “Candomblé de Angola”, como “Candomblé de Caboclo” ou Xangô de Caboclo, (Bahia, Pernambuco e Rio de Janeiro). A última e mais popular criação banta é a “Umbanda” no Rio de Janeiro, São Paulo e em todo o país. Abandonando gradualmente a clandestinidade, essas comunidades finalmente assumiram seu espaço público e autônomo. E quanto às irmandades negras? Elas entraram em um período de crise e consequente processo de encolhimento, refletido principalmente nos festivais pelos quais se responsabilizaram. O intercâmbio dinâmico entre esses dois fatos provocou um deslocamento das celebrações amefricanas. As religiões envolvidas na tradição africana tornaram-se as responsáveis por elas, como se pode ver facilmente hoje: 2 de fevereiro, a *celebração de Oxum e Iemanjá*, em Salvador; a *Feijoada de Ogum*; a

Fogueira de Airá; o Olubajé¹⁵ de Obaluaiê; os Ibejis; a Festa de Iansã; as festividades de Ano Novo em honra a Iemanjá no Rio de Janeiro etc.

Tendo seu período mais importante de atuação entre 1750 e 1850, a Irmandade Católica Negra existe até hoje. No Rio de Janeiro, por exemplo, suas igrejas tornaram-se os templos do culto dos antepassados (culto das almas); a Igreja da Lampadosa e a Igreja do Rosário, onde fica o Museu da Escravidão, são os principais locais sagrados onde se pode testemunhar missas católicas e os ritos especiais. Estes são sempre conduzidos na área externa, onde as pessoas acendem muitas velas em honra aos antepassados.

É importante observar que o Brasil é o maior país católico do mundo. O povo brasileiro, seguindo as práticas da Irmandade Católica Negra, são membros ativos e fiéis nas cerimônias das religiões *amefricanas* de tradições africanas.

Conclusão

A presença do protestantismo no Brasil a partir do século XIX atraiu um grande número de *amefricanos* para as diferentes denominações: Batista, Congregacional, Episcopal, Presbiteriana, Metodista, Pentecostal etc. Mas, apesar da ampla afirmação do caráter democrático do Protestantismo, pode-se observar os principais efeitos de sua presença como:

a) a perseguição às religiões *amefricanas* de tradições africanas como manifestações do diabo, principalmente pelos fundamenta-

15. No original, a expressão é “Alujá”, palavra de origem iorubana que designa um toque rítmico dedicado principalmente ao orixá Xangô. Entretanto, o nome da celebração ao orixá Obaluaiê é largamente conhecida como *Olubajé*. Nitidamente, houve aqui uma troca entre os nomes iorubás (N.T).

listas que, em seus programas de rádio e TV, as combatem e até invadem seus templos, destruindo objetos sagrados;

b) a negação do racismo e da discriminação racial dentro de suas próprias igrejas, como se estivessem separadas de toda a sociedade racista brasileira. Apesar da maior presença de *amefricanos* nas Igrejas Batista e Pentecostal, os Metodistas são praticamente a única exceção em termos de aceitação do Movimento Negro como forma de luta contra a dominação racial e a exploração socioeconômica;

c) A perda da identidade *amefrikana* na medida em que a vergonha de ser descendente de negro-africano significa ser “inferior”, “macaco” etc.: em vez de ser negro *amefrikano* (fetichista, animista etc.), é melhor ser Cristão.

Por outro lado, existem os progressistas, dentro da Igreja Católica, que defendem a Teologia da Libertação, trabalho baseado na posição do Movimento Negro (graças à ação interna de padres *amefricanos*). Os principais efeitos deste novo caminho são:

a) a introdução de elementos e categorias *amefricanas* dentro da experiência de culto. A “Missa dos Quilombos”, composta por um padre, Casaldáliga, e pelo mais inspirado músico negro, Milton Nascimento, é o melhor exemplo.

2) através das Comunidades Eclesiais de Base, a criação de um Movimento Negro Cristão chamado *União e Consciência Negra*, que atrai até mesmo os jovens de algumas igrejas protestantes, principalmente os Metodistas, e que está espalhado por todo o país.

Ao reconhecer o racismo e a discriminação racial, não apenas como uma fonte das desigualdades socioeconômicas em nossa sociedade, a Igreja Católica progressista os reconhece dentro de si mesma e está tentando aboli-los em suas doutrinas e práticas. Enquanto isso, as igrejas protestantes, mais preocupadas com o proselitismo do que com a evangelização, promovem a violência, o obscurantismo e a alienação em nome de Jesus Cristo e da Bíblia, como uma repetição da antiga Inquisição Católica.

O padre católico *amefricano* Lima Mira afirmou:

A teologia não é um discurso sobre o abstrato, mas sim sobre o Outro concreto, à luz da fé, no contexto em que este se encontra. O Outro é a manifestação constante do rosto de Deus [o totalmente Outro]. Falo aqui do Outro enquanto oprimido que ao fundo dos navios negreiros pede justiça nos tempos coloniais e que hoje pede justiça nas delegacias de polícia, e nos míseros barracos e favelas [...]. Neste sentido, podemos e devemos dizer que a teologia, se quer ser verdadeira e leal ao Deus de Abraão, Isaque e Jacó, deverá estar disposta a se preocupar com os gritos de um povo oprimido que clama, antes de tudo, pelo direito à vida.¹⁶

— João Manuel Lima Mira

16. MIRA, João Manuel Lima. *A evangelização do negro no período colonial brasileiro*. São Paulo: Loyola, 1983, p. 31-32.

A categoria amefricanidade manifesta no Cartas para o Amanhã: vigilância comemorativa, Lélia Gonzalez

Dione O. Moura

Por que escolhemos Lélia Gonzalez para inspirar as narrativas das *Cartas para o Amanhã*

Iniciamos situando o Projeto *Cartas para o Amanhã: vigilância comemorativa – Lélia Gonzalez*. O *Cartas para o Amanhã* foi fundado em 2021 na Faculdade de Comunicação (FAC) da Universidade de Brasília (UnB), sob minha idealização e coordenação e, em seguida, mobilizou diversas estudantes de Graduação e de Pós-Graduação, assim como colaboradoras e colaboradores externos. Assim, o *Cartas para o Amanhã* constitui-se como uma linha de pesquisa dentro de um projeto integrado de pesquisa mais amplo, no qual estudamos o perfil de jornalistas negras brasileiras, registrado junto ao CNPq. E foi justamente na pesquisa de campo com jornalistas negras brasileiras participantes de movimentos em prol da visibilidade da questão étnico-racial como pauta jornalística que, ao serem perguntadas por nomes inspiradores de feministas negras, o nome de Lélia Gonzalez surgiu majoritariamente nas entrevistas de campo.

E, dessa forma, para compreender esse ideário inspirado em Lélia que mobiliza as jornalistas negras brasileiras, demos passos além no sentido de compreender o lugar de Lélia Gonzalez como inspiração para inúmeras jornalistas negras brasileiras (Moura e Almeida, 2019).

Como bem destacam Kürchemann, Bandeira e Almeida (2015), as Ciências Humanas e Sociais tardaram a incluir o gênero enquanto dimensão epistemológica. As autoras remontam que mesmo que as Ciências Sociais tenham contribuído para observarmos o ser humano enquanto “constituído pela posição que ocupa em um quadro de relações sociais estabelecidas com base na cultura e na história” (Kürchemann, Bandeira e Almeida, 2015, p. 64), ainda assim, tardaram os estudos a perceber o ser humano em sua experiência social demarcada pelo gênero. No Brasil, relatam as autoras, a categoria conceitual gênero começa a fazer parte dos estudos em Ciências Sociais a partir da década de 80 do século XX.

Não obstante, incorporar a perspectiva de gênero não necessariamente é sinônimo da incorporação de outras dimensões sociais muito relevantes, tais como o perfil étnico-racial. E foram os estudos com a perspectiva interseccional que propiciaram esse avanço. E, ainda para termos o cenário da historicidade das origens do pensamento interseccional no contexto brasileiro, é dever destacarmos o papel da epistemologia do feminismo negro proposto por Lélia Gonzalez. Foi precisamente a autora (Gonzalez, 2020) que, também nos anos 1980, veio propor a chave conceitual da “tripla exploração” (raça, gênero e classe) incidindo sobre

a mulher negra, um fundamento conceitual muito importante para os estudos desde a perspectiva da interseccionalidade. Outras pensadoras vieram somar enegrecendo o feminismo, como propôs Sueli Carneiro (2020).

A partir do que pesquisamos em registros audiovisuais da Escola de Artes Visuais do Parque Lage, Rio de Janeiro, no Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM) e também no portal Projeto Memória Lélia Gonzalez, elaboramos uma síntese biográfica de Lélia Gonzalez:

A eminência de Lélia Gonzalez em várias áreas de saber e atuação política já vem sendo reconhecida no país e no exterior desde seu falecimento em 1994. Em linhas gerais, sua biografia tem sido assim descrita: mineira, de Belo Horizonte (MG), morre aos 59 anos no Rio de Janeiro (RJ), onde esteve a maior parte da vida. Graduada em história e filosofia pela Universidade do Estado da Guanabara (UEG, atual Universidade Estadual do Rio de Janeiro, UERJ), mestra em comunicação social e doutora em antropologia, foi professora da rede pública, do ensino médio no Colégio de Aplicação Fernando Rodrigues da Silveira (UEG) e da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), onde chefiou o Departamento de Sociologia e Antropologia. Contribuiu com a fundação do Movimento Negro Unificado (MNU), o Instituto de Pesquisas das Culturas Negras (IPCN), o Coletivo de Mulheres Negras Nzinga e o Olodum. Integrrou o Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM), de 1985 a 1989. Foi candidata a deputada federal pelo Partido dos Trabalhadores (PT), ficando como primeira suplente. Nas eleições de 1986, candidatou-se a Deputada Estadual e Deputada Federal pelo Partido Democrático Trabalhista (PDT), ficando novamente como suplente (Moura; Almeida, 2019, p. 28).

Feminismo negro e a proposição de novas relações dialógicas por meio de narrativas em cartas

Ao estudar o feminismo negro, em especial a carreira de Lélia Gonzalez, para melhor compreender o papel das feministas negras brasileiras como inspiração para jornalistas negras brasileiras, chegamos a duas constatações: o conceito de vigilância comemorativa, de Pierre Nora (1993); e a compreensão de que o gênero narrativo “carta” ganha formatos diferenciados no feminismo negro (por meio de cartas públicas, cartas que se transformam em crônicas e ficção, cartas para as gerações antecessoras – cartas para avós, cartas para mães –, e cartas para as gerações futuras – cartas para filhas, cartas para netas).

Um exemplo digno de nota que representa muito bem outras obras do feminismo negro materializadas em narrativas em forma de carta é o livro “Cartas a uma Negra”, da autora antilhana Françoise Ega (2001). Publicado postumamente, o livro é uma coletânea de cartas de Françoise que tinham como destinatária a escritora brasileira Carolina Maria de Jesus, destinatária essa que nunca recebeu as cartas em mãos, o que não impediu que o livro tenha se tornado uma referência enquanto vivência e identidade narrativa de mulheres negras (Oliveira, Almeida, 2023).

Segundo Dórea (2012) registra, na história da carta enquanto gênero textual temos a “carta aberta”, tipo no qual a carta era dotada de um aspecto público. E, em nossos estudos sobre feminismo negro, como citado acima, temos percebido o gênero epistolar, a carta, como muito presente na forma de carta aberta. O mesmo fenômeno encontramos na obra *Irmã Outsider*, cartas essas escritas

pela autora feminista negra estadunidense Audre Lorde (2019) e endereçadas à sua psicanalista, também uma mulher negra.

Com esses dois achados de pesquisa de nosso projeto de pesquisa sobre jornalistas negras brasileiras – a vigilância comemorativa como uma prática no feminismo negro e o gênero carta como um texto muito presente também no feminismo negro – chega-nos o convite/edital público da Universidade de Brasília (UnB), como descreveremos a seguir. No ano de 2021, às vésperas da UnB completar a efeméride dos 60 anos de fundação, ela abriu editais de convite para projetos inovadores celebrarem os 60 anos da Universidade. A partir da Faculdade de Comunicação da UnB, a autora principal do presente capítulo motivou estudantes e propôs a criação do projeto *Cartas para o Amanhã – Vigilância Comemorativa*, Lélia Gonzalez.

A dinâmica de produção intelectual de Lélia Gonzalez

A seguir, trazemos alguns trechos de entrevista que realizamos com o economista Rubens Rufino, filho de Lélia e também coordenador das atividades de resgate da memória de Lélia. Iniciamos com o questionamento sobre o *modus operandi* de Lélia trabalhar seus temas de pesquisa e também como tais estudos estavam relacionados com a esfera da militância de Lélia Gonzalez. Traz Rubens Rufino (2019):

O que eu posso dizer dela é que a determinação dela era uma coisa impressionante. Quando na verdade se descobriu efetivamente uma mulher negra, ela buscou ter conhecimento novo quanto ao significado do negro no Brasil. Ela estudou muito sobre a África, ela era uma tremenda estudiosa. Inclusive, em relação às religiões de matriz africana, ela leu os Orixás

e também fez Psicanálise para poder entender. O mais importante é essa militância que ela exerceu, ela abriu mão da vida pessoal dela em busca da igualdade, por uma sociedade mais justa, principalmente para o povo negro. Isso foi determinante na vida dela. Entendeu? Independentemente da nossa convivência de mãe e filho, mas como pessoa, isso me chamou muito a atenção, isso foi extraordinário para mim, eu analisando Lélia como pessoa, por tudo o que ela fez, a batalha dela. Daí minha determinação de buscar difundir o pensamento de Lélia nas questões relacionadas à população negra no Brasil.

— Rubens Rufino

É ainda da entrevista com Rubens Rufino que trazemos o depoimento da própria vivência dele na dinâmica familiar, testemunha ocular do papel de sua mãe Lélia Gonzalez, que fazia de sua casa um espaço de agremiação do Movimento Negro e, em especial, da arregimentação das mulheres negras para o Movimento Negro de Mulheres:

Olha, isso aí, começou foi muito na época da fundação do Movimento Negro, começaram as reuniões lá em casa. Tinham as reuniões do Movimento Negro [MNU] e as reuniões das mulheres negras. Eu tinha 16-17 anos [...], fora outras coisas que eu também participava com ela, que ela me levava. Por exemplo, pelo menos uma vez aos sábados, íamos no Teatro Opinião lá no Rio de Janeiro, em Copacabana. O Teatro Opinião era onde se reuniam os negros intelectuais, artistas e tal. Faziam reuniões para discutir, debater o Movimento Negro (Rufino, 2019).

— Rubens Rufino

O processo de produção das *Cartas para o Amanhã*

As cartas do Projeto *Cartas para o Amanhã*, que são objeto de reflexão no presente capítulo, são as 8 (oito) primeiras cartas recebidas no *blog* do Projeto¹⁷. Para que as cartas sejam contex-

17. As cartas já publicadas no Projeto *Cartas para o Amanhã* está disponível no endereço <https://cartasparaomanhã.wixsite.com/website/cartas-enviadas>. Outras cartas foram pro-

tualizadas, cabe informar que essa primeira leva de cartas foi resultado de um semestre de atividades de Ensino/Pesquisa/Extensão no qual, ao final, as e os estudantes foram convidados a produzir cartas – de livre conteúdo – cuja destinatária imaginada fosse uma estudante negra, indígena, quilombola ou africana que viesse a estudar na UnB nos próximos 60 anos da UnB, ou seja, a partir de 2023, pois a UnB completou 60 anos no ano de 2022. O Projeto foi idealizado no ensejo das celebrações dos 60 anos da UnB, momento no qual a Universidade lançou diversos editais convocando iniciativas acadêmicas em torno da efeméride.

Resultados: as marcas da Amefricanidade

A partir de agora, apresentaremos uma leitura da presença da categoria político-cultural amefricanidade (Gonzalez, 2021) nas cartas. Observe-se que **não** foi solicitado às e aos autores das cartas em nenhum momento que trouxessem conceitos específicos para as cartas. Efetivamente, a escrita foi livre e produzida individualmente por cada uma das autoras e do autor a seguir, todos estudantes da UnB.

Na carta a seguir, de autoria da então universitária Beatriz Castro, temos a evidente declaração da percepção de um coletivo de mulheres negras, incluindo “as que vieram antes de mim”. “Quem nos trouxe aqui foi Lélia Gonzalez, ela respinga no que falo”, afirma a autora da carta. Para Lélia, no conceito de amefricanidade fazia-se fundamental à compreensão de pertencimento

duzidas em oficinas presenciais, e ainda seguem inéditas e serão publicadas em etapas seguintes da pesquisa.

entre passado e presente para nos compreendermos como amefricanas e amefricanos. A saber, “reconhecer um gigantesco trabalho de dinâmica cultural que não nos leva para o outro lado do Atlântico, mas que nos traz de lá e nos transforma no que somos hoje: amefricanos” (Gonzalez, 2021, p. 88).

Brasília, 18 de outubro de 2021.

Querida aluna,

Te escrevo do intermédio entre o que parece sempre ter sido meu o que nunca sonhei em ter. Os dois pontos parecem à distância de um braço. Me pergunto em que altura do pertencimento você está agora.

Te escrevo imaginando que estou 40 anos, ou mais, antes do moment que você lerá essa carta. Você, em 2021, ainda não nasceu — talvez nem sua mãe. Enquanto você caminhar pelos corredores que fingimos serem nossos até que hoje, para você, possa ser; serei uma senhora cheia de “na minha época”. *Deles espero que seus dias sejam fruto, assim como os meus são às mulheres como nós que vieram antes de mim. É o que sinto na fala de cada uma delas, e o que te imagino sentindo na minha.* ;(Grifo nosso)

Não sei pensar sobre o futuro. A escuridão do nosso tempo nos ceg de enxergar qualquer luz, ao mesmo tempo que dá potência à chama interna. Guio-me também pelo tempo passado, que já foi muito mais escuro, mas menos turvo, imagino. Por qualquer que seja a óptica, germinamos. E, quando duvido, lembro que te escrevo.

Me permitir pensar em todos os caminhos para onde tudo pode ir mais me empolga do que assusta, porque é para o merecido ao invés do dado que minha mente escolheu olhar-se — você vai aprender isso também. Talvez melhor, talvez mais cedo ou talvez nem precise. Brincar com a esperança não me mostra nada sobre você além do seu sorriso. Enquanto chega nesse que será ventre pelos próximos quatro anos; eu, quarenta anos antes do momento que suponho você lerá essa carta, com a empolgação que assemelho a que senti vestindo-se hoje, questiono se não é você quem deveria me escrever, pelo tanto que já imagino que saiba.

Isso não reflete nosso tempo. **Outras me ensinaram**, também não refletia os respectivos tempos. Essa é a prova de que o pavio do movimento não termina com a carcaça. Estivemos, estamos e nunca mais não estaremos.

Lutamos, conquistamos até o dia que seremos. Enquanto isso, nos revisi-
tamos: as de ontem, as de hoje, as de amanhã. (Grifo nosso)

Quem nos trouxe aqui foi Lélia González, ela respinga n que falo; Dione
Moura, ela respinga na Universidade de Brasília; e você, que respinga em
todas nós. (Grifo nosso)

Por nós e para nós,

Beatriz Castro

Na carta seguinte, de autoria da então universitária Sabrina Fer-
reira, vemos eclodir a consciência histórica da autora de que o
projeto *Cartas para o Amanhã* atuou para “trazer alguma contri-
buição para esse **trabalho de rememorar as obras e as palavras de**
Lélia Gonzalez e também construir esse **espaço de acolhimento**
para as futuras alunas da UnB”, como vemos a autora discorrer a
seguir:

Querida aluna,

Escrevo essa carta como parte de um grande projeto do qual fiz parte em
2021 chamado “Cartas para o Amanhã – Memória de Lélia Gonzalez”.
No início de 2020, eu entrei na Universidade de Brasília. Eu não sabia
como iria ser a minha vida universitária mas estava animada por ter a
oportunidade de poder estudar na UnB. Em março, após frequentar a
universidade por apenas uma semana, as aulas foram interrompidas por
causa da pandemia do coronavírus.

Hoje, estou no meu terceiro semestre e ainda não pude ter aulas presen-
ciais na universidade, não pude andar por aqueles corredores e não pude
conhecer meus professores pessoalmente. E por isso, para mim, pensar em
como a universidade será daqui há 60 anos é um desafio maior, pois só
conheço ela a distância.

Mesmo assim, frente a tantas dificuldades que o ensino público sofre
atualmente, **pensar no futuro é imaginar um cenário melhor do que o de**
hoje. É imaginar e confiar que daqui a 60 anos, a universidade continuará
firme e forte e será mais diversa do que hoje. Portanto, espero que você,
futura aluna da UnB, possa contribuir para trazer muito mais diversidade

para a universidade. Espero que vocês encontrem um ambiente aberto e acolhedor. Espero que possam ver que é seu direito ocupar seu espaço na universidade. **Espero que daqui a 60 anos, o futuro que sonhamos possa ser a sua realidade.** (Grifo nosso)

Participar deste projeto “Cartas para o Amanhã”, foi uma tentativa de trazer alguma contribuição para esse **trabalho de rememorar as obras e as palavras de Lélia Gonzalez** e também construir esse **espaço de acolhimento para as futuras alunas da UnB**. A construção do blog, do instagram e outras redes de divulgação do projeto foi uma colaboração entre diversos alunos, como eu, que passaram por aqui e **deixaram um pouquinho de si.** (Grifo nosso)

Espero que cada uma de vocês, **estudantes negras e indígenas da UnB**, encontrem uma universidade melhor que a de hoje e que possam deixar sua marca aqui também. Espero que daqui a 60 anos, a universidade seja como nós a imaginamos: uma universidade que valoriza seu povo e que é por eles valorizada. (Grifo nosso)

Sabrina Ferreira

Na próxima carta, de autoria da então universitária Luana Gonçalves, a autora parafraseia Lélia e, de certa forma, aciona a potência da fala de Lélia sobre “ir à luta”, uma marca fundadora da amefricanidade. Nas palavras de Lélia: “Já na época escravista ela [a amefricanidade] se manifestava nas revoltas, na elaboração de estratégias de resistência cultural [...] espalhadas pelas mais diferentes paragens de todo o continente” (Gonzalez, 2021, p. 88).

Brasília, 25 de outubro de 2021

Querida aluna,

Te escrevo do ano de 2021, você nem nasceu ainda, mas provavelmente ouviu falar bastante dos acontecimentos desse ano e de 2020. Estamos vivendo uma pandemia, a do COVID-19, neste momento estou aguardando a segunda dose da minha vacina, espero que aí no futuro vocês continuem acreditando na eficácia das vacinas pois elas salvam.

Mesmo passando por muitas incertezas, realinhamento de rotas, este ano estou me formando em Jornalismo pela Universidade de Brasília. Estou fechando um ciclo de um grande sonho que era estar na UnB, **foram 5 anos de muitas lutas mas também de muitas glórias**, 5 anos que a UnB foi minha casa e me proporcionou um ensino público e de qualidade. (Grifo nosso)

Entrar na UnB não foi tão simples, eu não tinha entendimento de como uma menina preta de escola pública conseguiria chegar até ela, mas eu cheguei, você chegou e espero que muitas de nós também tenham chegado. **A nossa universidade foi a pioneira a aderir o sistema de cotas, com ele eu tive a oportunidade de viver 5 anos intensos.** E que você também viva seus melhores anos aí, ocupe cada espaço e, **parafraseando Lélia Gonzalez, que foi quem nos trouxe até aqui, vá à luta e garanta os nossos espaços que, evidentemente, nunca nos foram concedidos.** (Grifo nosso)

A universidade é minha, é sua, é nossa, nunca duvide do seu potencial e da sua força, continue sendo você e **ocupando cada vez mais esse espaço, por mim, por você e pelas próximas que estão por vir.** (Grifo nosso)

Iara Santos

Na carta vindoura, temos o autor então universitário Luiz Oliveira, o qual, de forma muito direta, convida a leitora da carta a um mergulho no passado/presente/futuro carregado do sentido sócio-histórico da amefricanidade enquanto pertencimento: “Assumindo nossa amefricanidade, podemos ultrapassar uma visão idealizada, imaginária ou mitificada da África e, ao mesmo tempo, voltar o nosso olhar para a realidade em que vivem todos os amefricanos do continente” (Gonzalez, 2021, p. 85).

Querida,

Peço licença para começar esta carta com uma citação, posteriormente explico o motivo da minha escolha. “Quando não souberes para onde ir, olha para trás e saiba pelo menos de onde vens”. Esse provérbio africano resume bem o que desejo com esse texto. (Grifo nosso)

Apesar de estarmos olhando para o futuro, local no qual você se encontra no momento em que escrevo essa carta, o passado é o que nos motiva a seguir. **A difusão do imenso legado de Lélia Gonzalez para as gerações seguintes precisa ser feita.** (Grifo nosso)

Escrever uma carta para o futuro, em pleno 2021, é uma tarefa bastante difícil. Você já deve estar ciente que nessa época as coisas estavam bem complicadas. **Por isso, me apego ao passado quando estou sem rumo para o presente e futuro.** (Grifo nosso)

O exercício de olhar para trás e perceber tudo o que já foi conquistado, tanto na minha própria vivência, como a dos nossos, me fortalece. Falo isso pois tenho a total **consciência** de que **se estou ocupando esse espaço é porque outras antes de mim construíram esse caminho.** (Grifo nosso)

As nossas conquistas são compartilhadas e nunca apenas individuais. Isso hoje eu tenho certeza. Então, se estiver passando por algum momento difícil, olhe o quanto já percorreu e se agarre.

Às vezes vai ser bem difícil, confesso. Poderia vir aqui e dizer para aguentar e ser forte, mas isso é desumano. Prefiro apresentar que tudo passa, mesmo a gente achando que não.

Por isso chore, quando tiver de chorar. Grite, quando quiser gritar. Sinta raiva, quando tiver com muito ódio... Durante muito tempo foi negado a pessoas como nós o direito de simplesmente ser humano. Então, prometa que vai exercer essa conquista, tá bem?!

Sei que você deve estar curiosa para saber mais de mim e a minha experiência na universidade. Mas no momento que escrevo não consigo raciocinar bem sobre, sabe?! Até aqui foram tantas coisas que já passei. No entanto, tem uma coisa que precisa saber: eu não desisti.

Eu vou andando como posso e me refaço em cada passo dado. Essa frase não é minha. Roubei da cantora baiana Luedji Luna. Mas é assim que me entendo. E acredito ser uma boa maneira de se viver. Então, tô passando para frente!

Por fim, melhor, pelo começo, se ainda não ficou “escuro” vou repetir: nós acreditamos em você. Acreditamos porque **você é uma parte do que somos, do que não fomos e do que queríamos ser.** (Grifo nosso)

Siga. Continue. Olhe para frente. Estamos ao seu lado.

Com muito afeto, carinho e, acima de tudo, axé!

Luiz Oliveira

E é também pertencimento, portanto amefricanidade, que encontramos na carta seguinte, da então doutoranda Luana Gonçalves Silveira. A carta de Luana expressa uma relação de ancestralidade, vista não no sentido familiar de uma ancestral avó, bisavó, mas exatamente no sentido da ampla ancestralidade que Lélia desejava na amefricanidade, ligando-nos às mulheres negras do continente africano tanto quanto a todas as mulheres negras da diáspora negra, assim como às mulheres negras que nos antecederam e nasceram já no que Lélia designava de Améfrica. Améfrica inserida, pois, “...

num momento em que se estreitam as relações entre os descendentes de africanos em todo o continente, em que nós, amefricanos, mais do que nunca, constatamos as grandes similaridades que nos unem [...]” (Gonzalez, 2021, p. 87).

Brasília, 21 de outubro de 2021.

Querida amiga,

Escrevo essa carta de 2021 para você, que está pensando em ingressar na Universidade de Brasília. O atual cenário pandêmico do vírus Covid-19 transformou completamente a vida de todos nós, e acredito que o que você vive hoje também seja um modo de vida ditado a partir desse cenário.

Mas para te contar um pouco da UnB, que há dois anos se encontra fechada e com ensino remoto, vou voltar há 6 anos do momento de escrita dessa carta, quando conheci o que se tornaria minha casa.

Ingressei na Universidade de Brasília pelo SISU, uma política do Ministério da Educação que oferecia a futuros alunos do ensino público superior uma melhor chance de participar desse universo que, muitas vezes, nos parece um pouco ou muito distante. Conto dessa política no passado porque a atual situação do nosso país não nos permite acreditar com veemência que ela continuará a existir, mas com um sentimento que para você, exista não só ela, como muitas outras formas mais inclusivas de entrar no meio acadêmico.

As histórias de pessoas que conseguiam entrar em universidades públicas sempre me foram um tanto distantes, mesmo assim, nunca deixei de acreditar que eu poderia conseguir, e de tentar, de todas as formas que eu conhecia, concretizar essa minha vontade.

Acabei entrando na UnB exatamente por uma iniciativa de outra universidade pública, da USP, que oferecia diversos cursos preparatórios de forma gratuita. Ainda assim, não foi fácil, e quando consegui entrar, ouvi diversas vezes a frase “entrar é fácil, o difícil é sair”, e há algum tempo essa frase faz sentido em minha trajetória. A UnB foi uma de minhas escolhas principais exatamente por oferecer uma das melhores assistências estudantis a alunos de baixa renda, que seria o único jeito de eu poder sair de meu estado natal – São Paulo, e estudar em uma das melhores universidades federais, localizada na capital do país.

Ingressei na UnB em 2015, no curso de Comunicação Social com habilitação em Jornalismo – o que também era meu sonho, e continua sendo. Claro que depois que entramos, o sonho acaba virando mais uma meta a ser cumprida, e se entende todas as complicações que poderão surgir para concluí-la. Até hoje, vivo uma luta comigo mesma para concluir esse sonho, que agora já parece mais palpável.

Digo que a UnB é minha casa, assim como a de muitas outras pessoas, porque além do ambiente acadêmico, ela foi fisicamente minha casa. Morei na Casa do Estudante Universitário, localizada dentro da universidade durante 3 anos, e construí uma família lá dentro que carrego comigo até hoje, que me fortalece, ampara e incentiva.

Quando olho para trás, lembro das batalhas que vivi para estar aqui hoje, as que ainda vivo, e mesmo pensando em desistir diversas vezes, essa família que construí, minha família em meu estado natal e meus ancestrais me empurram para frente, pois sei que se sentem orgulhosos, e também sei que muitos gostariam de estar em meu lugar, mas infelizmente não tiveram as mesmas oportunidades.

Essas pessoas que fazem da UnB o que ela é, que abriga uma sociedade diversa ao mesmo tempo em que me abriga, me ensinaram muitas coisas, e eu jamais voltaria atrás se pudesse e não faria a mesma coisa, pois todos esses percalços, e alegrias, conquistas, fizeram de mim o que sou hoje.

Dentro da universidade, fui conhecer Lélia muito tardiamente, quando conheci ficou mais evidente para mim que não, ainda hoje ela não é amplamente estudada – apesar de seu pensamento estar se espalhando. Lélia, uma mulher preta e periférica, me incentiva, me faz me sentir mais pertencente dentro de um ambiente em que não me identificava tanto. (Grifo nosso)

Quanto mais conhecia a academia, mais sentia que ela era distante da minha realidade, e comecei a sentir dificuldade de interagir com minha própria família, por perceber que os universos eram muito diferentes, **mas Lélia mostrou que era possível.** (Grifo nosso)

Espero que essa carta chegue a você e que te incentive nesse mundo de tantas diferenças e coisas que nos parecem impossíveis.

Com amor,

Luana Gonçalves Silveira

Na próxima carta, de uma autora então doutoranda da UnB, a autora a assina como ‘sua mãe’, e dirige sua carta para o amanhã à filha Odara. O aspecto que queremos destacar nessa carta traz o ponto fulcral do racismo sobre a história de vida da autora – como é sobre a vida de nós mulheres negras brasileiras. Exatamente esse desenho histórico do racismo está presente no processo de reflexão de Gonzalez sobre a amefricanidade: “o [racismo, essa elaboração fria e extrema do modelo ariano de explicação, cuja presença é uma constante em todos os níveis de pensamento, assim como parte e parcela das mais diferentes instituições dessas sociedades]” (Gonzalez, 2021, p. 83)

Brasília, 28 de outubro de 2021.

Carta para Odara

Filha, escrevo essa carta para você na expectativa de que ela lhe encontre bem, com saúde, alegria e caminhos abertos. Desejo que ao ler essas linhas você esteja dentro de si, se amando, se cuidando e se respeitando. Só assim, minha princesa, você poderá ser amada e respeitada como merece. (Grifo nosso)

Mamãe demorou quatro décadas para entender isso. Há dois dias, completei 41 anos. E apenas agora compreendo a importância de me olhar no espelho e me admirar. Nem sempre consigo, mas agora ao menos dou

conta de me olhar. Desde pequena, tinha a mania de espremer os olhos quando estava diante de mim mesma. Acho que não dava conta de me ver por inteira. Observava meu rosto por partes.

Espelho de corpo inteiro eu demorei muito a querer. Cheguei a ganhar um enorme, de madeira, presente de duas amigas muito queridas, mas dei um jeito de emprestar para um tio e ele nunca mais voltou para nossa casa. Até que encontrei um espelho com bordas douradas e deixei que ele ficasse no corredor.

Passava pelo espelho como quem corre de assombração. Mas aos poucos fui me achegando e me permitindo. Quando descobri que você crescia no meu ventre, por algum tempo ele se tornou meu principal companheiro. Era tempo da pandemia da Covid-19. Você já deve ter ouvido muito sobre esses dias difíceis, pretinha. Seu pai e eu não morávamos juntos e por algumas semanas tivemos que ficar distanciados. Foi quando você deu seus primeiros sinais. Vi sua luz refletida no espelho dourado. E dele não quis mais me separar.

Hoje entendo que toda aquela luminosidade era tua, mas também era minha. **Uma luz que a mamãe alimentou por anos, em uma busca determinada para fugir das sombras de tantos maldizeres que o racismo ainda impunha para as meninas negras. Sim, filha, apesar de ser muito amada e cuidada pelos seus avós, a violência que nossas ancestrais vivenciaram continuava a me rondar.** (Grifo nosso)

Ela se fazia presente na escola, onde a mamãe por diversas vezes fui chamada de macaca, no salão de beleza, onde ainda criança passei horas intermináveis com o couro do cabelo em chamas, e nas ruas, onde ouvia gritos frequentes de “prende essa juba”, “volta pra senzala”, “rebola menos, senão a bunda cai”, “baixa esse nariz, sua metida, tá pensando que é quem?”.

Os racistas foram aos poucos me convencendo de que eu estava mais próxima de bicho do que gente. E assim me fizeram acreditar que eu precisava agradar a todos. Dizer sim, sim, sim e sim. Aceitei por muito tempo qualquer tipo de relação afetiva, mesmo quando de afetiva ela não tinha nada. (Grifo nosso)

Quando conheci seu pai e no sorriso dele encontrei uma enorme paz, eu já tinha percorrido um longo caminho em direção a mim. Tinha encontrado o amor em seu irmão, nos estudos, no trabalho, no Terreiro e na **partilha com outras mulheres negras.** (Grifo nosso)

Também compreendia melhor a caminhada dos meus pais e até mesmo as estratégias de sobrevivência escolhidas por eles. No espelho, via, enfim,

uma mulher negra amefricana, amada por si e pelos seus, que encontrou no turbante a coroa perdida para a alopecia areata e para o racismo. (Grifo nosso)

Essa, pretinha, certamente será apenas a primeira de muitas cartas pra você que, assim como seu irmão, é o meu amanhã mais bonito. Por vocês, legados de mim, hoje **eu busco construir** um mundo bem mais generoso e livre. (Grifo nosso)

Poderia ter escolhido muitos assuntos para começar esse **diálogo pretérito-futuro**. O que não falta é prosa nesse momento quase pós-pandêmico. Na verdade, não sabemos como sair desse luto coletivo que nos assola. Por isso, decidi não falar desse pesadelo. Preferi te contar um pouco sobre o que me aterrorizou desde o berço. Na esperança de que com você tudo possa ser diferente. (Grifo nosso)

Com amor infinito,

Sua mãe

Na penúltima carta desse primeiro conjunto de cartas do Cartas para o Amanhã, trazemos a carta de autoria da então universitária Fernanda Fonseca. Escrita em plena pandemia Covid-19, a carta de Fernanda diferencia-se pelo fato de que, segundo podemos compreender a partir do depoimento da autora, foi o projeto *Cartas para o Amanhã*, e, sobretudo, a epistemologia afrocentrada de Lélia quem lhe passou um outro horizonte. Como destaca Lélia (Gonzalez, 2021, p 87), “[por que não abandonar as reproduções de um imperialismo que massacra não só os povos do continente mas de muitas outras partes do mundo”?]

Brasília, 20 de outubro de 2021

Querida aluna,

Estou escrevendo do tão distante ano de 2021, período marcado pela pandemia de Covid-19 e o avanço da vacinação. E foi nesse contexto caótico que entrei na Universidade de Brasília para realizar meu sonho:

cursar e me formar jornalista. Não sou natural de Brasília, então a decisão de sair do meu estado e estudar tão longe de casa não foi fácil. Sou nascida e criada no extremo norte do Brasil, no estado do Amapá, onde a cultura é bem diferente do DF. Até o momento em que escrevo esta carta, já no meu terceiro semestre do curso, por conta das aulas remotas ainda não tive a chance de ir para Brasília e conhecer a universidade. Mas em meio a esse distanciamento físico, **encontrei o projeto “Cartas para o Amanhã – Vigilância Comemorativa, Lélia Gonzalez”, que além de fazer eu me sentir acolhida dentro da UnB, trabalha para difundir os ideais e conhecimento de Lélia e acolher tantas outras alunas que entraram e entrarão na universidade – como você.** (Grifo nosso)

Quando entrei no projeto, ele já estava encaminhado, mas por meio de reuniões online todas as quintas-feiras, nós, sob a orientação da Professora Dione Moura, demos continuidade a essa iniciativa tão linda. **Lemos Lélia e outras pensadoras negras para pensar em formas de materializar todo esse conhecimento no projeto.** Em conjunto com o site, criamos redes sociais para divulgar e criar canais de contato com a comunidade acadêmica. Nesse processo, fiquei responsável por cuidar do perfil no Twitter do projeto, rede social que, pelo menos em 2021, é muito popular e acessível. (Grifo nosso)

O projeto que tem como objetivo central criar essa rede de apoio para estudantes negras e indígenas, tendo sempre como norte os ensinamentos de Lélia, me incentivou a buscar aprender cada dia mais sobre essa autora tão essencial e várias outras que fui descobrindo ao longo do caminho. Nesse meu princípio de vida acadêmica, percebi que muitas das obras utilizadas como referência na sala de aula seguiam um padrão de escritores homens, brancos e de uma elite, então ter contato com tantas obras representativas e fundamentais para pensar o Brasil, como o próprio trabalho de Lélia, foi muito importante para a minha formação. (Grifo nosso)

Espero que sua passagem pela UnB seja linda e o mais enriquecedora possível e que encontre nas cartas e nesse projeto algum conforto e inspiração. (Grifo nosso)

Atenciosamente,

Fernanda

Por fim, na última das 8 cartas do primeiro lote de cartas publicadas pelo *Cartas para o Amanhã*, temos a carta da então universitária Catarine. A autora da carta aciona o repertório de luta, pertenci-

mento e estratégia cultural de resistência presentes na concepção de amefricanidade quando conclama: “A minha esperança que não vem do nada, vem de tantas outras que, anos atrás, também tiveram em mim (em nós) e, talvez, *só por causa delas*”.

Brasília, 19 de outubro de 2021

Querida aluna,

Escrevo de 2021 para contar uma história.

A primeira vez que tive contato com a Lélia González foi dentro da **universidade**, já com os meus 19 anos. Estava no 3º semestre de Publicidade, a um passo de desistir do curso. Até inscrição para um novo vestibular eu já tinha feito. Na **bibliografia optativa de uma disciplina**, encontrei **Racismo e sexismo na cultura brasileira** (talvez essa tenha sido a minha “**carta para o amanhã**”). Senti como se alguém segurasse a minha mão. Pois foi somente aí que me toquei que muito do que eu sentia em relação à **universidade** outras **mulheres negras** como eu também sentiram/sentem/sentiriam e que isso não respondia diretamente ao curso que eu estava fazendo, mesmo se o trocasse era provável que continuasse insatisfeita. (Grifo nosso)

Depois desse e de muitos outros textos pude perceber que eu não precisava necessariamente ir para o mercado publicitário (um alívio), era possível mulheres como eu ocuparem o meio acadêmico de maneira autêntica e era isso que eu queria fazer. Não sei se 40 anos depois, momento em que você imagino que você estará lendo esta carta, os meus planos se mantiveram, mas sei que no momento em que escrevo estou prestes a terminar minha graduação. Eu não teria chegado aqui se não tivesse lido aquele texto.

Bom, o que eu quero dizer é: **você não está sozinha**. Eu não sei em que pé de autodescoberta você está, mas sei que mesmo dias difíceis demais fazem com que nos esqueçamos disso, mesmo pra quem está avançada nos processos. **Me encontro extremamente feliz por poder te trazer um recado do passado e de alguma forma também segurar sua mão pois, mesmo que ainda nem tenha nascido, hoje você segurou a minha mão**. (Grifo nosso)

Escrever para o futuro é uma das formas mais convictas de acreditar nele e, posso assegurar, atualmente esse não é um exercício fácil. Mas se escrevo é porque em algum lugar tenho esperança, uma esperança que me anima e me fortalece ao vislumbrar **um futuro cheio de nós, por aí, dentro das universidades, com voz ativa, exercendo seu direito de simplesmente estar**. A minha esperança que não vem do nada, vem de tantas outras que,

anos atrás, também tiveram em mim (em nós) e, talvez, só por causa delas (Grifo da autora). Tenho esperança porque acredito em mim e em todas nós. (Grifo nosso)

Sigamos juntas,

Catarine

À guisa de conclusão

Vemos, pois, nas cartas do *Cartas para o Amanhã*, a vitalidade e coerência conceitual da categoria político-cultural de amefricanidade proposta por Lélia Gonzalez (2021) nos anos 80 do século XX. Nas cartas, vemos as narrativas de jovens universitárias e universitário que, em sua maioria, participaram de políticas de ingresso por cotas.

Jovens que se mostram cientes da vivência constritora com o racismo cotidiano mas que, sobretudo, conclamam-se a resistir e a construir modos de resistência pela dignidade própria e das gerações futuras de estudantes negros, indígenas, quilombolas e africanos na UnB, pois são ainda os que mais necessitam de espaço de direitos.

Jovens que, mesmo ressoando o sofrer cotidianamente histórico, levantam-se e acionam estratégias de resistência, a própria essência da amefricanidade, como propôs Lélia Gonzalez. A benção, Lélia. A benção.

Se não sabíamos (Moura, 2024) compreender-nos como amefricanas e amefricanos, foi você, Lélia, quem nos instou a fazê-lo. Essas cartas, de alguma maneira, também são um diálogo com a sua memória viva e contribuem aqui, ressignificadas, para

celebrar a ocasião em que você, doutora Lélia Gonzalez, com muita justiça histórica, tornar-se-á *Doutora Honoris Causa* pela Universidade de Brasília.

Referências

CARNEIRO, S. **Enegrecer o Feminismo**: A situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/enegrecer-o-feminismo-situacao-da-mulher-negra-na-america-latina-partir-de-uma-perspectiva-de-genero/>. Acesso em 14 ago. 2025.

EGA, F. **Cartas a uma negra**: narrativa antilhana. São Paulo, SP: Todavia, 2021.

GONZALEZ, L. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas**. v.15, N.1, 2021, pp. 66-89.

GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: RIOS, F.; LIMA, M. (org.). **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 75-93.

DÓREA, J. **Cartas de Eurico Alves**: fragmentos da cena modernista. Feira de Santana, BA: UEFS Editora, 2012.

KÜCHEMANN, B.A, BANDEIRA, L. M.; ALMEIDA, T.M. A categoria gênero nas ciências sociais e sua interdisciplinaridade. **Revista do Ceam**, v. 3. n.1, jan./jun., p. 63-81, 2015.

LORDE, A. **Irmã Outsider**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

MOURA, D. O.; ALMEIDA, T. M. C. de. Ancestralidade, Interseccionalidade, Feminismo Afrolatinoamericano e Outras Memórias sobre Lélia Gonzalez. **Arquivos do CMD**, v. 8, p. 27-45, 2020

MOURA, Dione. **Nós, mulheres negras amefricanas, o 8 de Março e o legado de Lélia Gonzalez**. Correio Braziliense, Brasília, DF, 11 mar. 2024. Disponível em:

<https://www.correiobraziliense.com.br/opinioao/2024/03/6816370-nos-mulheres-negras-amefricanas-o-8-de-marco-e-o-legado-de-lelia-gonzalez.html>. Acesso em: 14 ago. 2025.

NORA, Pierre. Entre memória e história. A problemática dos lugares. **Proj. História**. São Paulo, n.10, dez. 1993.

OLIVEIRA, L.E. da S. R. de; ALMEIDA, L. de S. A identidade narrativa em *Cartas a uma Negra*, de Françoise Ega, e *Quarto de Despejo*, de Carolina Maria de Jesus. **Acta Scientiarum. Language and Culture**, v. 45, e65182, 2023.

RUFINO, Rubens. **Entrevista a Dione Oliveira Moura**. 30 de maio de 2019.

Pensar lutando e lutar pensando: o filosofar com o abebé amefricano de Lélia Gonzalez

wanderson flor do nascimento

Sabemos como fomos humilhados, oprimidos, explorados e assassinados; mas, ao mesmo tempo, sabemos como resistimos e lutamos contra a opressão, a exploração, a humilhação e o assassinato. A herança africana tem sido a fonte de nossa força, na medida em que somos descendentes de africanos e amefricanos que deram contribuições distintas e específicas para o mundo pan-africano.

— Lélia Gonzalez (1989)

Introdução

Não é incomum observarmos que as trajetórias do pensamento filosófico, particularmente no Ocidente, muitas vezes se desenrolam em um plano idealizado, não necessariamente vinculado com as urgências sociais e das lutas por justiça. Em outra direção, com a obra de Lélia Gonzalez, temos, no território amefricano, a oportunidade de nos encontramos com uma filosofia intrinsecamente ligada ao compromisso com o nosso mundo, em nosso tempo. Lélia pertence ao conjunto de pensadoras e pensadores que entendem que pensar responsabilmente o mundo, a política e as relações humanas não é um exercício abstrato, mas um imperativo existencial e um passo fundamental para enfrentar as opressões que moldam nossa experiência.

Gonzalez “inaugura sua perspectiva filosófica própria, trazendo a leitura crítica da realidade da qual fazia parte, formulando uma proposta de construção de narrativas, conceitos e significações próprias” (Leal, 2024, p. 106), partindo da realidade da *América Ladina*, não apenas para entendê-la, mas para termos ferramentas para transformá-la, enfrentando os legados persistentes da experiência colonial, que nos atravessam e constituem. Esse cenário nos permite compreender o pensamento inquieto de Lélia Gonzalez, atravessado por uma filosofia engajada e um engajamento filosofante. Nossa autora foi, como aponta Joana Tolentino, o que poderíamos chamar de uma intelectual ativista que não se contentou em pesquisar e escrever, mas que “necessariamente atua e se posiciona no mundo em que vive” (Tolentino, 2019, p. 74), nos legando um *ethos* em que o vivido e o pensado se entrelaçam de forma filosoficamente potente.

A interdisciplinaridade, em torno das humanidades, foi uma marca da formação e do pensamento de Gonzalez. Em seu pensamento, a filosofia está ladeada pela história, pela antropologia, pela psicanálise, pela sociologia, pelos estudos das artes populares, pela economia política, em um esforço da autora em perceber que enfrentar a complexa realidade amefricana demanda um arsenal complexo de abordagens articuladas. Sua capacidade de articular a questão racial com a de gênero e de classe posiciona-a como uma precursora de várias ondas do pensamento social contemporâneo, como a análise crítica da interseccionalidade e o pensamento decolonial.

Partindo desse cenário, este texto se propõe a explorar a dimensão filosófica do pensamento de Lélia Gonzalez, observando como ela constrói um arcabouço teórico-prático que integra a crítica radical, a análise da linguagem e a valorização das experiências de resistência cultural e religiosa. Perseguiremos essa trilha investigativa através de três eixos principais: a filosofia como crítica radical ao *status quo* e o enfrentamento da alienação; a linguagem como campo de disputa epistêmica e política, com a introdução do *Pretuguês* e a análise do racismo por denegação; e o papel das experiências de resistência cultural e religiosa afro-brasileiras como matrizes de identidade e poder. Supomos no trabalho de nossa autora a busca de uma Amefricanidade crítica e emancipatória, que nos convoca à ação transformadora.

Imagens de filosofia

Embora nossa autora não tenha se dedicado a apresentar uma definição sistemática de como entendeu a filosofia, há várias imagens do fazer filosófico possíveis de serem percebidas em sua obra. Partimos aqui da pressuposição de que o fazer filosófico de Lélia nos apresenta elementos que nos possibilitem compreender como ela entendia o filosofar. Este se moveria em torno de reflexões rigorosas que vinculariam de modo inexorável a epistemologia e a política para a produção de conceitos, típica da filosofia. Esta seria, então, uma filosofia que emerge do chão da vida, da experiência da opressão, da dor da violência, e que se volta para a transformação da realidade. No delineamento desse filosofar encontraremos algumas características presentes em sua

obra. Não é o objetivo, aqui, em função da brevidade, reconstruir cada uma dessas características, mas apontá-las sucintamente.

A primeira dessas características residiria em uma postura de *desconfiança radical* em relação às narrativas hegemônicas sobre nossa sociedade, sobre nossa história, sobre nós. As mais conhecidas narrativas hegemônicas sobre as quais Lélia deposita sua desconfiança metodológica são, sem dúvida, o *mito da democracia racial*, a inferioridade *natural* das pessoas não-brancas e das mulheres, o *caráter europeu/ocidental do conhecimento* que nos levaria a uma *civilização* e a natureza *exclusivamente econômica* da desigualdade. Ao desconfiar dessas narrativas, o exercício crítico das análises gonzaleanas nos apresentaria uma série de categorias para a compreensão da realidade brasileira que estariam fundamentadas em nossa história, entre encontros e desencontros com o racismo, o sexismo e a opressão econômica capitalista. Categorias como *racismo por denegação* (Gonzalez, 1979), *eurocentrismo* (Gonzalez, 1980), *amefricanidade* (Gonzalez, 1988), são criadas ou mobilizadas por Lélia em sua empreitada de reagir às narrativas hegemônicas e forjar caminhos para a luta de resistência e emancipação/libertação.

No contexto de suas análises, Lélia Gonzalez compreende a alienação não apenas como um conceito teórico, mas como uma experiência vivida, que, de certa forma, promove a interiorização dessas narrativas hegemônicas sobre quem somos. A crítica desta alienação é outra característica importante de seu fazer filosófico que, nessa dimensão, foi influenciado por suas leituras de Frantz Fanon (Gonzalez, 2020). Sua própria trajetória é um testemunho

de como a ideologia dominante pode se internalizar, gerando o que ela chamou de “lavagem cerebral”. Ela relata: “Eu fiz Filosofia e História. E a partir daí começaram as contradições. Você enquanto mulher e enquanto negra sofre evidentemente um processo de discriminação maior... Na faculdade eu já era uma pessoa de cuca, já perfeitamente embranquecida, dentro do sistema” (Gonzalez, 1980, p. 203). Esse processo de embranquecimento, que a levava a “rejeitar cada vez mais [sua] condição de negra” e até a “usar peruca, esticar cabelo” (Gonzalez, 1980, p. 203), é um exemplo explícito de alienação.

A superação dessa alienação pessoal foi um catalisador para sua filosofia engajada. O impacto da discriminação, vivenciado inclusive em seu casamento com um homem branco, a impulsionou a uma busca por suas raízes. Ela conta: “Tive que parar num analista, fazer análise etc. e tal, e análise neste sentido me ajudou muito. A partir daí fui transar meu povo mesmo, ou seja, fui transar candomblé, macumba, essas coisas que eu achava que eram primitivas” (Gonzalez, 1980, p. 204). Essa busca de si mesma, de suas origens, é um dos pontos de partida para a desalienação e a mobilização de forças.

Lélia estende essa análise da alienação ao nível social, argumentando que o mito da democracia racial e a ideologia do branqueamento atuam para manter a população negra em um estado de desconhecimento de sua própria história e potencial: “O fato é que, enquanto mulher negra, sentimos a necessidade de aprofundar a reflexão, em vez de continuarmos na reprodução e repetição de modelos que nos eram oferecidos pelo esforço de

investigação das ciências sociais” (Gonzalez, 1983, p. 225). Para ela, a “consciência exclui o que memória inclui”, e o discurso dominante “oculta a memória” da população negra, mas “a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura; por isso, ela fala através das mancadas do discurso da consciência” (Gonzalez, 1983, p. 226). A filosofia, nesse sentido, torna-se, assim como a luta social e a psicanálise, uma ferramenta para trazer à tona essa memória recalcada e para desmascarar a alienação.

Parte do uso filosófico que Lélia Gonzalez faz da psicanálise aparece em sua apropriação criativa da abordagem lacaniana para analisar as estruturas do racismo no Brasil. Ela vê o racismo como um “sintoma” da “neurose cultural brasileira” (Gonzalez, 1988, p. 69). Um dos fatores que a levaram a essa apropriação foi a percepção de que os textos das ciências sociais “só nos falavam da mulher negra numa perspectiva socioeconômica [...] Mas ficava (e ficará) um resto que desafiava as explicações” (Gonzalez, 1984, p. 225). Esse “resto” inassimilável pela lógica tradicional, Lélia o encontra na psicanálise.

Ao citar Jacques-Alain Miller, destaca que a psicanálise se funda no “dizer mais do que sabe, não se saber o que diz, dizer outra coisa que não o que se diz, falar para não dizer nada”, revelando as “propriedades inelimináveis e positivas do ato de falar” (Miller *apud* Gonzalez, 1984, p. 225). A aplicação dessa perspectiva ao *lugar do negro* na sociedade brasileira parece à Lélia promissora: “Ora, na medida em que nós negros estamos na lata de lixo da sociedade brasileira, pois assim determina a lógica da dominação, caberia uma indagação via psicanálise”. Nossa autora

inverte a lógica opressora: “O lixo vai falar, e numa boa” (Gonzalez, 1984, p. 225).

O conceito de *racismo por denegação* é um dos ápices dessa apropriação psicanalítica a serviço da estratégia teórica da crítica da alienação. Baseada na ideia freudiana de *Verneinung* (denegação), que é “o processo pelo qual o indivíduo, embora formulando um de seus desejos, pensamentos ou sentimentos, até aí recalcado, continua a defender-se dele, negando que lhe pertença” (Laplanche; Pontalis *apud* Gonzalez, 1988, p. 69), Lélia aplica essa dinâmica à dimensão racial na sociedade brasileira. A negação da existência do racismo no Brasil – “No Brasil não existe racismo, porque o preto conhece o seu lugar” (Gonzalez, 1988, p. 73) – é a própria manifestação da denegação. É uma *afirmação que se nega*, um mecanismo psíquico que oculta a violência real. A psicanálise, para Gonzalez, não é apenas um instrumento de autoconhecimento, mas uma ferramenta potente para desmascarar dinâmicas ocultas nas entrelinhas do discurso social. O trabalho de Lélia com a psicanálise lhe permite ir além da superfície e compreender como as ideologias de dominação se inserem no inconsciente cultural, afetando a percepção da realidade e a própria identidade dos sujeitos. Sua análise do racismo como um fenômeno profundamente arraigado, que não se manifesta apenas em “formas abertas de segregação”, mas em mecanismos de “invisibilização” e “fragmentação da identidade” (Gonzalez, 1988, p. 73), deve muito à sua leitura da psicanálise. Ela consegue, assim, dar um substrato teórico para compreender a complexidade da opressão

no Brasil, que se disfarça na aparente cordialidade e na ideologia da miscigenação/branqueamento.

Esta dinâmica de desconfiança radical, seguida da crítica da alienação – que muitas vezes impede a própria desconfiança e a própria crítica –, finalizada pela produção de categorias que sejam mapeamentos diagnósticos e estratégicos para a ação oferece uma imagem potente de uma experiência política do pensamento que podemos aqui entender como o fazer filosófico que pode ser percebido na obra de nossa autora. Mais do que caracterizar de modo definitivo o que Lélia pretendeu fazer em seu filosofar, o que se pretende nessa abordagem é um delineamento que permita observar os caminhos plurais e abertos que nossa amefricana nos legou, e entender um pouco melhor as potencialidades que suas abordagens nos legaram e legam.

A linguagem como campo de batalha

Ainda na senda de acompanhar o filosofar gonzaleano, percebemos que sua interpretação da afirmação de Molefi Asante de que “toda linguagem é epistêmica” (Gonzalez, 1988, p. 78) é um ponto de virada em sua abordagem filosófica. Para ela, a linguagem não é um mero reflexo da realidade, mas uma força ativa na sua construção e, portanto, um campo de batalha crucial para a emancipação ou libertação.

Lélia argumenta que a linguagem, ao nomear e descrever, impõe uma determinada percepção da realidade, muitas vezes a visão do dominador. Em sua obra, ela demonstra como os termos utilizados na sociedade brasileira para se referir a pessoas negras

ou para caracterizar aspectos da cultura negra são carregados de um “racismo cultural” (Gonzalez, 1979, p. 237) que visa à inferiorização e à deslegitimação. As expressões populares e o discurso cotidiano são o terreno fértil para esse racismo. Lélia cita exemplos como: “Branco correndo é atleta, negro correndo é ladrão”; “O preto, quando não suja na entrada, suja na saída”; “Branca para casar, mulata para fornicar, negra para trabalhar” (Gonzalez, 2020, p. 169). Ela demonstra como essas frases, aparentemente inofensivas ou até humorísticas, veiculam “imagens negativas dos negros” (Gonzalez, 2020, p. 169), estereótipos que os confinam a papéis subalternos e reforçam a inferioridade racial.

Ao utilizar, em vários de seus trabalhos, o termo *pretuguês* (Gonzalez, 1988), ela não apenas nomeia uma realidade linguística, mas a eleva a um patamar de reconhecimento e poder. O *pretuguês* é uma das formas de agência amefricana sobre a língua do colonizador, funcionando como uma forma de resistência conta ser simplesmente descrito pela língua de quem nos oprime. Nesse campo, a linguagem funciona como um modo de luta daqueles que foram silenciados e objetificados pela linguagem dominante e que agora tomam a palavra, subvertendo a ordem estabelecida. Aqui, o *pretuguês* funciona como uma das ferramentas que demonstram que a suposta inferioridade e passividade das pessoas negras (e, de certa forma, dos indígenas) é apenas uma imagem racista.

Assim, essa tomada da palavra é um ato político. O fato de que “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)” (Gonzalez, 1984, p. 225) é o ponto de partida para essa dimensão da luta. Ao reassumir a própria voz, o sujeito oprimido se reposiciona, enfrentando a lógica que o mantém em um não-lugar. A luta pelo reconhecimento da linguagem e das manifestações culturais afro-brasileiras é, assim, uma luta por dignidade e por um novo tempo, como ela defende, afinal, “somos os bárbaros que o derrubarão. Por isso mesmo temos que assumir nossos bárbaros valores, lutar por eles e anunciar uma nova era. Nova era de que somos os construtores” (Gonzalez, 2020, p. 182). A linguagem é uma arma fundamental nessa revolução.

É nesse cenário que Lélia descreve o pretuguês como uma estratégia de resistência e inteligência, enfrentando a hierarquia linguística que privilegia o “correto” e o “civilizado” (euro-ocidental). Ao reconhecer e valorizar o pretuguês, Gonzalez não apenas reafirma a identidade cultural negra, mas também aponta para uma dinâmica que pode descolonizar a própria língua portuguesa no Brasil, como resultado dessa dinâmica de resistência.

Outras estratégias de resistência: as dimensões cultural e

religiosa

No contexto das análises gonzaleanas das estratégias de resistência, uma das que são ainda pouco abordadas são as ligadas, no cotidiano, às práticas culturais e, de forma fundamental, à religiosidade afro-brasileira. A esse respeito, Lélia demonstra como o “não-lugar” imposto pela dominação colonial e racial se trans-

forma em um ponto de força para a preservação e recriação da identidade, do mesmo modo como o pretuguês age a partir da imposição da língua do colonizador. Nesta parte do texto, abordarei brevemente essa dimensão do trabalho de nossa autora.

Ainda seguindo a estratégia de desconfiar das narrativas hegemônicas sobre quem somos, Lélia Gonzalez enfrenta o discurso convencional que retrata o negro brasileiro como passivo e submisso à escravidão. Seguindo as análises de Clóvis Moura, em vez de aceitar a ideia de mau cidadão que o ex-escravizado se tornaria após a abolição (Gonzalez, 1979, p. 230), ela resgata a história da resistência e luta contra a opressão. Desde a formação dos primeiros quilombos em 1559, no Nordeste, até a “figura genial de Zumbi” (Gonzalez, 2020, p. 51), e a República Negra de Palmares, Lélia enfatiza que as pessoas negras “sempre buscaram formas de resistência contra a situação subumana em que foram lançadas” (Gonzalez, 2020, p. 50). Palmares é apresentado não apenas como um refúgio de escravizados, mas como o “primeiro Estado livre de todo o continente americano” e “berço da nacionalidade brasileira”, onde “existiu uma efetiva harmonia racial” entre negros, índios, brancos e mestiços (Gonzalez, 2020, p. 50-51).

A resistência feminina também é central em sua análise. Lélia destaca figuras como Luísa Mahin, “uma mulher extraordinária” que participou da Revolta dos Malês em 1835 (Gonzalez, 2020, p. 52). Para Lélia, a mulher negra, “enquanto quilombola”, desempenha um papel crucial na preservação da identidade cultural brasileira, pois é graças a ela que “a identidade cultural brasileira

passa necessariamente pelo negro” (Gonzalez, 2020, p. 198). Essa visão não apenas corrige distorções históricas, mas também legitima a agência e o protagonismo das pessoas negras em suas próprias histórias.

Nos estudos sobre a cultura brasileira, Lélia Gonzalez dedicou atenção especial sobre o fenômeno religioso, e, em especial sobre as religiões afro-brasileiras – ou a amefricanização do próprio cristianismo no Brasil –, pois este revela como a espiritualidade se tornou um poderoso “instrumento de libertação” e “resistência cultural”. No artigo *Um estudo sócio-histórico da cristandade Sul-Amefricana: o caso brasileiro* (Gonzalez, 1989), ela explora o papel das Irmandades Católicas Negras durante a escravidão. Embora supervisionadas pelo poder branco, essas irmandades, como a do Rosário ou de São Benedito, eram, efetivamente, como uma prática “clandestina através da qual [as pessoas escravizadas] mantiveram os benefícios e práticas da herança africana” (Gonzalez, 1989, p. 213). Elas foram fundamentais para “levantar fundos para a irmandade continuar a luta pela liberdade e dignidade do povo negro” e até mesmo para denunciar “invasões de casas de mulheres negras pobres por oficiais de justiça” (Gonzalez, 1989, p. 213).

Lélia refuta a ideia de *sincretismo* como uma fusão de valores, defendendo que os sistemas religiosos católico e africano são “sistemas fechados e paralelos”, com “princípios da realidade, nos quais cada um dos sistemas se baseia, [que] são absolutamente distintos” (Gonzalez, 1989, p. 214). A coexistência era uma “tática” de sobrevivência e resistência cultural, permitindo que o “culto

próprio pudesse sobreviver” (Gonzalez, 1989, p. 213). Com essa abordagem, Lélia desconfia e enfrenta um dos principais discursos sobre as religiões negras no Brasil, que teria no sincretismo fusio-nante seu princípio basilar.

A força do Candomblé e de outras religiões de matrizes africanas – às quais Lélia prefere chamar de “religiões amefricanas” (Gonzalez, 1989, p. 215) – reside no fato de serem espaços onde “mulheres negras e pobres assumem e mantêm posições de poder” (Gonzalez, 2020, p. 63). A mãe de santo, a ialorixá, é a figura central, como as demais mães pretas estudadas por Gonzalez, detentora de um “suposto saber” e de uma “força moral” que “passou para o brasileiro ‘branco’ as categorias das culturas africanas de que eram representantes” (Gonzalez, 2020, p. 54). Essa abordagem revela a agência dessas mulheres e o poder sub-versivo da religiosidade afro-brasileira na formação da identidade nacional:

[Os] terreiros de candomblé, de umbanda, de batuque, de xangô etc. etc. foram perseguidos pela polícia a mando de autoridades políticas e religiosas. Isso sem falar nos blocos e escolas de samba. De qualquer modo, as “mães” e as “tias” souberam segurar a barra de seus “filhos” e “sobrinhos”, fazendo de seus terreiros (religiosos ou de samba) verdadeiros centros de resistência cultural.

— Gonzalez, 2020, p. 206

Ainda no contexto da desconfiança das narrativas dominantes, Gonzalez (1989) se enfrenta com o discurso da passividade negra durante o processo da escravidão, no que diz respeito ao contexto cultural e religioso. Suas reflexões sobre a obediência como tática de resistência no contexto da escravidão no Brasil revelam uma

complexa dinâmica de ajuste e recriação cultural por parte das pessoas africanas escravizadas. Gonzalez (1989) argumenta que, diante da violência e da desestruturação impostas pelo sistema escravista, a obediência não era um sinal de submissão passiva, mas uma máscara necessária para a sobrevivência e a resistência. As pessoas africanas, ao demonstrarem “obediência, humildade e lealdade”, cumpriam as exigências dos senhores, o que lhes permitia, paradoxalmente, criar espaços para a manutenção e reelaboração de suas próprias identidades e culturas. Essa atitude era parte de um processo dialético que ela descreve como “ajuste/desajuste, ou ressocialização/resistência”, no qual os escravizados conseguiam “recriar seu mundo destruído em um novo universo com um colorido diferente” (Gonzalez, 1989, p. 210).

Segundo Gonzalez, a obediência era uma “tática necessária de resistência” (Gonzalez, 1989, p. 210), que permitia às pessoas africanas adquirirem ferramentas essenciais dentro do novo contexto social. Através dela, eles aprendiam a língua do senhor (o português), as orações cristãs e a executar trabalhos úteis, habilidades que eram, na realidade, triplamente vantajosas. Essa aparente conformidade mascarava um processo profundo de manutenção da herança cultural africana. Enquanto os senhores viam os africanos recém-chegados, os “boçais”, como “selvagens” por sua dificuldade com o português, eram justamente eles que, por estarem menos assimilados, garantiam a sobrevivência dessa herança em terras brasileiras. Eles forjaram “uma nova cultura, uma cultura que seria a resposta original e viva às questões

impostas pela difícil adaptação ao meio no qual foram obrigados a viver” (Mattoso *apud* Gonzalez, 1989, p. 210).

Esse processo de dupla face, de “acomodação/resistência”, permitiu às pessoas escravizadas atuarem tanto dentro dos limites impostos pelo sistema dominante quanto de forma clandestina para sustentar seus próprios valores. Elas utilizavam as “brincadeiras de preto”, “folias”, “batuques” etc. como formas veladas de recriar seus ritos e cultos (Gonzalez, 1989, p. 212). Assim, a obediência e a adaptação às estruturas da sociedade escravista, como a religião católica, não significaram a anulação da identidade africana, mas sim um caminho para a sua recriação e fortalecimento, sendo esse processo uma das origens do que Gonzalez denomina Amefricanidade.

Outra figura que passa pelo escrutínio desconfiado de Lélia é a da *Mãe Preta*, que é ressignificada por nossa autora como uma “quilombola”, uma heroína anônima que, apesar de toda a opressão, foi a “portadora da chama da libertação” (Gonzalez, 2020, p. 64). Ela contesta a visão hegemônica apressada de que a mãe preta era um símbolo de passividade e aceitação da escravidão. Pelo contrário, “ela africanizou o português falado no Brasil (transformando-o em ‘pretuguês’) e, conseqüentemente, a cultura brasileira” (Gonzalez, 2020, p. 199). A mãe preta, ao exercer a função materna, transmitiu “todos os valores que lhe diziam respeito pra criança brasileira”, moldando o “imaginário da gente” através da linguagem e da cultura (Gonzalez, 1984, p. 235). Essa é a sua “resistência passiva” eficaz.

O conceito de *Amefricanidade* é culminância dessa reinterpretação cultural e histórica. Lélia o propõe para ir além das limitações territoriais e ideológicas impostas pela visão eurocêntrica dos Estados Unidos, que insistem em se autodenominar *A América*: “Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de *Amefricanidade* incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas)” (Gonzalez, 1989, p. 206). Lélia enfatiza que a “América” é uma criação de nossas/os ancestrais e de nós mesmas/os, “inspirados em modelos africanos” (Gonzalez, 1989, p. 207).

A inclusão do elemento indígena na *Amefricanidade* é fundamental para Lélia, que reconhece a dimensão “ameríndia-amef리카na” do continente. Sua própria ascendência, através de sua mãe “de ascendência indígena” (Carneiro, 2024, p. 13), lhe confere uma posicionalidade pessoal para essa inclusão. A *Amefricanidade* é, portanto, uma categoria que reconhece e valoriza a pluralidade de raízes, enfrentando a lógica do branqueamento e da hierarquia racial que busca apagar essas heranças. Ela é uma identidade que emerge do não-lugar de subalternidade, transformando-o em um *fonte de força* (Gonzalez, 1989, p. 208) e em uma base para a luta por uma efetiva democracia.

Da filosofia à interdisciplinaridade

Como afirmamos na introdução, a obra de Lélia Gonzalez é um testemunho da potência da interdisciplinaridade como ferramenta para a compreensão e transformação social. Sua capacidade

de transitar entre diversas áreas do saber não foi um exercício de diletância ou nomadismo acadêmico, mas uma necessidade metodológica para desvelar a complexidade das opressões imbricadas no Brasil. Se as imagens que contornam a filosofia gonzaleana estiverem corretas, é seu próprio fazer filosófico que demanda essa imersão por outros campos do saber para a tarefa de desconfiar, de crítica da alienação e da construção de categorias.

A interdisciplinaridade em Lélia não é apenas a soma de conhecimentos de diferentes áreas, mas uma verdadeira integração que permite “articular as questões dos negros e das mulheres” e “sempre denunciar o racismo do ambiente acadêmico brasileiro” (Leal, 2024, p. 100). Por exemplo, ao analisar o *racismo por denegação*, ela une a crítica social (sociologia) com a análise do inconsciente (psicanálise) e da linguagem (linguística/filosofia da linguagem), demonstrando como a ideologia do branqueamento se perpetua e “o preconceito de não ter preconceito” se mantém (Gonzalez, 2020, p. 168). Sua leitura crítica da economia política, aliada à sua compreensão da cultura, também é evidente quando ela discute a “divisão racial do trabalho” e a superexploração da mulher negra (Gonzalez, 2020, p. 35).

Essa fusão de saberes é, para Lélia, essencial para a libertação. Ela permite uma visão mais abrangente e menos abstrata da realidade, conforme seu argumento de que a “emoção, subjetividade e outras atribuições dadas ao nosso discurso não implicam uma renúncia à razão, mas, ao contrário, são um modo de torná-la mais concreta, mais humana e menos abstrata e/ou metafísica. Trata-se, no nosso caso, de uma outra razão” (Gonzalez, 2020, p. 44).

A interdisciplinaridade é, portanto, uma estratégia para superar as limitações de um pensamento compartimentado e construir uma “visão alternativa da sociedade” (Vargas *apud* Gonzalez, 2020, p. 146), capaz de mobilizar as lutas por justiça.

Lélia Gonzalez não apenas utiliza diversas disciplinas, mas também subverte suas hierarquias e lógicas internas, sobretudo no que diz respeito à filosofia. Ela enfrenta a “tradição canônica excludente da filosofia, fraturada por imensas lacunas de silenciamento” (Tolentino, 2019, p. 74). Ao integrar em sua análise não apenas teóricos consagrados, como Marx, Freud e Lacan, mas também saberes populares e ancestrais, oriundos de espaços/experiências como o Candomblé, as escolas de samba, a oralidade, Lélia desmantela a dicotomia entre alta e baixa cultura, entre saber formal e saber informal.

Seu “trânsito raro entre as elites intelectuais e as massas populares” não é um acaso, mas o resultado de uma escolha consciente de construir um pensamento que fosse acessível e relevante para as comunidades marginalizadas. Ela rejeitava o “academismo ou pedantismo intelectual”, buscando uma “forma de expressão que, sem perder densidade teórica e analítica, pudesse aproximá-la das populações negras de diferentes estratos sociais e níveis de escolaridade” (Carneiro, 2024, p. 66-68).

A subversão de Lélia também se manifesta em sua crítica aos próprios movimentos sociais e acadêmicos que, apesar de progressistas, reproduziam as lógicas do racismo e do sexismo. Ela criticava o movimento negro por reproduzir “práticas sexistas” e o movimento feminista por “esquecer” a questão racial (Gon-

zalez, 2020, p. 102). Sua interdisciplinaridade, portanto, não é apenas um método de pesquisa, mas uma postura ética e política que a permitia ver as contradições internas e propor “mudanças radicais no sistema capitalista-racista-cisheteropatriarcal” (Leal, 2024, p. 94). Lélia Gonzalez nos ensina que a efetiva inovação do pensamento reside na capacidade de romper as fronteiras impostas e de se comprometer com a realidade em sua totalidade, utilizando todos os saberes disponíveis para a construção de um mundo mais justo.

Considerações finais: Filosofar com o abebé

A filosofia praticada por Lélia Gonzalez nos aparece como um arcabouço potente de experiências do pensamento, enfrentando as sombras da alienação e da opressão. Seu trabalho, uma trama de saberes interconectados, nos convida não apenas a refletir sobre o mundo, mas a agir para transformá-lo. O percurso por sua obra revela um pensar profundamente engajado, que não se esquivava das dores e contradições da realidade, mas as utiliza como ponto de partida para a construção de um futuro mais justo e equitativo.

No panteão das divindades iorubás que permeiam a cultura afro-brasileira, Oxum, o orixá das águas do rio, do conhecimento, da inclusão e da diferença (FLOR DO NASCIMENTO, 2021, p. 389-390) carrega consigo o *abebé*, uma espécie de leque que contém um espelho. Este não é um objeto de vaidade, mas um instrumento de poder e revelação. Em sua superfície reluzente, o abebé não reflete apenas a imagem, mas imagens ocultas, preten-

samente sem distorções. Algumas narrativas iorubás, presentes nos terreiros de candomblé, descrevem o abebé como uma das armas utilizadas por Oxum contra seus inimigos. Ela utiliza o espelho para refletir a luz do sol e ofuscar os olhos daqueles que a atacam (Sousa, 2023, p. 3). E, no contexto que aqui discutimos, é central a interpretação de Tatiana Nascimento dos Santos (2014, p. 94), para quem o abebé é um instrumento político de autoconhecimento e reconhecimento, utilizado para desconstruir as imagens coloniais que nos foram legadas sobre quem somos. Metaforicamente, a filosofia de Lélia Gonzalez funciona como esse abebé. Ela nos proporciona a busca por uma visão nítida e desmistificada de quem somos, desvelando as camadas de ilusão/alienação construídas por aquilo que bell hooks (2020, p. 20) chamou de “patriarcado capitalista da supremacia branca”.

O racismo por denegação é uma dessas ilusões que Lélia, com a acuidade de um abebé, expõe em toda a sua perversidade. Ao mostrar como a sociedade brasileira *nega que lhe pertença* o racismo, enquanto o pratica de forma sutil e devastadora, Lélia força-nos a encarar a *neurose cultural brasileira*. Seu *pretuguês* é outro espelho, que reflete a africanidade intrínseca da língua e da cultura brasileira, desmascarando a pretensão eurocêntrica e resgatando a dignidade da fala popular. Como um espelho que reflete a alma, a obra de Lélia nos permite *assumir nossa própria fala* e nossa *Amefricanidade*, uma identidade forjada na resistência e na criatividade. O abebé, portanto, não é passivo; ele exige um olhar ativo, uma “visão crítica” e um enfrentamento da alienação que impulse a ação libertadora.

O legado de Lélia Gonzalez é um convite permanente à reflexão crítica e à ação transformadora. Sua filosofia, encarnada na inseparabilidade entre pensar e lutar, oferece alternativas para que sigamos pensando e lutando. Ela nos ensina que a libertação passa pelo reconhecimento de nossas raízes, pela valorização de nossas culturas e pela construção de uma sociedade que seja efetivamente democrática e justa. Assim como o abebé reflete a luz e permite que nos vejamos de maneira mais nítida, o pensamento de Lélia Gonzalez permite que vejamos como as opressões vieram nos subjetivando, ao mesmo tempo em que nos empodera para a luta contínua por outras experiências do poder nas quais todos possam se ver e serem vistos, sem alienações ou silenciamentos.

Mais do que um objeto de contemplação, o abebé é uma ferramenta de Oxum, uma orixá guerreira e estrategista. Ele não apenas mostra a imagem, mas convoca à luta aquelas/es que são capazes de se olhar nesse espelho desalienante. A filosofia de Lélia Gonzalez, ao revelar as opressões constitutivas de nossa sociedade, torna-se um chamado à ação, um *pensar lutando*, pois ela entendia que a consciência sem ação é insuficiente. Sua militância incansável em movimentos negros e feministas, sua atuação na Constituinte de 1988, onde lutou pela criminalização do racismo e pela inclusão dos direitos de mulheres e negros, são testemunhos desse compromisso inabalável. Sua vida e obra são um “testemunho de combate às ideias de meritocracia e superação, ao ter estado presente em momentos cruciais de organização coletiva das demandas da população negra, com uma fé inabalável de que

todas/os nós devemos ocupar o palco da história para transformá-la” (Carneiro, 2024, p. 115).

Referências

CARNEIRO, Sueli. **Lélia Gonzalez: um retrato**. Rio de Janeiro: Zahar, 2024.

FLOR DO NASCIMENTO, wanderson. Em torno de um pensamento oxunista: Ìyá descolonizando lógicas de conhecimento. *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 33, n. 59, p. 382-397, mai./ago. 2021.

GONZALEZ, Lélia. Cultura, etnicidade e trabalho: efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher. *Annual Meeting of the Latin American Studies Association*. Pittsburgh: LASA, 5-7 abr., n.8, 1979, p. 223-244.

GONZALEZ, Lélia. Entrevista a Patrulhas ideológicas. Entrevista concedida a Carlos Alberto M. Pereira e Heloisa Buarque de Hollanda, In: PEREIRA, Carlos Alberto M.; HOLLANDA, Heloisa Buarque de. *Patrulhas ideológicas*. São Paulo: Brasiliense, 1980. p. 202-12.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Ciências Sociais Hoje*, São Paulo, ANPOCS, n.2, 1984, p. 223-244.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, n. 91-93. Jan./Jun., 1988, p. 69-82.

GONZALEZ, Lélia. A Socio-Historical Study of South-African Christianity: The Brazilian Case. *The Journal of the Interdenominational Theological Center*, Atlanta, v. 16, n. 1-2, p. 206-216, Fall 1988/Spring 1989.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*: ensaios, intervenções e diálogos. Organizado por Flavia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HOOKS, bell. *O feminismo é para todo mundo*: políticas arrebatadoras. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

LEAL, Halina Macedo. Lélia Gonzalez: filósofa e feminista negra brasileira. *Prometeus*, n. 46, p. 94-109, set./dez. 2024.

SANTOS, Tatiana Nascimento dos. *Letramento e tradução no espelho de Oxum*: teoria lésbica negra em auto/re/conhecimentos. Tese (Doutorado em Tradução) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Comunicação e Expressão, Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução, Florianópolis, 2014.

SOUSA, Jaqueline Silva de. Lélia Gonzalez: Relações raciais brasileiras no abebé de Oxum. *Anais do III Ser Afro - Semana de resistência*: Articulando falas, reivindicando origens, descolonizando mentes. Erechin: UFFS, 2023, p. 1-5

TOLENTINO, Joana. Lélia Gonzalez: uma filósofa brasileira abalando as estruturas. *Revista Em Construção*, Rio de Janeiro, n. 5, p. 73-83, 2019.

Cumé que fica?

A linguagem como batalha discursiva em

Lélia Gonzalez

Paulo Petronílio Correia

Foi com muita alegria que aceitei o convite para escrever o presente ensaio sobre Lélia Gonzalez e a linguagem. Lélia Gonzalez nasceu em Minas Gerais em 1935, sendo a penúltima filha de uma família pobre com 18 filhos. O pai era ferroviário e a sua mãe era empregada doméstica. Logo depois, a família mudou-se para o Rio de Janeiro, em 1942. Ao ter a oportunidade de estudar, fez História e Geografia, em 1958 e em Filosofia, em 1962 na atual Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), antiga Universidade do Estado da Guanabara (UEG). Foi professora em colégios e nas Faculdades Integradas Estácio de Sá, na Universidade Gama Filho e na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Além de militante do movimento negro, fundou coletivos de mulheres negras, atuou em institutos de pesquisas das culturas negras, filiou-se ao Partido dos Trabalhadores (PT), além de denunciar o racismo e o sexismo na cultura brasileira.

Ora, por eu ser um filósofo negro e iniciado no Candomblé, como filho de Oxóssi, é impossível não se identificar com a vida, a militância e a intelectualidade arrebatadora de Lélia de Almeida Gonzalez, uma vez que eu, assim como vários intelec-

tuais que tiveram uma relação na encruzilhada entre o terreiro e academia passaram, de certo modo, não somente por um processo de embranquecimento cultural, envolvendo, a um só tempo, a negação/apagamento/epistemicídio, como também um processo de embranquecimento linguístico-discursivo, já que fomos forjados a partir de ferramentas teórico-metodológicas fornecidas pelo ocidente imperial. Lélia não somente pavimentou caminhos da luta feminista e da militância, como reinventou, através da linguagem, uma nova maneira de tensionar as gramáticas da modernidade europeia, a partir de giros performáticos-discursivos ao forjar ideias centrais em seu pensamento como “pretuguês” e “amefricanidade”.

Não à toa que, já na introdução do livro *Por um feminismo afro-latino-americano*, as feministas Flavia Rios e Márcia Lima (2020) nos adiantaram que “a amefricanidade como uma categoria político-cultural, ultrapassa as barreiras territoriais, linguísticas e ideológicas” e, por isso, nos permite ter, segundo elas, uma compreensão mais profunda de toda América. No que diz respeito à categoria pretuguês, Lélia salienta que

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.

— Gonzalez, 2020, p.128

Então Lélia, em seus próprios dizeres, era uma “pessoa de cuca”, uma “pretinha legal” e muito inteligente. Segundo ela, esses “baratos todos”, os professores gostavam. Confesso que enquanto

acadêmico, nunca tinha ouvido falar no nome de Lélia Gonzalez. O que foi uma pena. Mas, tenho a dizer que tendo essa consciência do apagamento de Lélia Gonzalez me faz acreditar, como um dia disse nossa ancestral Mãe Stella do Oxóssi, que “meu tempo é agora”. Nesse sentido, nunca é tarde para percorrer o caminho de volta, pegar as setas do passado e devolvê-las com força, alegria, vivacidade e potência.

Ora, vivi um tempo em que ouvia pelos corredores das Universidades que somente era possível filosofar em alemão. Certamente, a filosofia, como linguagem, dificilmente poderia ser pensada e exercitada fora dos moldes ocidentais. Exercitávamos na Filosofia um modo particular de pensar a natureza da linguagem a partir de pensadores hegemônicos. Me recordo das cansativas aulas sobre temas como a Fenomenologia de Merleau-Ponty e Martin Heidegger (e sua gramática fática), em que a linguagem era pensada a partir de um crivo “ontológico” e metafísico encoberta por um jogo de luz e sombra que velava ao mesmo tempo em que desvelava o ser dos entes que somos. Sem esquecermos de pensadores da Filosofia da Linguagem como Ludwig Wittgenstein e Gottlob Frege, somente para citar os mais elucidativos da época em que estudava Filosofia e Letras ao mesmo tempo. No curso de Letras, eram famosos o *Curso de Linguística Geral* de Ferdinand de Saussure e o clássico *Marxismo e Filosofia da linguagem*, de Mikhail Bakhtin, e toda coordenada semiótica oriunda dessa tradição.

Mais tardiamente, ao sermos provocados por um certo Estruturalismo francês, que nos fazia questionar a metafísica da

substância e o universalismo do pensamento fora da clausura da representação, sentíamos um ar arejado impulsionado para pensar a diferença e a linguagem, a partir de herdeiros dessa tradição, como Jacques Derrida, Michel Foucault e Gilles Deleuze, somente para citar os mais representativos das filosofias da diferença que andam na contracorrente da representação clássica e que nos trouxeram, de certo modo, uma reviravolta discursiva, jogando novos matizes nos diferentes feminismos e tornando-os mais críticos a partir da linguagem, da identidade e da diferença.

De fato, muita coisa tem mudado de lá para cá e a filosofia tem acompanhado, mesmo que de forma lenta, essa mudança e sofrido, sem sombras de dúvidas, com esses rasgos. É um caminho sem volta e ela (a filosofia) precisa se abrir para outros fluxos e refluxos de pensamento para expandir e atualizar o debate contemporâneo que não consegue mais ver a linguagem e o pensamento somente a partir de uma chave branca, ocidental, masculina, imperial, isto é, universal. Fomos, por fim, arrastados para um espaço mais arejado, enegrecido e expandido que é a encruzilhada, situada no coração das amefricanas e Lélia Gonzalez foi a grande responsável por essa mudança de chave e por trazer um olhar mais arejado, interseccional e situado.

Dito isso, não tem como pensar a linguagem sem evocar Exu, como propôs a intelectual Maria José Somerlate Barbosa (2006), que o traduz como signo linguístico, mobilizador e catalizador de significados culturais através da palavra. Lélia Gonzalez, sendo uma mulher de Oxum, não deixou de ser, evidentemente, esse “exu-potência” carregado desse “axé verbal”, que se traduz

pelo que chamo aqui de “exu amefricano”, isto é, um Exu que fala, pensa e age em pretuguês. No entanto, saúdo o meu Orixá de cabeça, Oxóssi que é, assim como Exu, um Orixá muito comunicativo. Mas, como signo potente da comunicação, é Exu, em seu devir-linguístico que faz valer, ao nos lançar na encruzilhada da linguagem, da vida e do pensamento, pois é na encruzilhada amefricana que a linguagem se atualiza, entra em devir e se renova constantemente. O chiste, a ironia, uma certa “gaiatice”, o lado debochado e cheio de humor áspero como o de Lélia, não deixa de ser esse lado Exu que ela, como mulher de Oxum, carregava em seu estilo próprio de driblar a linguagem e passar a rasteira no discurso autorizado que eu chamaria de “brancoguês”, impondo-se aí o seu “pretuguês”.

Portanto, é Exu que nos permite entrar numa complexa “batalha discursiva” e sermos capazes de inventar novas possibilidades de vida. É esse trapaceiro da linguagem, e linguista contemporâneo, que nos dá possibilidades não somente para colocar a língua em variação contínua, como nos colocarmos de corpo e língua na escrita, no leve balanço da linguagem viva, criativa e afirmadora da vida. Foi o que fez o nosso ancestral Abdias Nascimento, ao trazer a sua vida de corpo inteiro para o pensamento e para a escrita:

O ensaio que desenvolverei nas páginas a seguir não se molda nas fórmulas convencionalmente prescritas para trabalhos acadêmicos e/ou contribuições científicas. Nem está o autor deste interessado no exercício de qualquer tipo de ginástica teórica, imparcial e descomprometida. Não posso e não me interessa transcender a mim mesmo, como habitualmente os cientistas sociais declaram supostamente fazer em relação às suas inves-

tigações. Quanto a mim, considero-me parte da matéria investigada. Somente da minha própria experiência e situação no grupo étnico cultural a que pertenço, interagindo no contexto global da sociedade brasileira, é que posso surpreender a realidade que condiciona o meu ser e o define.

— Nascimento, 2017, p. 47

Esse modo como Abdias se coloca dentro da escrita, a partir da experiência subjetiva contra toda e qualquer ginástica teórica imparcial e descomprometida, nos faz compreender a escrita como um organismo vivo. Digo isso porque, sem ter a pretensão de transcender a si mesmo, Abdias me conecta muito àquela fase em que Lélia, quando passa por toda uma crise existencial a ponto de buscar um analista, passou a se ver como negra e a “transar” o povo do santo, como ela mesma diz, ao dar uma entrevista ao *Patrulhas ideológicas*: “a partir daí fui transar o meu povo mesmo, ou seja, fui transar candomblé, macumba, essas coisas que eu, afinal de contas, achavam que eram primitivas” (Gonzalez, 2020, p.287). Me reconecto aqui com Lélia Gonzalez por ter sido afetado por toda sofisticação da filosofia e, ao mesmo tempo, ter vivido o processo iniciático no candomblé. Foi onde pude dar meu giro discursivo e existencial e me reconectar de vez com a minha ancestralidade a partir da afirmação da minha negritude.

Ao pensar a partir da sua própria experiência pessoal e subjetiva, Lélia mostra o difícil processo de aprendizado em busca de sua identidade como mulher negra. Para ela, numa sociedade que a oprime por ser mulher e por ser negra, é imposta uma questão que é de natureza política e ética. Esse retorno às origens de Lélia e todo esse processo de crise foi muito próximo ao que

passsei, quando resolvi, já na Tese de Doutorado defendida em 2009, na Faculdade de Educação da UFRGS, assumir a minha ancestralidade afro-brasileira. Ali na tese, mesmo que ainda embranquecida e com pouco referencial afrocentrado, recuperei o meu processo iniciático no candomblé e, a partir daí, pude reorientar o meu olhar que antes era totalmente atravessado por uma cosmovisão ocidental, para uma perspectiva mais afrocentrada. Ou seja, se hoje estou mobilizando o pensamento de Lélia e o feminismo negro nas minhas discussões atuais, a ponto de promover alguns deslocamentos, isso se dá pelo fato de ter passado, evidentemente, por todo um processo iniciático no candomblé e, mais tardiamente, ter feito uma tese que me permitiu esse “giro” epistemológico, isto é, um profundo curto-circuito com o pensamento e com a linguagem. Em outras palavras, uma nova linguagem começava a se impor por eu me despertar para uma nova tonalidade afetiva em que o meu corpo estava inserido na escrita, isto é, sentimento e subjetividade estavam impregnados na escrita e, a partir daí, tudo passou a ter mais sentido.

Quero afirmar com isso, que o encontro com o pensamento ocidental foi fundamental para que eu hoje pudesse, no interior do pensamento, promover algum tipo de crítica, no sentido forte do termo, que é colocar o pensamento em crise, pois, como nos lembrou o poeta Aimé Césaire, em seu *Discurso sobre o colonialismo*, “seria preciso, de início estudar como a colonização age para descivilizar o colonizador, para embrutecê-lo, na real acepção da palavra” (Césaire, 2022, p.164), ou seja, é impossível propor qualquer deslocamento ou rachadura radical no modo de ver e

pensar o mundo sem compreender de forma profunda como age a colonização em nossas vidas, em nosso modo de pensar e sentir o mundo, em nossos corpos e em nossos múltiplos processos de subjetivação.

Descobri, a partir desse giro, que como filho de *Odé Kayodê*, literalmente “o caçador que traz alegrias”, que não devo trazer a raiva e o ódio ao branco e ao mundo. Pelo contrário, lembrando Frantz Fanon, “o negro que deseja branquear sua raça é tão infeliz quanto aquele que prega ódio ao branco” (Fanon, 2008, p. 23). Sendo assim, optei pela alegria e, com Oxóssi, me vi alegre e dançarino. Hoje afirmo que o dia que eu perder esse dançarino em mim, perderei o sentido da vida como acontecimento. Assim, mobilizando essa alegria, me percebi mais leve e distante de todo fascismo que tenta nos capturar. Percebi, contudo, que a minha linguagem, já um pouco mais distante daquele núcleo duro da tradição letrada e filosófica que me forjou, começava a dançar em mim. Daí, a linguagem que dança é a linguagem da errância, dos espíritos livres, dos forasteiros, dos nômades e, de certo modo, dos criadores de caso, dos que buscam uma “experiência do fora”: fora da representação, fora do centro, fora da hegemonia, fora da norma.

Me vi, por fim, afirmando a minha negritude não de forma essencializada e universal, mas como um Oxóssi, meu duplo, a partir de uma perspectiva nômade, plástica, reterritorializada e em devir. Válido ainda dizer que essa alegria somente foi possível quando fui capaz de me perceber enquanto corpo e questionar o mundo com aquela prece que Frantz Fanon encerra seu clássico

Pele negra, máscaras brancas, “o meu corpo, faz sempre de mim um homem que questiona!” (Fanon, 2008, p.241). Talvez esse tenha sido um dos maiores giros que Lélia Gonzalez e, sem dúvidas, a quilombola intelectual Beatriz Nascimento nos proporcionou, isto é, voltar para as “coisas nossas” e reinventar um novo projeto de nação feita, como disse Beatriz Nascimento, “por mãos negras”.

Ora, em uma entrevista dada em 2 de outubro de 1979 ao *Patrulhas ideológicas*, organizada por Carlos Alberto M. Pereira e Heloísa Buarque de Hollanda, Lélia não somente teve ali uma oportunidade de fazer severas críticas ao que ela chama de “europocentrismo”, como critica o discurso do colonizador que é internalizado pelo colonizado. Nesse sentido, para ela, na batalha de descolonizar o pensamento se dá, em primeira instância, a partir do discurso. Diz ela:

Aí a gente cai diretamente na questão do europocentrismo, se percebe que a sociedade brasileira como um todo é uma sociedade culturalmente alienada, culturalmente colonizada na medida em que todos os valores de um pensamento, de uma arte, enfim, de tudo que vem da Europa, do mundo ocidental, é o grande barato. E é por aí que dá pra gente entender, inclusive, a empostação do próprio discurso da esquerda que é um discurso que se articula dentro dos valores de uma civilização ocidental; ora, o nosso propósito, o nosso objetivo, o que é uma dureza- é exatamente tentar subverter a ordem desse discurso, no sentido do povo mesmo.

— Gonzalez, 1980, p. 207

Dito de outro modo, muito antes de estarmos hoje fazendo críticas à colonização, ou forjando conceitos como “colonialidade do poder” ou certos “giros” epistemológicos oriundos das chamadas Epistemologias do Sul, Lélia já se atrevia a dizer, de forma

extremamente complexa e sofisticada, que para descolonizar uma cultura era necessária essa batalha discursiva no sentido de subverter a ordem desse discurso colonial-imperial e impor um novo sentido a partir do povo. E continua ela:

E nós temos esses vícios, também. Isso a gente reconhece tranquilamente. Nós temos os vícios desse discurso do dominador internalizados. Sobre-tudo a nível do pessoal mais politizado que veio do movimento estudantil etc. Trazem esses vícios de linguagem, ideológicos. Então, de repente, quando topam com a comunidade não entendem nada e querem impor esses valores.

— Gonzalez, 1980, p. 211

Em outras palavras, a batalha que Lélia nos impõe é discursiva e, ousaria dizer, é performática. Mas não se trata de uma performance imposta pelo ocidente ou pelas feministas brancas. Trata-se, a meu ver, de uma performance discursiva que acontece no interior e no miolo da própria linguagem, pois subverte o discurso autorizado e legitimado pelos valores da civilização ocidental. Mais que isso, se reinventa a partir “de dentro”, da invenção de novas faulhas criativas. Isso acontece, na medida em que o povo preto internaliza que “nosso português não é português, é “pretuguês” (Gonzalez, 1980, p. 205). Desse modo, ao reconhecer que temos internalizado o discurso do dominador, esses vícios de linguagem do colonizador nos impedem de falar a partir de nós mesmos, pois segundo ela, “nós aqui, no Brasil, temos uma África conosco, no nosso cotidiano. Nos nossos sambas, na estrutura de um Candomblé, da macumba [...] Porque, veja, nós internalizamos discursos diferentes, do índio, do branco. Não há dúvidas que

internalizamos. E a coisa que vai sair é uma *outra coisa* (Gonzalez, 1980, p.212).

Dito de outra maneira, para Lélia, se não internalizarmos o pretuguês como traço de nossas identidades, de nossa subjetividade e reconhecermos que temos o discurso do dominador internalizado em nós, reconhecendo assim os vários vícios oriundos da própria linguagem, estaremos impedidos de falar a partir de nós mesmos. É preciso, nesse sentido, enfrentar esse quadro de alienação que é da ordem do discurso

Por fim, devido às várias camadas que se desdobram em seu pensamento, irei concentrar a discussão da linguagem a partir de dois ensaios fundamentais da pensadora amefricana, e talvez os mais conhecidos, que são *Racismo e sexismo na cultura brasileira* e *A categoria político-cultural de amefricanidade*. Saliento ainda que essas reflexões não se esgotam aqui e que a partir dessas, outras perguntas e inquietações surjam. Sigamos com a nossa empreitada, a partir da irônica pergunta de Lélia: “Cumé que fica?”

Cumé que fica?

Ora, posicionar Lélia Gonzalez e seu lugar nos estudos da linguagem significa compreender não somente a sofisticação de seu discurso, como o modo em que ela performa a palavra. Sem dúvidas, linguagem e performance em Lélia caminham lado a lado. Em seu mais conhecido ensaio *Racismo e sexismo na cultura brasileira* ela dá uma rasteira na branquitude, no imperialismo e no discurso autorizado, usando o chiste, o humor, misturando o coloquial e a erudição, fazendo emergir sua linguagem em

pretuguês em alto e bom tom. A “neguinha atrevida” usou toda sua coragem e aparato linguístico para debochar da norma e dos homens brancos, “muito legais” de seu tempo que eram os únicos autorizados a falar pelo “outro”, objetificando-o, pois eram esses homens que “sabiam das coisas”.

Contudo, vale aqui um rápido recuo naquela enorme epígrafe que abre o ensaio *Racismo e sexismo na cultura brasileira* intitulado “Cumé que fica”, pois embora seja citada em muitos momentos, pouco é explorado no sentido da linguagem e das suas várias camadas discursivas e filosóficas:

Foi então que uns brancos muito legais convidaram a gente pra uma festa deles, dizendo que era pra gente também. Negócio de livro sobre a gente. A gente foi muito bem recebido e tratado com toda consideração. Chamaram até pra sentar na mesa onde eles tavam sentados, fazendo discurso bonito, dizendo que a gente era oprimido, discriminado, explorado. Eram todos gente fina, educada, viajada por esse mundo de Deus. Sabiam das coisas. E a gente foi se sentar lá na mesa. Só que tava tão cheia que não deu pra gente sentar junto com eles. Mas a gente se arrumou muito bem, procurando umas cadeiras e sentando bem atrás deles. Eles tavam tão ocupados, ensinando um monte de coisa pro crioulo da plateia, que nem repararam que se apertasse um pouco até que dava pra abrir um espaçozinho e todo mundo sentar junto na mesa. Mas a festa foram eles que fizeram, e a gente não podia bagunçar com essa de chega pra cá, chega pra lá. A gente tinha que ser educado. E era discurso e mais discurso, tudo com muito aplauso. Foi aí que a neguinha que tava sentada com a gente deu uma de atrevida. Tinham chamado ela pra responder uma pergunta. Ela se levantou, foi lá na mesa pra falar no microfone e começou a reclamar por causa de certas coisas que tavam acontecendo na festa. Tava armada a quizumba. A negrada parecia que tava esperando por isso pra bagunçar tudo. E era um tal de falar alto, gritar, vaiar, que nem dava mais pra ouvir discurso nenhum. Tá na cara que os brancos ficaram brancos de raiva e com razão. Tinham chamado a gente pra festa de um livro que falava da gente e a gente se comportava daquele jeito, catimbando a discursadeira deles. Onde já se viu? Se eles sabiam da gente mais do que a gente mesmo? Se tavam ali, na maior boa vontade, ensinando uma porção de coisa pra gente

da gente? Teve uma hora que não deu pra aguentar aquela zoadá toda da negrada ignorante e mal educada. Era demais. Foi aí que um branco enfezado partiu pra cima de um crioulo que tinha pegado no microfone pra falar contra os brancos. E a festa acabou em briga... Agora, aqui pra nós, quem teve a culpa? Aquela neguinha atrevida, ora. Se não tivesse dado com a língua nos dentes... Agora tá queimada entre os brancos. Malham ela até hoje. Também quem mandou não saber se comportar? Não é à toa que eles vivem dizendo que “preto quando não caga na entrada caga na saída” ... (Gonzalez, 2020, p.75-76).

O que se percebe, num primeiro momento, é que se narra aqui o fato em que os negros são convidados pelos brancos, que sabiam mais dos negros do que eles mesmos e que acabou, por não terem se comportando, ficando “queimado entre os brancos”. Nos dá a entender aqui que se trata de uma festa de lançamento de livro sobre eles (os negros) e o crioulo da plateia não soube se comportar, estragando e “catimbando a discursaria deles” e quando um branco enfezado partiu pra cima de um crioulo, a festa acabou em briga. Evidente que essa longa epígrafe tem muitas camadas e merece uma atenção mais cuidadosa. Ao se debruçar sobre essa complexa passagem e lançar luz sobre Lélia reivindicando não somente a sua reparação, como o seu lugar na Antropologia Brasileira, o pensador Alex Ratts, de forma cirúrgica analisa:

O texto inicia com uma longa epígrafe intitulada Cumé que a gente fica? escrita com bastante coloquialidade e com teor de metalinguagem. A autora alude a uma “festa” em que um grupo de brancos chama pessoas negras (“a gente”) para estarem presentes na divulgação de um livro sobre questões negras e/ou raciais (“um livro sobre a gente”). Os primeiros (“gente fina, educada e viajada”) convidam os segundos (o “crioulo”, a “negrada”) para sentar-se à mesa, mas não é possível, não cabe. Seguem com seus discursos (“e mais discursos”) sobre opressão, discriminação e exploração, mostrando para as pessoas negras que conheciam o que elas

viviam (“eles sabiam mais da gente do que a gente”). A certa altura, uma “neguinha” com o microfone reclama da “festa”. Um branco se enerva e agride “um crioulo” que tomou o microfone para confrontar os brancos. O burburinho se torna zoadá, por causa da “negrada ignorante e mal-educada”. Armou-se uma “quizumba” (festa, kizomba, na língua kimbundo). Sabendo do contexto do texto, fica uma pergunta: a quem e a que essa epígrafe se refere? (Ratts, 2022, p.2-3).

Ora, segundo o intelectual Alex Ratts, o texto, que se intitula “cumé que a gente fica?”, tem marcas de coloquialidade e meta-linguagem. Segundo ele, a autora faz alusão a uma festa em que “a gente’ (os negros, o crioulo, a negrada) é convidado pelos brancos, gente fina e viajada e, ali, eles estão diante de muito discurso sobre opressão, discriminação e exploração, revelando aos negros que eles sabiam sobre eles, isto é, sabiam o que eles viviam, tanto que “eles sabiam mais da gente do que a gente”. E aí a neguinha atrevida que supostamente seria a própria Lélia, incomodada e criadora de caso, como era conhecida, pegou o microfone e começou a reclamar. Evidentemente, a quizumba ficou armada. Mas a pergunta feita por Alex Ratts se mantém “A quem e a que essa epígrafe se refere?”

Evidente que poderíamos ensaiar uma das respostas possíveis: Se refere a uma crítica severa ao projeto colonial-imperial-moderno e mantido pela branquitude enquanto diagrama de poder que extrapola, por sua vez, o contexto narrado, uma vez que Lélia, com seu talento discursivo e performático consegue nos apontar uma seta que serve de moinho analítico para entendermos o que hoje chamam de colonialidade do ser, do poder e do saber, mantidos pela branquitude masculina. A pergunta “cumé

que fica?” aparece de outra forma (não é por acaso) em outro momento redigida “cumé que a gente fica?”. Isso não somente nos situa a partir daquela paisagem, mas como ficamos, enquanto colonizados, subalternizados, silenciados, desumanizados e nos tornando cada vez mais a “negrada” negada, objetificada, infantilizada e, portanto, falada pelo “outro”.

Creio que uma tomada de consciência política, ética-estética emerge a partir daí, pois me faz lembrar aquilo que o poeta Aimé Césaire (2022), em seu *Discurso sobre negritude* ao dizer que “negritude é revolta”. Acredito, nesses termos, que a longa epígrafe pode se referir, acima de tudo, a uma forte tomada de consciência e posicionamento crítico do negro em relação à branquitude e ao projeto colonial de silenciamento, invisibilidade e desumanização. É, por fim, uma resposta de certo modo revoltosa, isto é, uma espécie de “máquina de guerra” contra o discurso hegemônico, colonial. Mas uma outra reviravolta, creio, está no plano da linguagem que desloca, embaralha e coloca a branquitude e o seu discurso autorizado em seu lugar.

Dito isso, enquanto as feministas hegemônicas recorrem às teorias da linguagem para problematizar o mundo, Lélia experimenta uma linguagem que rasga, promovendo tensionamentos e rasuras no discurso oficial, unindo conteúdo e expressão. Talvez ela tenha já anunciado o caminho, que é a pergunta que devemos fazer para nós mesmos de como ficamos diante da linguagem, do processo criativo e da reinvenção de nós mesmos. Talvez não tenha uma resposta, mas que devemos nos movimentar, a partir de perguntas que nos reorientam a partir de nós mesmos.

Ora, como sabemos, sempre fez parte da luta feminista seja hegemônica ou contra-hegemônica lançar luz sobre a linguagem para trazer em seu discurso a força, a renovação e a importância de problematizar, desde os atos de fala, como aquelas célebres teses defendidas pelo filósofo britânico John Austin, que serviram de inspiração para pensadoras feministas como Judith Butler, ao começar a ‘limpar as poeiras’ de seu pensamento e fazer eclodir a performance e a performatividade de gênero, da qual serviu de inspiração para boa parte da tradição feminista ocidental dar novos disparos discursivos nos chamados “Problemas de gênero” que emergiam no Brasil tardiamente, na década de 90, a partir dos escritos seminais da feminista norte-americana. Certamente não foi esse o lugar que impulsionou Lélia Gonzalez, uma vez que ela já existia mesmo antes da palavra gênero existir e ser disseminado. Evidente que Judith Butler e toda tradição hegemônica encontrou na Psicanálise e o Pós-estruturalismo fortes inspirações, sobretudo os atos de fala e linguagem de Austin, como disse acima.

Mas é importante salientar que a marcha performática e discursiva de Lélia Gonzalez tem forte inspiração que vem de suas leituras profundas de Freud, Lacan e a *Teoria da Alíngua* de Jacques-Alain Miller. Vale a pena trazer quando Lélia situa o seu “suporte epistemológico”: “nosso suporte epistemológico se dá a partir de Freud e Lacan, ou seja, da psicanálise. Justamente porque, como nos diz Jacques-Alain Miller, em sua *Teoria da Alíngua*” (Gonzalez, 2020, p.77):

O que começou com a descoberta de Freud foi uma outra abordagem da linguagem, uma outra abordagem da língua, cujo sentido só veio à luz com sua retomada por Lacan. Dizer mais do que sabe, não se saber o que diz, dizer outra coisa que não o que se diz, falar para não dizer nada, não são mais, no campo freudiano, os defeitos da língua que justificam a criação das línguas formais. Estas são propriedades inelimináveis e positivas do ato de falar. Psicanálise e lógica, uma se funda sobre o que a outra elimina. A análise encontra seus bens nas latas de lixo da lógica. Ou ainda: a análise desencadeia o que a lógica domestica¹⁸.

— Jacques-Alain Miller

De fato, as feministas de supremacia branca foram afetadas pelo Pós-estruturalismo, pelos seus regimes de signos e começaram a colocar em xeque os binarismos instaurados a partir do que chamam de “enigma dos signos”, as críticas que surgiram à representação, empreitadas pelo advento do estruturalismo francês. Diante disso, o que sabemos é que a linguagem nunca deixou de ser um acontecimento no campo feminista, pois é através dela que nomeamos, hierarquizamos e identificamos corpos na cultura, já que o discurso, assim como a gramática, são potentes marcadores de poder atrelados a produção de saberes.

O feminismo negro, por sua vez, tem nos mostrado a importância do discurso, não dos atos de fala, mas dos lugares sociais e políticos de fala e o modo como os sujeitos e sujeitas erguem suas vozes e se colocam no mundo. Falo especificamente das mulheres que foram subjugadas e apagadas não somente do feminismo hegemônico, de supremacia branca, como foram silenciadas, colocadas fora do regime de autorização discursiva e do projeto de

18. Jacques-Alain Miller. “Teoria da Alíngua”, p.17. Essa citação foi feita por Lélia Gonzalez (2020, p. 77) em *Racismo e Sexismo na Cultura brasileira*.

nação. Pensadoras negras como Audre Lorde, Gloria Anzaldúa, Angela Davis e bell hooks, por exemplo, talvez tenham sido as feministas que pavimentaram esse caminho e nos mostraram a importância de falar, de romper com a tradição de silêncio e nos tornarmos sujeitos e sujeitas do conhecimento, como nos lembrou Grada Kilomba (2019), ao nos convocar a romper com a máscara do silenciamento e nos mostrar algo que Lélia, de certo modo, já nos convocava, que é a importância de criar e ter como ponto de partida a linguagem:

Para mim, como disse, não havia nada mais urgente do que sair, para poder aprender uma nova linguagem. Um novo vocabulário, no qual eu pudesse finalmente encontrar-me. No qual eu pudesse ser eu. E foi neste livro que encontrei a minha primeira nova linguagem.

— Kilomba, 2019, p.13

Dito isso, quando Kilomba insiste em nos convocar a buscar a nossa linguagem para descolonizar o eu, a subjetividade e o pensamento, essa convocação transforma-se no *leitmotiv* para nos colocarmos enquanto sujeitos e sujeitas da nossa própria história. É a partir dessa inspiração, ao propor ressignificar a linguagem e transformar o silêncio em linguagem e em ação que recorro, por exemplo, a Audre Lorde¹⁹ por ter nascido em 18 de fevereiro de

19. No famoso *Irmã Outsider*, a partir de seu ensaio intitulado “A transformação do silêncio em linguagem e em ação”, Audre Lorde (2019), como uma poeta que era, nos mostra a importância de rompermos com o silêncio. Duas mulheres de espacialidades diferentes e tempos bem próximos acionavam a linguagem como forma de revolucionar o pensamento, bem antes de feministas brancas como Judith Butler aparecerem. Essas feministas já faziam críticas severas ao colonialismo, anteciparam temas como discurso, linguagem, branquitude, lugar de fala e interseccionalidade. Ambas mostraram, nessa esteira de Frantz Fanon, que é fundamental aprofundarmos na relação entre o negro e a linguagem e que de certo modo, não haverá revolução se não mudarmos a linguagem. Não à toa que em outro ensaio de Audre Lorde intitula-se “As ferramentas do senhor nunca derrubarão a casa grande”.

1934, isto é, um ano antes da feminista Lélia Gonzalez, que nasce em 1 de fevereiro de 1935. Eis aqui um dos potentes efeitos da linguagem forasteira proposta por Lorde:

Cada uma de nós está aqui hoje, por que, de uma forma ou de outra, compartilhamos um compromisso com a linguagem, com o poder da linguagem e com o ato de ressignificar essa linguagem que foi criada para operar contra nós. Na transformação do silêncio em linguagem e em ação, é essencial que cada uma de nós estabeleça ou analise seu papel nessa transformação e reconheça que seu papel é vital nesse processo.

— Lorde, 2019, p.54

O que quero dizer é que, surpreendentemente, duas mulheres de geopolíticas e lugares de fala diferentes, nasceram basicamente na mesma época e já estavam propondo questões bem próximas, não somente no que diz respeito à luta de mulheres, como a militância, a redefinição da diferença, a perspectiva interseccional, como exercitavam uma certa “batalha discursiva”, em uma luta por romper com a tradição de silêncio e nos fazer falar a partir do nosso lugar. Então, para dizer de forma bem elucidativa, sem dúvidas Lélia Gonzalez foi a pensadora negra responsável por nos fazer falar e, ao fazer isso, anuncia e enuncia o que atualmente tem se chamado de lugar de fala:

O lugar em que nos situamos determinará nossa interpretação sobre o duplo fenômeno do racismo e do sexismo. Para nós o racismo se constitui como 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. Consequentemente, o lugar de onde falamos, põe um outro, aquele é que habitualmente nós vínhamos colocado em textos anteriores.

— Gonzalez, 2018, p. 191

Dito isso, Lélia assume a postura de que o lugar de onde os sujeitos negros falam o reposicionam em um novo lugar na história oficial contada por “mãos brancas”. Nesse sentido, o lugar onde a mulher negra fala, coloca, evidentemente, o “outro”, o homem branco, em uma posição que o desloca completamente do seu lugar solidamente constituído como sujeito do conhecimento e a mulher, sobretudo a mulher negra, sendo a “outra”, “objeto” de saber que carrega em si mais de uma opressão (raça e gênero) e isso escancara o racismo que ela evidenciou, a partir de lentes psicanalíticas, como a “sintomática” que segundo ela, caracteriza a “neurose cultural brasileira. Lélia fez essa reviravolta sem separar militância de sua teorização e, muito menos, de sua experiência enquanto mulher negra:

Quando falo de minha experiência, me refiro a um processo difícil de aprendizado na busca da minha identidade como mulher negra, dentro de uma sociedade que me oprime precisamente por causa disso. Mas uma questão de ordem ético política é imposta imediatamente. Não posso falar na primeira pessoa do singular, de algo dolorosamente comum a milhões de mulheres que vivem na região; refiro-me aos ameríndios e aos africanos subordinados a uma latinidade que legitima sua inferiorização.

— Gonzalez, 2018, p. 308

Essas mulheres romperam com a tradição de silêncio, pavimentaram um caminho fértil e inspirador para que surgisse o que hoje chamamos de epistemologia feminista negra. Ao denunciar o racismo e o sexismo na cultura brasileira, Lélia cria epistemologias fundamentais para se discutir e pensar o feminismo negro, como a categoria “América Ladina” e o “Pretuguês”.

Mais que isso, a sua linguagem nos permite pensar um novo giro decolonial (Maldonado-Torres, 2007) a partir da experiência de mulheres negras, da militância, do movimento negro e introduz no Brasil o Feminismo Negro de forma concisa, interseccional, complexa e sofisticada. Lélia, poderia dizer, sem desmerecer o giro forjado por Nelson Maldonado-Torres e tão cultuado pelas chamadas “Epistemologias do Sul”, fez emergir giras discursivas que deram contornos ao pretuguês enquanto encorajamento e “empoderamento” para que o negro crie ferramentas linguísticas e invente novas fagulhas criativas a partir de suas experiências situadas, ou, lembrando brevemente Conceição Evaristo, a partir de suas “escrevivências”.

Lélia, sem dúvidas, já tinha a consciência de que linguagem e vida se prendem dinamicamente pois, para ela, a linguagem está indissociável da produção de conhecimento. Ela pontua que “toda linguagem é epistêmica. Nossa linguagem deve contribuir para o entendimento de nossa realidade. Uma linguagem revolucionária não deve embriagar, não pode levar à confusão, ensina Molefi Kete Asante, criador da perspectiva afrocentrada” (Gonzalez, 2020, p. 136). Diante disso, ao pensar a partir de uma perspectiva afrocentrada, Lélia nos mostra que somente podemos levantar dessa rasteira que foi dada pelo racismo-colonialismo e pelo imperialismo, quando formos capazes de renovar a linguagem e nos colocar numa complexa batalha discursiva. É impossível, a meu ver, analisar o conhecimento sem se colocar à serviço da linguagem e nem é possível criticar o conhecimento sem criticar uma certa modalidade de linguagem. E a linguagem somente

pode ser compreendida quando estiver à altura da própria vida, sem se embriagar e sem ser levada à confusão. Existe, nesses termos, uma simbiose, melhor dizendo, uma corrente contínua entre a linguagem e vida, pois a vida se nutre da linguagem e essa se afirma na própria vida.

Ora, se recuarmos um pouco mais e pensarmos essa tradição decolonial que já se fazia na década de 50 com o martinicano Frantz Fanon. O pensador já nos reposicionava no terreno da linguagem ao problematizar a complexidade entre o negro e a linguagem em sua Tese de Doutorado em Psiquiatria – feita na Universidade de Lyon e que foi rejeitada pela comissão julgadora por carregar traços subjetivos e “emocionais” e que deveria ser uma escrita forjada em moldes positivistas –, que se transformou, por sua vez, em uma das incontornáveis obras para se descolonizar o pensamento e ao mesmo tempo convocar a todos a sair do quadro de alienação colonial.

Não à toa que um dos capítulos mais importantes de *Pele negra, máscaras brancas* é voltado para a problemática do negro e da linguagem. Para ele “falar é estar em condições de empregar uma certa sintaxe, possuir a morfologia de tal ou qual língua, mas é sobretudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização” (Fanon, 2008, p. 33). Foi esse, de certo modo, o movimento que Lélia fez no Brasil na década de 1970, ao mostrar a importância dos sujeitos falarem a partir de sua cultura. Seria necessário dominar sua própria linguagem e através dela, dessa ‘batalha discursiva’, descolonizar o pensamento para que nós,

sujeitos negros, possamos sair da condição de meros “objetos” que foram infantilizados e deixados na “lata de lixo” da sociedade:

Ora, na medida em que nós negros estamos na lata de lixo da sociedade brasileira, pois assim o determina a lógica da dominação, caberia uma indagação da psicanálise. E justamente a partir da alternativa proposta por Miller, ou seja: por que o negro é isso que a lógica da dominação tenta (e consegue muitas vezes, nós o sabemos) domesticar? E o risco que assumimos aqui é o **ato de falar** com todas as implicações. Exatamente por que temos sido falados, infantilizados (*infans*, é aquele que **não tem fala própria**, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque que falada pelos adultos), que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo **vai falar**, e numa boa.

— Gonzalez, 2018, p. 193 – grifos meus

Nesse sentido, tanto em Lélia quanto em Fanon já existia essa lucidez e convite para sairmos da “grande noite” imposta pelo colonialismo, através da linguagem. Era um convite para deixarmos de lado a linguagem do colonizador e buscarmos, a partir da nossa própria linguagem, a nossa história em pretuguês. E foi assim que Lélia, essa “pessoa cuca”, nos ensinou, como uma amefricana e “criadora de caso” que era. Eis nosso próximo movimento.

“Era uma pessoa cuca” ou Lélia Gonzalez, uma amefricana

“criadora de caso”

Lélia Gonzalez, a cada dia vem sendo retomada sob vários pontos de vistas, mas ainda é tímido o modo como ela vem sendo recebida nas universidades, como vem salientando o intelectual e militante Alex Ratts (2022). Uma das maiores lutas dele é dar a reparação correta e necessária a Lélia Gonzalez, sobretudo para o seu reconhecimento na Antropologia. Segundo Ratts, existe uma

supremacia branca nas universidades que não se resume às corporeidades, bem como reproduzem e fortalecem o pacto narcísico da branquitude. Nesse sentido, o intelectual tenta trazer Lélia para o “tornar-se negro” no campo antropológico.

Outro olhar relevante é da intelectual e militante Flavia Rios (2022) que, coincidentemente na mesma época no artigo de Alex Ratts, traz a faceta de Lélia Gonzalez como uma “teórica intelectual crítica” e grande intérprete do Brasil. A pensadora busca os fundamentos da teoria social produzida por Lélia Gonzalez e suas marcas sociológicas.

Somando-se à denúncia da pouca visibilidade de Lélia no cenário acadêmico é que o filósofo Diego dos Santos Reis pontua que no campo da filosofia não é diferente. Logo nas primeiras palavras de seu texto na coluna na ANPOF, em 2021, o intelectual negro assevera:

Que o pensamento de Lélia Gonzalez seja fundamental para o campo das humanidades, não resta dúvida. Tampouco que sua trajetória de lutas siga inspirando as novas gerações, em nome da efetivação da agenda antirracista e antissexista, em um país que não cessa de superar recordes em relação às violências e violações sistemáticas aos direitos de populações vulnerabilizadas. Na área da filosofia, contudo, as reverberações críticas da voz de Lélia ainda são abafadas por uma cultura acadêmica que persiste em reiterar historiografias, representações e imaginários exclusivamente euronorcentrados, brancos e masculinos.

— Reis, 2021

Diante do exposto, podemos perceber que ainda é tímida a entrada de Lélia nos espaços de saberes. Precisamos superar o apagamento e o epistemicídio que ainda persiste nas universidades e reconhecer em Lélia não somente uma das intérpretes do Brasil,

como uma das teóricas das humanidades. De fato, Lélia não se fixou apenas na linguagem. Não à toa que ao forjar a categoria amefricanidade, Lélia não somente tenta unir o que o racismo e o imperialismo separaram, como denunciou o imperialismo dos Estados Unidos. Para ela, é fundamental, para alcançarmos uma consciência efetiva de nós mesmos, nos libertarmos dessa linguagem racista e desumanizadora que nos tira do projeto de nação.

Quando a nós, negros, como podemos atingir uma consciência efetiva de nós mesmos enquanto descendentes de africanos se permanecemos prisioneiros, “cativos de uma linguagem racista”? Por isso mesmo, em contraposição aos termos supracitados, eu proponho o de amefricanos (“amefricans”) para designar a todos nós.

— Gonzalez, 2020, p. 134

Lélia tinha a consciência de que era impossível descolonizar o pensamento presos a uma linguagem racista, isto é, o primeiro movimento discursivo para descolonizar o pensamento, o eu e a subjetividade passa pela linguagem. Dito isso, nenhum giro acontece se não deixarmos de sermos prisioneiros e cativos de uma linguagem racista e desumanizadora. Por isso Lélia ressaltava a importância de encararmos a categoria amefricanidade em sua complexidade metodológica:

As implicações políticas e culturais da categoria de amefricanidade (*Ame-fricinity*), são, de fato, democráticas; exatamente por que o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo, onde ela se manifesta: A AMÉRICA como um todo (Sul, Central, Norte e Insular). Para além de seu caráter puramente geográfico, a categoria de amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocêntrica, isto é, refe-

renciadas em modelos como: a Jamaica e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos ioruba, banto e ewe-fon. Em consequência, ela nos encaminha no sentido da construção de toda uma identidade étnica. Desnecessário dizer que a categoria de amefricanidade relacionada àquelas como *pan-africanismo*, *negritude*, *afrocentricity* etc.

— Gonzalez, 2020, p. 134-135

Dito de outro modo, Lélia, quando forja a ideia de amefricanidade, nos situa em um terreno mais democrático, expande a luta feminista e negra para além do aspecto geográfico, regional, ideológico e linguístico. Mais que isso, ela abre perspectivas novas para o entendimento de forma mais ampla e profunda sobre o mundo ao incorporar nesse conceito todo um processo histórico de valorização à dinâmica cultural, à prática de resistência, à possibilidade de criação e reinvenção da nação, numa perspectiva afrocentrada.

Ora, foi animada com esse exercício de sensibilidade e pactuada com a ideia de que Lélia se transformou em umas das grandes intérpretes do Brasil, é que Raquel Barreto, ao levar a sério o seu pensamento, buscou estabelecer as possíveis vizinhanças entre Lélia Gonzalez e a pensadora feminista negra Angela Davis:

Tomar Lélia Gonzalez como uma intérprete do Brasil significa ampliar a compreensão sobre a importância de sua obra, que recentemente tem sido mais debatida pelo viés de sua contribuição teórica original para o desenvolvimento do feminismo negro brasileiro. Tal abordagem, ainda que muito importante, pode ocasionar uma leitura parcial de sua obra, visto que se concentra apenas em seus textos cuja temática são as questões de gênero e raça.

— Barreto, 2018, p. 15

Desse modo, a pesquisadora Raquel Barreto aponta a urgência e a necessidade de reconhecermos em Lélia uma potente intérprete do pensamento brasileiro pela sua originalidade teórica, política e epistemológica. Sem dúvidas, Lélia Gonzalez foi a maior representante do movimento negro no Brasil. Foi quem, com o movimento negro e a luta de mulheres pavimentou o campo que hoje chamamos de decolonialidade ou luta antirracista/sexista. Trata-se de um modo de pensar que coloca em xeque a colonialidade/modernidade. Tal projeto em curso é responsável por todo um processo de desumanização, como bem salientou a feminista negra estadunidense Patrícia Hill Collins:

Uma vez que homens brancos da elite controlam as estruturas de validação do conhecimento ocidental, seus interesses permeiam temas, paradigmas e epistemologias do trabalho acadêmico tradicional. Consequentemente, as experiências de mulheres negras norte-americanas, bem como as experiências de mulheres afrodescendentes na esfera transnacional, têm sido distorcidas ou excluídas daquilo que é definido como conhecimento.

— Collins, 2020, p. 139

Dito de outra maneira, Patrícia Hill Collins mostra-nos que ao vivermos ainda uma sociedade patriarcal comandada pelo homem hétero cis, branco e de classe média, carregamos toda opressão histórica. Sendo assim, noções clássicas como verdade, universalidade e essencialismos são marcas desse poder colonial que valida seu conhecimento e legitima o conhecimento ocidental, deixando de lado tudo que é produzido no Sul global. Nesse caso, a experiência de mulheres afrodescendentes, quilombolas, ribeirinhas e povos originários são excluídos da *ratio* ocidental e tidos como inferiores e selvagens. É animada com esse exercício de olhar

afrocentrado, sensível à linguagem de seu tempo que a feminista Luiza Bairos, a partir de Lélia Gonzalez assevera:

Autodefinindo-se como feminista, Lélia participou de várias organizações de mulheres sem nunca se furtar à crítica ao feminismo, enquanto teoria e prática. Ainda que reconhecendo a existência de feministas comprometidas com questão racial – a quem chama de irmã – Lélia via o feminismo como um movimento de mulheres brancas, onde ela era a **criadora de caso**.

— Bairos, 2018, p. 443 – grifos meus

Segundo Luiza Bairos, ao se autodefinir como feminista, Lélia teve uma vida muito movimentada e nunca deixou de denunciar a sociedade em que vivia. Não deixava, contudo, de apontar críticas ao feminismo de mulheres brancas, o hegemônico. De fato, Lélia era a criadora de caso porque questionava diretamente o poder ao criticar o colonialismo e o patriarcado. Foi ela mesma que fez questão de nos dizer em entrevista ao jornal do MNU (Movimento Negro Unificado), o não- lugar que a mulher negra ocupava no movimento de mulheres brancas:

No meio do movimento das mulheres brancas **eu sou a criadora de caso**, porque elas não conseguiram me cooptar. No interior do movimento havia um discurso estabelecido com relação às mulheres negras, um estereótipo. As mulheres negras são agressivas, são criadoras de caso, não dá para a gente dialogar com elas, etc. E eu me enquadrei legal nessa perspectiva aí, pois para elas a mulher negra tinha que ser, antes de tudo, uma feminista de quatro costados, preocupada com as questões que elas estavam colocando.

— Gonzalez, 2020, p. 331

O feminismo hegemônico, de supremacia branca, não deu a devida humanidade e atenção à mulher negra. Então ela era a criadora de caso por que fazia questão de pensar a sociedade brasileira a partir de sua experiência situada enquanto mulher negra,

intelectual e militante. Com isso, ela, de certo modo, já denunciava o racismo e o sexismo tão impregnado na cultura brasileira. Além, evidentemente, de colocar em xeque pensadores brancos de seu tempo como Caio Prado, Roberto DaMatta, Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso e outros. Mais que isso, ela já estava propondo um feminismo interseccional e mostrando a necessidade de falar da opressão e exploração do movimento negro:

Então, companheiros, num momento como este, é importante que nós todos reflitamos, nós do movimento negro, da população negra, por que somos os grandes explorados e oprimidos desta Nação. Vejamos esta sociedade como um todo, por que temos nossos irmãos brancos também explorados, claro que não tanto nós.

— Gonzalez, 2018, p. 228

Dito de outra maneira, essa “criadora de caso” do movimento negro tem nome e sobrenome: Lélia de Almeida Gonzalez. Ela fazia questão de dizer que preto tem que ter nome e sobrenome, se não vem um homem branco e arranja um apelido para ele, ao seu modo. Além disso, Lélia convida-nos a refletir sobre a condição de explorados e oprimidos na sociedade brasileira. Não à toa que ela mesma diz claramente quando tenta nos explicar acerca de sua categoria político-cultural da Amefricanidade:

Trata-se de um olhar novo e criativo no enfoque da formação histórico-cultural do Brasil que, por razões de ordem geográfica e, sobretudo, da ordem do inconsciente, não vem a ser o que geralmente se afirma: um país cujas formações do inconsciente são exclusivamente europeias, brancas. Do contrário, ele é uma **América Africana** cuja latinidade, por inexistente, teve trocado o t pelo d para, aí sim, ter o seu nome assumido com, todas as letras: **América Ladina** (não é por acaso que a neurose cultural brasileira tem no racismo o seu sintoma por excelência).

— Gonzalez, 2018, p. 321 – grifos meus

Em outras palavras, seu lado pensadora, isto é, uma filósofa insurgente começa quando ela subverte a linguagem, potencializa o lugar de fala do povo preto, solta sua voz a partir do lixo, cujo lugar foi colocado a humanidade do negro.

Ressalto ainda que, ao trabalhar na caixa de ferramenta da Psicanálise, Lélia a usa a seu favor, para pensar os problemas de seu povo e ao mesmo tempo mostrar quão amefricanos somos. Ela foi de fato e continuará sendo uma criadora de caso, pois teve o ato mais atrevido que uma mulher negra pode ter: falar a partir de sua experiência situada e inseparável como mulher negra.

Gloria Anzaldúa (1980), ao falar abertamente da escrita, diz que escrever é um ato atrevido e uma mulher que escreve tem poder e ao ter poder, ela é temida. Lélia foi temida por que ela tinha a consciência de que veio para descolonizar o pensar e propor um novo modo de vida. Mais que um ponto de vista sobre as palavras e as coisas, Lélia encontrou o “ponto de vida”, lembrando brevemente nosso ancestral Muniz Sodré, ao se referir à intelectual quilombola Beatriz Nascimento. Poderia dizer ainda quem encontra a potência e a amplitude do “ponto de vida” transforma-se, para sempre, num criador ou criadora de caso, já que veio para provocar incômodos através do pensamento. Sejamos todos criadores e criadoras de caso e descolonizadores do pensamento, do Feminismo e da Filosofia. Poderia ainda dizer que o ponto de vista somente se encontra quando nos implicamos corajosamente no próprio devir da linguagem e da própria vida. Beatriz Nascimento

com sua linguagem-quilombo foi, sem dúvida, outro exemplo de que não existe aquilombamento sem enfrentar o miolo da linguagem presa ao corpo.

É impossível falar em descolonização da linguagem em Lélia sem trazer a minha experiência como filósofo. A trajetória de Lélia como mulher negra, filósofa e de Candomblé se aproxima muito da minha, pois vivenciei todo um processo de embranquecimento ao longo de minha formação acadêmica euro branca e vale a pena mostrar como tenho lutado a todo instante com esse processo de descolonização epistemológica. Por viver em uma sociedade que não legitima e nem humaniza o homem negro, enfrentei muitas crises quando eu enfrentava eu fazia Filosofia no mesmo tempo em que praticava Candomblé. Assim Lélia Gonzalez se desenha:

Na faculdade eu era uma pessoa cuca, já perfeitamente embranquecida, dentro do sistema. Eu Fiz Filosofia e História. E, a partir daí, começaram as contradições. Você enquanto mulher e enquanto negra sofre evidentemente um processo de discriminação muito maior. E, claro que, enquanto estudante muito popular na escola, como uma pessoa legal, aquela pretinha legal, muito inteligente, os professores gostavam esses baratos todos [...] mas quando chegou a hora de casar, eu fui me casar com um cara branco. [...] a partir daí fui transar o meu povo mesmo, ou seja, fui transar candomblé, macumba, essas coisas que eu achava que eram primitivas. Manifestações culturais que eu, afinal de contas, com uma formação em filosofia e história, perfeitamente ocidentalizada, rejeitava.

— Gonzalez, 1980, p. 203 - grifos me

Ao se formar em História e Filosofia, duas áreas tão sofisticadas, Lélia foi mostrando como se deu seu processo de branqueamento e, logo após, o escurecimento, até ela ter essa consciência preta de voltar às suas origens e “transar” os seus. Como ela mesma diz, era

uma mulher cuca, por isso se destacava. Houve, sem dúvidas, uma luta para se descolonizar o eu e o pensamento eurocentrado em que foi forjada. Mas primeiro ela teve toda uma crise até deixar de lado a peruca, aceitar sua estética afro, incorporar de vez o pretuguês como *ethos* e modo de vida e nos propor, por fim, o que chamo de epistemologia do pretuguês como batalha discursiva. Eis a nossa próxima travessia.

O Pretuguês como ‘batalha discursiva’

Uma pergunta necessária é saber de onde Lélia Gonzalez busca inspiração linguística para nos convocar a essa batalha discursiva. Segundo Flavia Rios e Márcia Lima, os escritos de Lélia Gonzalez unem coloquialismo e erudição, ao mesmo tempo em que há uma elaboração textual fina, cheia de ironias. Ensina-nos a intelectual e estudiosa do pensamento de Lélia Gonzalez, Márcia Lima (2020), que nos escritos de Gonzalez podemos encontrar simultaneamente citações de referências clássicas vindas da Filosofia e das Ciências Sociais, articulando a linguagem popular, o latim e o banto, passando pelo que ela chama de “pretuguês”, isto é, uma espécie de africanização ou criouliização do idioma falado no Brasil.

Com isso, Lélia Gonzalez nos propõe uma batalha discursiva através da linguagem como forma de descolonizar o pensamento. Ao trazer a linguagem insurgente, a voz do subalterno, Lélia Gonzalez propõe uma desconstrução, ou melhor dizendo, uma reviravolta no interior da própria língua.

Evidente que nessa mescla discursiva, Lélia sofreu grande influência da Psicanálise, como leitora de Freud e Lacan, mas deixou explícita sua referência vinda da Teoria d’Alíngua de Jacques-Alain Miller. Lélia, ao limpar as poeiras da Psicanálise, traz o “ato de falar” como condição de possibilidade para que o sujeito negro e negra possa assumir sua posição situada, seu lugar de fala no mundo. O lugar de fala aqui deve ser compreendido de forma alargada, no sentido de existir no mundo, já que a lógica da dominação não permite ao negro existir.

Vale lembrar aqui duas categorias do pensamento lacaniano que ajudam nossa reflexão. Intimamente articuladas, as categorias de infans e de sujeito suposto saber nos levam a questão da alienação. A primeira designa aquele que não é sujeito de seu próprio discurso, na medida em que é falado pelos outros. O conceito de infans é constituído a partir da análise da formação psíquica da criança, que, quando falada por adultos na terceira pessoa, é, consequentemente, excluída, ignorada, ausente, apesar de sua presença.

— Gonzalez, 2020, p. 141

Ora, ao trazer a importância do pensamento lacaniano para o seu modo insurgente de pensar, Lélia assinalava que os negros “não têm fala própria” e que devemos assumir o risco o ato de falar com todas as implicações. Nesse sentido, o pretuguês se afirma a partir do giro que se dá em uma complexa ‘batalha discursiva’ em que os sujeitos negros deixam de ser infantilizados, assumem seus lugares de fala e correm o risco de falar em primeira pessoa.

Desse modo, ao se lançar numa batalha discursiva, Lélia descoloniza a linguagem, faz severas críticas ao imperialismo e ao colonialismo, que sempre nos impediram de falar por nós mesmos e passou a anunciar e enunciar a importância de situar nosso ‘lugar

de fala'. Antes mesmo de surgir conceitos como lugar de fala, decolonialidade, imperialismo e interseccionalidade, Lélia Gonzalez (2018) já exercitava e mostrava a importância de um pensamento interseccional, decolonial e ao mesmo tempo mostrava a importância de falarmos, sermos sujeitas e sujeitos do conhecimento e da nossa história.

Ao pensar a complexidade interseccional existente entre racismo e sexismo, Lélia nos diz que a articulação do racismo com o sexismo produz efeitos violentos sobre a mulher negra em especial e traz a figura da mulata, da doméstica e da mãe preta, sendo ela “a outra” da outra. Ao se debruçar na Psicanálise de Lacan e Freud e voltar para o Candomblé ela começa a encontrar atravessamentos e pontos para pensar a si mesma. É a partir daí ela se reorienta e começa a falar e para isso ela começa a fazer uma certa ironia, ou melhor ainda, uma subversão diante da própria língua, de certo modo zombando e criticando o pensamento ocidental, branco e autorizado.

A partir de uma filosofia ladina, instaura uma “amefricanidade” que é, de certo modo, uma potente máquina de guerra, um monstro conceitual que tenta iniciar uma reviravolta linguística, discursiva e epistemológica:

É engraçado como eles gozam a gente quando a gente fala 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 é esse ignorante? Ao mesmo tempo acham o maior barato a fala dita brasileira, que corta os erres infinitivos verbais, que condensa você em cê, o está em tá e por aí fora. **Não sacam que tão falando pretuguês.**

— Gonzalez, 2018, p. 208

É importante salientar que essa forma de fazer chiste e ironizar a língua falada pelo homem branco, a língua culta que sempre menosprezou a língua popular, regional, marginal, se colocando dentro de um centro linguístico, vai se construindo também um ethos linguístico e uma maneira de falar a língua portuguesa, que é embranquecida, colonizada. Na citação acima, ela questiona quem é o ignorante? E nos dá uma aula de decolonialidade a partir do signo linguístico e faz emergir uma filosofia ladina *à la* “pretuguês”. Com seu jeito irreverente e inovador, Lélia, essa primavera negra, já promovia uma potente subversão na linguagem e no pensamento.

É importante ressaltar que o objeto parcial por excelência da cultura brasileira é a bunda (esse termo provém do quimbundo que por sua vez, e justamente com o ambundo, provém o tronco linguístico bantu que “casualmente” se chama bunda). E dizem que significante não marca [...] marca bobeira quem pensa assim. 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, 2018, p. 208

É contra esse discurso dominante e autorizando que Lélia se posiciona crítica e politicamente. Ainda sobre essa batalha discursiva ela reitera:

Se a batalha discursiva, em termos de cultura brasileira, foi ganha pelo negro, que terá ocorrido com aquele que segundo, os cálculos deles, ocuparia o lugar do senhor? Estamos falando do europeu, do branco, do dominador. Desbancando do lugar do pai, ele só pode ser, como diz

Magno, o tio ou o corno; do mesmo modo que a europeia acabou sendo a outra.

— Gonzalez, 2018, p. 211 – grifos meus

Ao propor essa batalha discursiva, Lélia Gonzalez mostra-nos que esse lugar do poder diante da língua sempre esteve destinado ao senhor, ao dominador, ao branco e europeu. Com esse processo de descolonização da linguagem, Lélia abre frentes para pensarmos a noção de linguagem culta e coloquial, tão desprezada pelos espaços de saberes, mantidos e alimentados pelos poderes hegemônicos. Esse modo de afrontar a academia e a elite vem sob o signo de uma violência que nos coloca diante de nós mesmos, pois é impossível descolonizar o eu, a cultura e o pensamento se não houver uma potente descolonização no interior da linguagem.

Dito de outra maneira, Lélia Gonzalez, ao fazer críticas ao discurso do poder dominante, nos faz voltar para as “coisas nossas” através do fenômeno da linguagem. Podemos perceber desde o começo do seu mais conhecido ensaio *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, Lélia já estava propondo uma subversão discursiva, quando já inicia, de forma irônica com a pergunta, como uma “neguinha atrevida” que ela era “Cumé que a gente fica?”. Com humor ácido atravessado por um certo chiste e muita ironia, ela inaugura um modo de escrita que subverte a gramática oficial, culta, unindo a linguagem coloquial com a língua culta, misturando os códigos linguísticos ao fazer críticas severas à branquitude, ao imperialismo e ao que ela chamou de “europo-centrismo”.

Ao denunciar o racismo e o sexismo na cultura brasileira sua longa epígrafe nos adianta um outro tema, que está muito na moda, que é a branquitude e o lugar de fala e coloca o negro sendo infantilizado e falado sempre pelo Outro, o homem branco:

Essa criança, esse *infans*, é a dita cultura brasileira, cuja língua é o pretuguês. A função materna diz respeito à internalização de valores, ao ensino de língua materna e a uma série de outras coisas mais que vão fazer parte da imaginação da gente. **Ela passa pra gente esse mundo de coisas que a gente vai chamar de linguagem.** E graças a ela, ao que ela passa, a gente entra na ordem da cultura, exatamente porque é ela quem nomeia o pai.

— Gonzalez, 2020, p.88 -- grifo meu

Desse modo, a batalha linguística é em torno do poder do pai, do *logos*, da língua colonizada, do chefe, do colonizador. Assim, o colonizado precisa desafiar a sua língua, criar suas próprias trincheiras discursivas para se afirmar enquanto sujeito no mundo e se legitimar enquanto tal. É preciso, no entanto, lembrando brevemente Audre Lorde, transformar o silêncio em linguagem em ação, uma vez que é com palavras e atos potencialmente subversivos que nos inserimos no mundo.

Se não houver essa batalha discursiva, os sujeitos subalternizados estarão sempre na lata de lixo, infantilizados, sem direito à voz e sendo falado pelo Outro. Fora disso, para ser ouvido, eles terão sempre que se vestir com a língua do colonizador, colocar a máscara branca em sua pele negra, negar seu pretuguês, negar sua cultura, sua cor e a sua existência. Foi essa brutal violência que o colonizador sempre nos impôs ao nos dizer que devemos abrir mão da emoção para escrever com razão. É preciso uma revirada linguística para fazermos a nossa história. Se não houver isso, con-

taremos a nossa história nos moldes linguísticos do homem branco e, com isso, a nossa história continuará sendo feita e contada por mãos de homens brancos.

Em outras palavras, despachar de nossas vidas essas marcas coloniais que perpassam nosso sistema linguístico e discursivo será nosso grande desafio. E para isso é necessário inventar umas novas encruzilhadas discursivas e performar outras narrativas.

De fato, Lélia Gonzalez deu muitos motivos para ser chamada de criadora de caso pois, além de propor uma batalha discursiva, subverte a língua e mesmo inconscientemente propõe um novo giro decolonial, ou seja, o feminismo negro decolonial brasileiro nasce com a criadora de caso Lélia Gonzalez. Ela nos fez filosofar em “pretuguês” e criou um jeito próprio de pensar criando e forçando-nos a pensar como “ladino-amefricanos”. É necessária uma nova forma de reafirmação e uma nova re(ori)entação na nossa maneira de pensar a nós mesmos e o mundo. Significa, por fim, fazermos a nossa História pelas nossas próprias mãos, propondo novos caminhos e novas encruzilhadas, como bem ressaltou a quilombola intelectual Beatriz Nascimento:

Não podemos aceitar que a história do negro no Brasil, presentemente, seja entendida apenas através dos estudos etnográficos, sociológicos. Devemos fazer a nossa história, buscando nós mesmos, jogando nosso inconsciente, nossas frustrações, nossos complexos, estudando-os, não os negando (Nascimento, 2021, p. 45-46).

Com essas sábias palavras de Beatriz Nascimento, termino convidado a todos a sermos, como foi Lélia, “criadores de caso” e partir daí, contarmos a nossa própria história e que a mesma seja

feita “por mãos negras”. Foi o que Lélia Gonzalez insistentemente defendeu:

Uma ideologia de libertação deve encontrar sua experiência em nós mesmos: ela não pode ser externa a nós e imposta por outros que não nós próprios; deve ser derivada da nossa experiência histórica e cultural particular. Então por que não abandonar as reproduções de um imperialismo que massacra não só os povos do continente, mas de muitas outras partes do mundo e reafirmar a particularidade de nossa experiência na AMÉRICA como um todo, sem nunca perder a consciência da nossa dívida e dos profundos laços que temos com a África? (Gonzalez, 2020, p. 137).

Daí retornaremos a pergunta-chave que Lélia, como o fio condutor desse texto sempre fez: “cumé que a gente fica?” (Gonzalez, 2018, p.190). Talvez não tenhamos uma resposta dada, pronta, a priori, mas fica o convite para sairmos da inércia, nos inventarmos como sujeitos e a partir daí fazermos de fato uma história sobre nós, por nossas próprias mãos. Mas para isso, precisamos ser, como foi Lélia, grandes ‘criadores de casos’ e nos reinventarmos, a partir de nós mesmos, para sairmos da “grande noite”. Sejam Lélia Gonzalez, essa grande intérprete do Brasil e teórica das humanidades que deu uma grande rasteira na linguagem colonial. Sejam todas e todos criadores de caso e pensaremos em pretuguês! Asê! Orayêê ô!

Referências

BAIROS, Luíza. Lembrando Lélia Gonzalez. In: **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa**. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018.

BARRETO, Raquel. Lélia Gonzalez, uma intérprete do Brasil In: **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa**. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018.

BARBOSA, Maria José Somerlate. Exu: verbo devoluto. In: **Brasil afro-brasileiro**. Organizado por Maria Nazareth Soares Fonseca. 2 ed. Belo horizonte, autêntica, 2006.

CARNEIRO, Sueli. **Escritos de uma vida**. São Paulo: Pólen Livros, 2019.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecendo o feminismo. In: **Escritos de uma vida**. Prefácio: Conceição Evaristo, Apresentação Djamila Ribeiro. São Paulo: Pólen Livros, 2019.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Organização de José Fernando Peixoto de Azevedo. Tradução de Sebastião Nascimento. 1 ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento Feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Salvador: EdUFBA, 2008.

GONZALEZ, Lélia. Entrevista. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque; PEREIRA, Carlos Alberto M. **Patrulhas ideológicas**: arte e engajamento em debate. São Paulo: Brasiliense, 1980, p. 202-212.

GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras**: Lélia Gonzalez em primeira pessoa. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HOLLANDA, Heloísa Buarque de; PEREIRA, Carlos Alberto M. Pereira (Org.). **Patrulhas ideológicas**. Marca Reg. São Paulo: Brasiliense, 1980.

hooks, bell. **Erguer a voz**: pensar como feminista, pensar como negra. Tradução de Cátia Bocaiuva Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação**: episódio de um racismo cotidiano. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó 2019.

LORDE, Audre. **Irmã Outsider**. Tradução de Stephanie Borges. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo decolonial. In: **Pensamento Feminista**: Conceitos Fundamentais. / Org Heloísa Buarque de Holanda. RJ: Bazar do Tempo, 2019.

MALDONADO-TORRES, Nelson (2007). “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, em CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSFOGUEL, Ramon (coords.) **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

NASCIMENTO, Abdias. **O Genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. São Paulo: Perspectiva, 2017.

NASCIMENTO, Beatriz. **Quilombola e intelectual: possibilidades nos dias de destruição**. Maria Beatriz Nascimento. Diáspora Africana. Editora Filhos da África, 2018.

NASCIMENTO, Beatriz. **Uma história feita por mãos negras: relações raciais, quilombolas e movimentos; organização de Alex Ratts**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

RATTS, Alex. Lélia Gonzalez e seu lugar na antropologia brasileira: “Cumé que fica?”. **Mana**, 2022.

RATTS, Alex; RIOS, Flavia. **Lélia Gonzalez**. São Paulo: Selo Negro. 2010.

REIS, Diego dos Santos. **Lélia Gonzalez: por uma filosofia em Pretuguês**. Coluna ANPOF, 2021.

RIOS, Flávia. Lélia Gonzalez, uma teórica crítica do social, **Revista Sociedade e Estado**, v. 37. N.3, 2022.

SANTOS, Gabriel Nascimento dos. A linguagem como zona do não-ser na vida de pessoas negras no sul global. **Gragoatá**, Niterói, v. 28, n. 60, e-53299, jan.-abr. 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.22409/gragoata.v28i60.53299.pt>.

90 anos de Lélia Gonzalez e seu legado contra a colonialidade jurídica

Abab Nino, Malu Stanchi, Maria Júlia Santos, Nina Barrouin e Thula

Pires

Nesses noventa anos em que comemoramos a vida de Lélia Gonzalez, em diferentes formas de manifestação, inclusive após a sua morte física, temos a honra e a responsabilidade de explorar os aprendizados que o pensamento gonzaleano oferece para o campo do direito. E, como seguimos sua cartilha, faremos isso coletivamente²⁰ a partir do que vem sendo produzido no *Direito em Pretuguês: [Grupo de Pesquisa em Estudos Ladino-Amefricanos e Afrodiaspóricos]*.

É preciso enfatizar o esforço permanente por provincializar, contextualizar os conhecimentos, e, nesse sentido, é preciso assumir que as dimensões que serão apresentadas estão diretamente conectadas com a maneira pela qual pensamos o mundo e identificamos questões, o que significa dizer que certamente ficarão de fora muitas dimensões possíveis da trajetória político-acadêmica de Lélia Gonzalez, que são sublinhadas por diferentes pesquisa-

20. E, nesse esforço coletivo, esse texto é fruto da generosa revisão do irmão uã, wanderson flor do nascimento, que está presente em qualquer momento da vida, sobretudo nas fases mais conturbadas. São nesses momentos que reafirmamos a nossa luta por liberdade coletiva e pela afirmação de relações de irmandade que, além de nos sustentar, nos permitem seguir firmes diante dos desafios da vida. Agradecemos a todas as pessoas que compõem o Direito em Pretuguês: Grupo de Pesquisa em Estudos Ladino-Amefricanos e Afrodiaspóricos por gestarem coletivamente a proposta apresentada no artigo.

doras e ativistas de distintas gerações, como Sueli Carneiro, Elizabeth Viana, Rosália Lemos, Raquel Barreto, Flavia Rios, Márcia Lima, Carla Akotirene e tantas de nós.

Como atuamos no campo do direito, mais especificamente da Teoria do Estado e do Direito Constitucional, nos preocupamos, sobretudo, em como o processo de formação nacional informa o funcionamento das instituições, com as relações que o Estado estabelece conosco e com o modo através do qual o Estado faz a mediação das relações sociais.

Desde esse ponto de partida, primeiramente destacaremos alguns aspectos de sua trajetória. Em seguida, apresentaremos a nossa interpretação sobre algumas categorias centrais do pensamento gonzaleano. Por fim, buscaremos aproximar seu pensamento do campo do direito, a partir do trabalho desenvolvido pelo *Direito em Pretuguês*.

Ninguém nasce pronta! Nem Lélia!

Lélia de Almeida nasceu em 1935 em Belo Horizonte (Minas Gerais, Brasil), filha de Urcinda Serafim de Almeida, uma empregada doméstica de ascendência indígena, e de Acácio Joaquim de Almeida, ferroviário negro. Teve dezessete irmãos, sendo a décima sétima filha do casal.

Sua família migrou para o Rio de Janeiro quando ela tinha sete anos e o pai já estava falecido, momento em que o irmão, Jaime de Almeida, começa a consolidar sua carreira como jogador de futebol no Fluminense e no Flamengo. Ainda na infância, chegou a trabalhar como babá. Teve uma trajetória educacional

sequenciada, concluiu o ginásio em 1951 na Escola Municipal Rivadávia Corrêa e o científico em 1954, no Colégio Pedro II. Fez bacharelado em História e Geografia (1958), licenciatura em 1959 nas mesmas disciplinas, na Universidade do Estado da Guanabara (UEG). Bacharelado em Filosofia (1962) licenciatura em 1963 na mesma matéria na UEG, atual UERJ.

Estudou outras línguas, algo incomum para meninas e adolescentes negras, tendo se tornado tradutora de francês, além de estudar inglês e espanhol. Graduada em História, Geografia e Filosofia, estudou psicanálise e tornou-se professora universitária na Universidade Gama Filho (UGF), nas Faculdades Integradas Estácio de Sá e na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).

Assim como nós, Lélia não nasceu “pronta”, seu pensamento e ação política foram seguindo o curso da vida e sendo construído a partir dos encontros e desencontros de sua caminhada. Como ela disse em entrevista ao *Patrulhas Ideológicas*:

Eu tive a oportunidade de estudar [...] e passei por aquele processo que eu chamo de lavagem cerebral dado pelo discurso pedagógico brasileiro, porque, à medida que eu aprofundava meus conhecimentos, eu rejeitava cada vez mais a minha condição de negra [...]. A divisão interna da mulher negra na universidade é tão grande que no momento em que você se choca com a realidade de uma ideologia preconceituosa e discriminadora que aí está, a sua cabeça dá uma dançada incrível. [...] A partir daí fui transar o meu povo mesmo, ou seja, fui transar candomblé, macumba, essas coisas que eu achava que eram primitivas. Manifestações culturais que eu, afinal de contas, com uma formação em Filosofia, transando uma forma cultural ocidental tão sofisticada, claro que não podia olhar como coisas importantes. 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 (Gonzalez, 2018, p. 82-84).

Os desencontros trazidos pelo racismo e sexismo deslocaram os mitos da meritocracia e da democracia racial, assim como as perucas lisas e as violências cotidianas até então não nomeadas, seja nas relações mais íntimas, seja nas dinâmicas sociais mais complexas. O encontro com a psicanálise lacaniana e o *candomblé* representou a reconciliação de Lélia com suas origens, sua ancestralidade e sua condição de mulher negra.

A sua ação política fez sua atuação acadêmica se reconectar com sua gente e com um modo de perceber os fenômenos de modo a que sejamos percebidos e de assumir o compromisso com a construção de uma realidade em que a vida negra seja possível. Ou, como diz Sueli Carneiro (2024, p. 64), Lélia vai “descendo do pedestal teórico” quando percebe que sua militância não poderia ficar restrita a uma sala de aula e que, conforme disseram algumas/alguns alunas/os, sua linguagem acadêmica mais a afastava de sua gente do que a aproximava. Segundo Sueli Carneiro (2024), provavelmente é a partir dessa experiência que decorre sua decisão de radicalizar uma forma de expressão que se tornou a sua marca registrada: rejeitar todo tipo de academicismo ou pedantismo intelectual para se comunicar.

Sua ação política ganhou fôlego a partir da década de 1970. Em 1976, esteve associada ao Instituto de Pesquisas das Culturas Negras, IPCN, onde participou da fundação do Coletivo de Mulheres Negras Nzinga, e esteve na Vice-Presidência Cultural do Instituto. Em julho de 1978, participou da fundação do Movimento Negro Unificado, MNU. Segundo ela, “faltava esse Sete de julho, garantia simbólica de um movimento negro de

caráter nacional” (Gonzalez, 2018, p. 166). Esteve em sua direção nacional de 1978 a 1982. Participou do projeto inicial da Escola de Artes Visuais do Parque Lage, sendo a professora do primeiro curso institucional sobre cultura negra no país, entre 1976 e 1978. O programa do curso foi construído com base nos seguintes eixos:

- I. O problema da unicidade de uma cultura negra;
- II. A religião enquanto simbolismo cultural dominante (candomblé e umbanda);
- III. O negro na literatura;
- IV. Expressividade negra e artes plásticas;
- V. Samba, Carnaval e futebol ou os fardos da cor;
- VI. Contrastes e confrontos.

A partir de 1979 ampliou a denúncia do racismo no Brasil ao redor do mundo e luta anticolonial. Foi vice-presidente do 1º e 2º Seminário da ONU sobre a “Mulher e o Apartheid” (no Canadá e na Finlândia, 1980). Foi representante brasileira no Fórum da Meia Década da Mulher (na Dinamarca, 1980). Foi convidada especial da ONU para a conferência sobre “Sanções contra a África do Sul” (na França, em 1981). Representante brasileira no Seminário “Um outro desenvolvimento com as Mulheres” (Senegal, 1982) e representante brasileira no Fórum de Encerramento da Década da Mulher (Quênia, 1985). Foi integrante do Conselho Diretor da Sociedade Internacional para o Desenvolvimento, com sede em Roma e do Conselho Deliberativo do Memorial Zumbi. Integrou, ainda, a primeira composição do Conselho Nacional de Direitos da Mulher, CNDM, entre 1985 a 1989.

No campo político partidário, foi eleita como suplente na Câmara Federal pelo Partido dos Trabalhadores (PT) e na Câmara dos Deputados do Rio de Janeiro pelo Partido Democrático Trabalhista (PDT). Seu programa político como candidata à deputada pelo PDT, em 1986, reúne de forma direta os seus principais compromissos, e foram assim traduzidos em seus panfletos durante a campanha, abaixo transcrito:

Lutas Prioritárias de Lélia Gonzalez

1. Pela organização da comunidade negra na conquista efetiva de seus direitos de cidadania individual, política, social e econômica;
2. Contra toda forma de violência e opressão praticadas em relação à Mulher. Pela soberania da mulher em relação ao seu próprio corpo;
3. Pelo respeito às opções sexuais dos indivíduos. Contra toda violência e discriminação praticadas em relação ao homossexual;
4. Contra qualquer forma de discriminação social ou salarial por motivo de raça ou sexo;
5. Contra a fome e a devastação geradas pelo sistemático desequilíbrio ecológico;
6. Por uma reforma agrária efetiva, atendendo às necessidades da população rural e com apoio ao pequeno produtor;
7. Pelo título definitivo de propriedade para os favelados e as populações dos bairros de periferia;
8. Por uma política econômica sem concentração de renda, sem arrocho salarial e sem desemprego, que acabe com a pobreza e a miséria existentes no país;
9. Pela livre organização das classes trabalhadoras;
10. Por uma constituinte livre do poder econômico, democrática e popular;
11. Pelo reconhecimento e valorização das diferenças culturais;

12. Pela ampliação do ensino gratuito e de democrático. Por uma reforma educacional que identifique professores e estudantes com as reais características culturais do país;
13. Por uma política nacional soberana no tratamento da dívida externa brasileira, priorizando as necessidades de justiça social e desenvolvimentos internos;
14. Por uma sociedade justa, igualitária e democrática;
15. Pelo rompimento de relações com a África do Sul. Pela nacionalização dos investimentos sul-africanos no Brasil;
16. Contra a interferência dos países ricos na soberania dos países do terceiro mundo;
17. Pela paz mundial entendida não apenas como ausência de guerra; pelo desarmamento em busca do desenvolvimento livre dos povos, contra a ameaça nuclear.²¹

Esse programa permitiu não apenas a ela uma agenda de trabalho política e intelectual, como tem proporcionado a muitas de nós darmos continuidade ao seu legado, atualizando as questões e buscando responder aos desafios de cada geração.

Lélia Gonzalez fez dos diversos lugares por onde esteve espaços de aprendizados mútuos e em permanente movimento. Assim foi na rede pública/privada de ensino, na UGF, Estácio de Sá e na PUC-Rio, no Ilê da Oxum Apará, nos movimentos negros e de mulheres negras, no Grêmio Recreativo de Arte Negra Escola de Samba Quilombo, no Grêmio Recreativo e Bloco Carnavalesco Mocidade dos Guararapes, no PT, no PDT e demais espaços institucionais.

21. O programa político pode ser acessado na íntegra através do seguinte endereço: https://memoriafeminista.com.br/wp-content/uploads/tainacan-items/872/61341/BR-RJ-REDEH.NM_LG_02.CD06.01.05.pdf, acesso em 25 de agosto de 2025.

A despeito da ausência de reconhecimento devido, sua trajetória a coloca como umas das referências fundamentais do pensamento social brasileiro e da luta pela democracia no Brasil. Lélia Gonzalez atravessou dois ciclos ditatoriais na política brasileira, em intensa disputa por uma identidade nacional-racial não apenas brasileira, mas ladino-amefricana. Como é próprio do sentido de ancestralidade, a sua partida precoce em 1994 não interrompeu a reverberação de seu trabalho militante e acadêmico nos movimentos negros e de mulheres transcontinentais que reconhecem o seu lugar como referência intelectual e política.

A partir de esforços coletivos e de militantes dos movimentos negros brasileiros, suas obras têm sido reunidas em coleções como *Primavera para as rosas negras* (2018), organizada pela União dos Coletivos Pan-Africanistas, e *Por um feminismo afro-latino-americano* (2020), com a organização de Flavia Rios e Márcia Lima. É autora também do livro *Lugar de Negro* (1982), escrito em parceria com Carlos Hasenbalg e *Festas Populares no Brasil* (1987), ambos recentemente republicados.

Categorias centrais do pensamento gonzaleano em nossos termos

De nossa parte, nos apegamos em três grandes compromissos refletidos na trajetória de Lélia Gonzalez: 1- A reinterpretação da formação nacional brasileira, recusando o retrato eurocentrado e imperialista que marca os currículos hegemônicos e, em seu lugar, escolhe como ponto de referência a análise das instituições e dos valores culturais negros, bem como sua presença na formação

cultural do país; 2- O compromisso com a articulação de um movimento negro de caráter nacional; 3- A questão cultural como fator de extrema importância para a construção de uma consciência política, entendendo por cultura “o conjunto de manifestações simbólicas através das quais os sujeitos sociais expressam suas relações com a natureza e entre si” (Gonzalez, 2018, p. 137).

Algumas de suas principais categorias têm influenciado produções político-acadêmicas em diferentes áreas do conhecimento em diversos cantos desse país e de nosso continente, e dialogam, em grande medida, com os compromissos indicados. Dentre as categorias que tem ganhado mais destaque estão as noções de *América Ladina*, *amefricanidade* e *pretuguês*. Vamos apresentar cada uma delas, a partir da interpretação de quem identifica nelas formas de interpelar o Estado e as relações por ele mediadas.

No artigo *A mulher negra na sociedade brasileira*, de 1979, Lélia Gonzalez nos diz logo de início:

Alguns aspectos de ordem histórica proporcionarão melhor inteligibilidade ao nosso trabalho e melhor entendimento da situação da mulher negra em particular e do povo negro em geral, em termos da sociedade brasileira. Em outras palavras, embora esquematicamente, trataremos da escravidão no Brasil. (Gonzalez, 2018, p. 34).

A história oficial, assim como o discurso pedagógico internalizado por nossas crianças, falam do brasileiro como um ser “cordial” e afirmam que a história do nosso povo é um modelo de soluções pacíficas para todas as tensões ou conflitos que nela tenham surgido. Por aí pode-se imaginar o tipo de estereótipo difundido a respeito do negro: passividade, infantilidade, incapacidade intelectual, aceitação tranquila da escravidão, etc. (Gonzalez, 2018, p. 35-36)

Também não é ressaltado pela história oficial o fato de que o primeiro Estado livre de todo o continente americano existiu no Brasil colonial,

como denúncia viva do sistema implantado pelos europeus no continente. Estamos falando da República Negra de Palmares que, durante um século (1595-1695) floresceu na Capitania de Pernambuco. (Gonzalez, 2018, p. 36-37)

São os aspectos historicamente situados e contextualmente informados que podem oferecer uma melhor inteligibilidade não apenas da situação das mulheres negras, mas da sociedade brasileira de forma geral. Esse esforço de provincialização retira do lugar de referência o centro escolhido pela história oficial, trazendo a República de Palmares, ou seja, o primeiro ESTADO livre de nosso continente, para reflorestar nossa imaginação política. Textualmente, ela disse o seguinte: “Palmares foi o berço da nacionalidade brasileira [...] onde a língua oficial era o ‘pretuguês’” (Gonzalez, 2018, p. 37).

O pretuguês não é só uma palavra interessante, um trocadilho, uma linguagem de gueto. Ao contrário, Lélia afirma que o pretuguês é a língua culta falada no Brasil. Essa sacada oferece a cada uma de nós uma virada linguística – e, portanto, uma tomada de poder por parte das mulheres negras. Disse Lélia:

[As africanas] com sua força moral, tudo fizeram para sustentar seus companheiros e tratar da sobrevivência dos filhos, educando-os nas mais precárias condições de existência. Com isso, mantiveram viva a chama dos valores culturais afro-brasileiros, que transmitiam a seus descendentes. E nisso também influenciaram mulheres e homens brancos, a quem aleitaram e educaram. Graças as elas, apesar de todo o racismo vigente, os brasileiros falam pretuguês (português africanizado) e só conseguem afirmar como nacional justamente aquilo que o negro produziu em termo de cultura: o samba, a feijoada, a descontração, a ginga (Gonzalez, 2018, p. 111).

Essa foi uma das grandes rasteiras que as mulheres negras deram no projeto colonial, por mais que ele tenha se esmerado em nos eliminar durante o colonialismo ou na colonialidade – pela língua e com nossos corpos dizemos aos encardidos da sociedade brasileira que “não são tão civilizadas, tão ocidentais, tão europeus, tão brancos quanto querem acreditar” (Gonzalez, 2018, p. 139).

O racismo, em nosso país, é o sintoma da neurose cultural brasileira. Neurose esta que se traduz na negação do caráter plurirracial e pluricultural de nossa formação social e na imposição de uma educação unidirecionada (europocêntrica ou ocidentalizante) que violenta e desrespeita a alteridade. (Gonzalez, 2018, p. 140).

Lélia recorre a Joaquim Nabuco para dizer: “a África civilizou o Brasil porque lhe deu um povo” (Gonzalez, 2018, p. 141). E, nos pergunta: “por que o negro é isso que a lógica da dominação tenta domesticar?” (Gonzalez, 2018, p. 193). A cultura brasileira, em suas manifestações mais ou menos conscientes, oculta, revelada, as marcas da africanidade que a constituem. “Se a batalha discursiva, em termos de cultura brasileira, foi ganha pelo negro, que terá ocorrido com aquele que segundo os cálculos deles ocuparia o lugar do senhor? Estamos falando do branco, do europeu, do dominador. Desbancado do lugar do pai ele só pode ser [...] o tio ou o corno; do mesmo modo que a europeia acabou sendo a outra” (Gonzalez, 2018, p. 211).

Daí vem no final dos anos 1980 a construção da categoria amefricanidade e da ideia de Améfrica Ladina. Como ela mesma diz:

Trata-se de um olhar novo e criativo no enfoque da formação histórico-cultural do Brasil que, por razões de ordem geográfica e, sobretudo, da ordem do inconsciente, não vem a ser o que geralmente se afirma. [...] Ao contrário, ele é uma América Africana cuja latinidade, por inexistente, teve trocado o t pelo d para, aí sim, ter o seu nome assumido com todas as letras: Améfrica Ladina. Nesse contexto, todos os brasileiros (e não apenas os pretos e pardos do IBGE) são ladinoamefricanos (Gonzalez, 2018, p. 321).

As implicações políticas e culturais da amefricanidade são democráticas e pan-africanas, elas nos permitem ultrapassar limitações territoriais, linguísticas e ideológicas, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo da Améfrica Ladina, incorporando todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural que é afrocentrada. Resgata uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades, que não nos leva para o lado do Atlântico, mas que nos traz de lá. É uma criação de nossos antepassados no continente em que vivemos, e que, inspirados em modelos africanos, nos transforma no que somos hoje: amefricanos.

A Améfrica, enquanto sistema etno-geográfico de referência é, portanto, uma criação nossa, 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 (Gonzalez, 2018, p. 330).

Para ela, citando Asante, “uma ideologia de libertação deve encontrar sua experiência em nós mesmos; ela não pode ser externa a nós e imposta por outros que não nós próprios; deve ser derivada da nossa experiência histórica e cultural particular” (Asante *apud* Gonzalez, 2018, p. 332).

Tendo como um dos pontos de enfrentamento o modelo moderno/colonial centrado na experiência europeia, a amefricanidade reposiciona o eixo de percepção sobre o legado da colonialidade. Atribuindo centralidade às resistências produzidas por amefricanas, lastreia politicamente os processos de formação da burocracia institucional brasileira, desenvolvendo categorias epistêmico-políticas radicadas na cosmo-sensação afrodiaspórica e propõe um letramento imbricado entre raça, classe, gênero e sexualidade para o enfrentamento dos desafios concretos da hierarquizada realidade brasileira.

Lélia Gonzalez reivindica a importância de se reconhecer um fazer próprio da experiência amefricana. Para ela, tentar achar as “sobrevivências” da cultura africana no continente americano, atribuindo à África aquilo que aqui é produzido, é um equívoco que pode encobrir as resistências e a criatividade da luta contra a escravidão, contra o genocídio e a exploração que por aqui se desenvolveram. A amefricanidade carrega um sentido positivo, “de explosão criadora” (Gonzalez, 2018, p. 332), de reinvenção afrocentrada da vida na diáspora, afinal, “foi dentro da comunidade escravizada que se desenvolveram formas político-culturais de resistência que hoje nos permitem continuar uma luta plurissecular de liberação” (Gonzalez, 2018, p. 316).

A amefricanidade não é sobredeterminada pelo continente africano, tampouco pela hegemonia eurocêntrica. Produz-se a partir da resistência e criatividade que a luta negra em diáspora, protagonizada por mulheres, conduziu a partir da experiência colonial que por aqui se forjou.

Enquanto categoria de resistência, a amefricanidade nasce como uma tentativa de oferecer caminhos para pensar e intervir de forma imbricada sobre todas as formas de opressão. Congrega disputas que decorrem dos atravessamentos que o racismo, sexismo, cisheterossexualidade compulsória, capitalismo, cristianismo, capacitismo e imperialismo impõem aos corpos e experiências moídos pela colonialidade.

Dessa noção, nos apresenta à dinâmica que melhor explica o modo como o racismo opera no Brasil – o racismo por denegação. Apelando à categoria freudiana de denegação – “processo pelo qual o indivíduo, embora formulando um de seus desejos, pensamentos ou sentimentos, até aí recalcado, continua a defender-se dele, negando que lhe pertença” (Laplanche; Pontalis *apud* Gonzalez, 2018, p. 335) –, apresenta o “racismo à brasileira” (Gonzalez, 2018, p. 171) enquanto denegação de nossa ladino-amefricanidade, o que faz com que a sociedade brasileira, em sua neurose cultural, se volte justamente contra aqueles que são o testemunho vivo do terror racial e sexual que nos constitui, ao mesmo tempo em que diz não o fazer, como é próprio da democracia racial.

O racismo desempenha um papel fundamental na internalização da “superioridade” do colonizador, mantendo negros e

indígenas na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças à ideologia do branqueamento. Veiculada pelos meios de comunicação de massa e pelos aparelhos ideológicos tradicionais, ela reproduz e perpetua a crença de que as classificações e os valores do Ocidente branco são os únicos verdadeiros e universais.

Sob esse referencial, Lélia se propôs a destrinchar, por exemplo, “a problemática do desenvolvimento desigual e combinado”, próprio da “dependência econômica neocolonial” que se articula através de três processos de acumulação: “o capital comercial, o capital industrial competitivo e o capital industrial monopolista”, que nos “integra em momentos históricos diversos” (Gonzalez, 2018, p. 77). Dito de outra forma, no artigo *A juventude negra brasileira e a questão do desemprego*, ela nos desafia a reverter o legado da superexploração econômica, aliado à mais-valia cultural e ideológica. Esse é um trabalho que precisa ser realizado a muitas mãos, em muitas áreas e ainda assim não será suficiente.

Em comunicação apresentada no VIII Encontro da LASA, em abril de 1979, com artigo intitulado *Cultura, etnicidade e trabalho*, Lélia nos ensina:

O racismo – enquanto articulação ideológica e conjunto de práticas – denota sua eficácia estrutural na medida em que estabelece uma divisão racial do trabalho e é compartilhado por todas as formações socioeconômicas capitalistas e multirraciais contemporâneas. (Gonzalez, 2018, p. 65)

No momento em que denunciemos as múltiplas formas de exploração do povo negro, em geral, e da mulher negra em particular, a emoção, por razões óbvias, está muito mais em que nos ouve. Na medida em que o racismo, enquanto discurso, situa-se entre os discursos de exclusão, o

grupo por ele excluído é tratado como objeto e não como sujeito. Consequentemente, é infantilizado, não tem direito a voz própria, é falado por ele. (Gonzalez, 2018, p. 74)

[...] o modo mais sutilmente paternalista é exatamente aquele que atribui o caráter de “discurso emocional” à verdade contundente da denúncia presente na fala do excluído. Para nós, é importante ressaltar que emoção, subjetividade e outras atribuições dadas ao nosso discurso não implicam numa renúncia à razão, mas, ao contrário, num modo de torná-la mais concreta, mais humana e menos abstrata e/ou metafísica. Trata-se, no nosso caso, de uma outra razão. (Gonzalez, 2018, p. 75).

Pena que ela não pode presenciar no Aiyé que o Encontro Nacional da *Latin American Studies Association* que ela frequentava, teve como tema central – sob a presidência de Mara Viveros Vigoya – o seu próprio pensamento. A LASA 2020 reuniu acadêmicas/os dos mais variados espaços do mundo em torno do tema *América Ladina: vinculando mundos y saberes, tejiendo esperanzas*.

Com a noção de América Ladina, Lélia Gonzalez questiona o imperialismo estadunidense e convida ameríndias e amefricanas a questionarem a ideia de latinidade por meio da qual são subordinadas. Quando renuncia a ideia de América Latina, abre espaço para redimensionar as heranças africanas e indígenas e descentrar os recursos europeus uma vez instrumentalizados para disputar uma linhagem ocidental.

Lemos seu texto como um convite para amefricanizar. Um verbo, uma ação que não se prende ao resgate de relíquias de uma África idílica fixada no tempo, mas que nos impulsiona a reconhecer como as afrodescendentes mobilizam sua memória para (re)orientar projetos de efetiva descolonização, liberdade e bem viver. Amefricanizar, tal como interpretamos, pressupõe dar con-

sequência às contribuições africanas e indígenas de (re)existência, geradas a despeito do deleite europeu colonial-escravista, sem perder de vista as violências estruturais e armadilhas de cooptação.

Lélia Gonzalez nos convoca a trabalhar a desalienação. A dominação e a hegemonia nem sempre andam juntas. Nas interfaces do político-cultural, as suas palavras nos fazem perceber outras formas de fazer política e disputar hegemonia, por consequência, alargando o nosso vocabulário e imaginação política coletiva.

Direito em pretuguês

[O Direito em Pretuguês se constitui como uma articulação gestada coletivamente, tanto no Grupo de Pesquisa em Estudos Ladino-Amefricanos e Afrodiaspóricos, fundado em 2017 sob a coordenação da professora Thula Pires na PUC-Rio, quanto na interlocução com diversos outros grupos e iniciativas que vêm realizando leituras e manejos do direito a partir de perspectivas contracoloniais, ampliando nossa imaginação político-jurídica (Stanchi, 2024, p. 60).]

[Destacamos a interlocução fundamental com o “Maré” – [Núcleo de Estudos em Cultura Jurídica e Atlântico Negro da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília], “LABÁ” – [Direito, Espaço e Política, do Centro de Estudos da Constituição (CCONS/UFPR)], o projeto de pesquisa “Direitos Aquilombados: perspectivas situadas do direito e da justiça nas lutas dos povos tradicionais no Brasil” (UFPR), algumas vertentes da Rede de Estudos Empíricos em Direito (REED), Direitos Humanos e Cidadania– DiHuCi (UFPI), Grupo de pesquisa MOTIM!

(UFBA), Direito e Africanidades (UNEB) Travessias] – [Grupo de Pesquisa em Filosofia e Educação Antirracista (UFPB/CNPq), Grupo de Pesquisa Usos Emancipatórios do Direito (UFSB/CNPq), Grupo de Pesquisa Pensamento Negro Contemporâneo (UFSB/CNPq), Núcleo de Pesquisa em Gênero e Raça (NEGRA/UNESC), Grupo de Estudos NosMulheres: Pela Equidade de Gênero Etnicorracial (UFPA), dentre outros.]

[É imprescindível também destacar o papel de pesquisadoras, como Juliana Lopes, que formulam sobre o Direito desde os aportes de Lélia Gonzalez, produzindo caminhos insurgentes nesses fios que dão continuidade, com vida e caminhos próprios. Lopes (2020) também mobiliza o direito em português para demonstrar como o passado colonial esteve sempre presente nas bases do que seria o nosso Estado Democrático de Direito, assim, enquanto evidencia a africanidade viva na formação histórico-cultural do continente, denegada pela neurose do racismo, desafia os marcos tradicionais de fundação do Estado-nação. Para a autora, a normalidade democrática oculta cenas de terror cotidiano nos quatinhos de empregada, verdadeiras senzalas modernas. Seu estudo, portanto, desmantela os mitos da democracia racial, igualdade legal e universalidade do direito a partir da vivência e luta das trabalhadoras domésticas no país.]

[Ela se inscreve no movimento de pensar e construir o constitucionalismo em português, o que implica reconhecer que o constitucionalismo brasileiro segue atualizando o espectro do Outro em imagens de pessoas negras e demonstra que, ao mesmo

tempo em que nega direitos aos negros, reitera um padrão de transmissão hereditária de privilégios políticos aos brancos.]

[Contudo, também destaca as disputas contínuas e as dinâmicas políticas da diáspora africana que desafiam a democracia de escravos (Lopes, 2020), e reinventam e denunciam os limites das promessas da modernidade. Demonstra que as demandas por reconhecimento e redistribuição da população negra não só acionam elementos historiográficos como também recursos para interpretar a constituição das relações raciais no Brasil e as exclusões delas decorrentes (2020, p.101), que são mapas para a construção de outros futuros possíveis, *reorientados*.]

[Produzir Direito em Pretuguês implica em compreender o direito enquanto um instrumento de dominação racial e de desumanização (Direito em Pretuguês, 2021, sp.). Desmantela, portanto, as ilusões promovidas pelos mitos fundadores da sociedade brasileira, que dão sustentação e determinam o funcionamento do sistema jurídico, perpetuando distorções voltadas à preservação do supremacismo branco. Esse recentramento significa romper o silêncio sobre o racismo, considerando a centralidade da escravidão, de sua vida póstuma (Hartman, 2003), e as insurgências contra o paradigma senhorial na configuração do sistema jurídico brasileiro.]

[Compreendemos que a discussão sobre o racismo e suas consequências não devem ser encaradas como responsabilidade exclusiva das pessoas negras, e nem funcionar de modo a aprisionar intelectuais negra/o/es. Portanto, nosso grupo reúne, desde sua fundação, pesquisadoras/es negros e não negros “ao redor de

uma agenda de pesquisa que investiga o fenômeno jurídico a partir de uma perspectiva racializada” (Direito em Pretuguês, 2021, sp.). Temos o pensamento da intelectual e ativista Lélia Gonzalez enquanto o referencial mais fundamental nesse percurso, o que explica o nome escolhido para o grupo: “Direito em Pretuguês”]²²[.]

[Ao longo dos anos, desenvolvemos projetos de pesquisa e criamos espaços de discussão e formação jurídico-política, tecendo o Direito em Pretuguês como um movimento de resistência à colonialidade jurídica. Essa abordagem implica em adotar uma postura de enfrentamento à dominação racial] – [que também se perfaz desde o epistemicídio (Carneiro, 2023)]. Sob essa perspectiva, nossos percursos teórico-metodológicos têm como referência os legados de resistência e insubordinação dos povos e culturas africanas e indígenas e suas contribuições para a construção da sociedade brasileira (Direito em Pretuguês, 2021, sp.). Nesse sentido, desde o repertório que nos foi legado por Lélia Gonzalez, fazemos um movimento convergente com aquele assinalado por Eunice Prudente, no sentido de analisar a contribuição da população negra para a construção da cultura brasileira] (Prudente, 1980, p. 4).

22. Como apontamos na apresentação do grupo: [“Lélia tem como marca a crítica e o confronto ao uso da linguagem como meio de poder e de hierarquização racial na academia, demarcando a existência de preconceito racial na própria utilização da língua portuguesa. Para isso, Lélia afirma o pretuguês – mistura da língua imposta pelo colonizador e das referências africanas incorporadas e apropriadas – como marca da africanização do português falado no Brasil e torna evidente que o culto ao uso da língua portuguesa formal nos ambientes acadêmicos reafirma a política de branqueamento e de denegação das heranças afrodiaspóricas” (Direito em Pretuguês, 2021, sp.).]

O movimento de trazer à roda jurídica os corpos e experiências negras, para nós, possibilita o recentramento exigido para a feitura de um *direito em pretuguês*, permitindo vislumbrar possibilidades diversas (e, por que não, ancestrais?) de viver em sociedade, a partir de dinâmicas institucionais e organizacionais que prescindem da hierarquia como forma de subjugação e opressão (Stanchi, 2024).

Entendemos que a formação da cultura jurídica nacional, abarcando os cursos jurídicos, visou atender exatamente às demandas do Estado Nacional que se formava, consolidando a lógica liberal escravista e de olho nas estruturas legadas dos sistemas coloniais, para a reprodução do estamento burocrático e privilégios das classes dominantes e oligarquias rurais (Pires; Mattoso, 2019, p. 109). Ao moldar processos políticos à revelia das classes racializadas como não brancas, o direito no Brasil “assume papel central na formalização e manutenção da estrutura da colonialidade, conferindo-lhe legitimidade e naturalizando seus institutos sob o signo da neutralidade” (Pires; Mattoso, 2019, p. 109).

Consideramos, assim, que a aposta no Direito é limitada diante do racismo que confere e conforma suas dimensões basilares. Contudo, entendemos ser necessária a adoção de estratégias em múltiplas esferas para a reversão dos quadros estruturais de terror racial e sexual.

É nesses termos que construímos caminhos coletivos de ensino-aprendizagem, desde o fazer da luta política travada, também, dentro da universidade. No fazer jurídico, centralizamos a raça, com suas correlatas dimensões de gênero, classe e sexua-

lidade, dentre outros marcadores forjados para hierarquizar nossas humanidades – do colonialismo à colonialidade (Gill; Pires, 2019, p. 278).

Esse movimento oferece a possibilidade de um olhar realista sobre o direito e suas instituições, o que, para nós, afasta qualquer ilusão de que o sistema de justiça será o espaço de construção de saídas fáceis. Mas isso não quer dizer que abrimos mão desse campo de disputas. Modelamos nossas ações, centralizando o tensionamento e constrangimento político enquanto ferramentas importantes nesta seara (Pires, 2021, s.p.).

Vemos aqui confluências entre o pensamento de Lélia Gonzalez e de Mombaça. Ao nomear o sistema de justiça enquanto sistema de polícia, Mombaça (2017, p. 4) escancara a fantasia de neutralidade presente no mundo jurídico, que é mobilizada para justificar moral e politicamente o monopólio da violência, apartando todas as pessoas que não são consideradas plenamente humanas dos processos de resolução de conflitos. Sabemos que não é a legalidade, mas a violência que opera enquanto forma – sobretudo estatal – de resolução de conflitos na *zona do não ser* (Pires, 2021, s.p.).

Desse modo, ao compreendermos o sistema de justiça nos seus devidos termos, enquanto sistema de polícia, outras ficções de justiça podem ser conjuradas (Mombaça, 2017, p. 4-5). Nos orientamos, então, pela proposta de amefricanidade de Lélia Gonzalez (2020) para forjar ferramentas jurídicas para além da lógica monocultural do pensamento construído hegemonicamente nas Faculdades de Direito. Somando-nos às lutas contra o epistemicí-

dio, ampliamos nosso repertório político, jurídico e imaginativo, nos voltando para os legados de liberdade produzidos pelas lutas contra dominação empreendidas pela população negra no país, observando, de forma imbricada, o fio de violências coloniais que costura as relações interpessoais e institucionais em Améfrica.

Nesse sentido, o Direito em Pretuguês alia as contribuições de Lélia Gonzalez com as influências de Eunice Prudente e Dora Bertúlio que formaram o campo do Direito e Relações Raciais.

As investigações gestadas pelos integrantes do grupo Direito em Pretuguês se conectam com as proposições da nossa homenagem, seu legado de insubmissão e a agenda política que defendia em campanha para pleitos eleitorais. As premissas articuladas por Thula Pires, que impulsionam nossas mobilizações do *Direito contra o Direito*, foram sistematizadas por Malu Stanchi (2024, p. 56-58) nos seguintes termos:

i) Rompemos com a falsa ideia de efetividade/inefetividade jurídica, em face da compreensão de que os povos negros vivenciaram, até agora, a mais bem-acabada aplicação do Direito através da violência. “O modelo normalizado de resolução de conflitos, construído e parametrizado pela experiência da zona do ser, simplifica as violências produzidas sobre a zona do não-ser em categorias como inefetividade ou violação de direitos” (Pires, 2019, p. 69). Isso decorre do fato de que os sistemas jurídicos, desde a elaboração à aplicação das normas (Pires, 2021, s.p.), foram engendrados para tornar inviável a emancipação dos sujeitos proscritos à zona do não-ser. Disso constata-se que: a) os/as sujeitos/as e experiências negras não são consideradas no processo de definição dos bens jurídicos a serem tutelados; b) do que resulta que a legalidade e a liberdade são atributos exclusivos da zona do ser; c) não há neutralidade na construção jurídica; d) o direito é formulado e lido sob o signo da branquitude (Pires, 2019, p. 72).

ii) Entendemos que a violência é a norma para zona do não-ser, escapando das leituras hegemônicas sobre legalidade x ilegalidade x ilegalismos: “sabemos que a forma de composição de conflitos na zona do não ser não se dá sobre a legalidade, mas pela violência, sobretudo pela violência de Estado” (Pires, 2021, s.p.). Consequentemente, para pensar o *Direito contra o Direito* é indeclinável a atenção a outros sistemas de referência, mobilizando métodos alternativos de resistência que oferecem contornos e redefinições semânticas mais efetivas à cartela de direitos tuteláveis.

iii) Diante desse contexto, é necessário um esforço de autoinscrição e autodefinição, para a construção de categorias jurídicas afrorreferenciadas, aptas a responder às violências raciais e sexuais. Para o desenvolvimento desta premissa, toma-se de empréstimo as articulações conceituais de Achille Mbembe, acerca da necessidade de elaboração de uma autoinscrição africana que considere as múltiplas particularidades contextuais, históricas e culturais do continente, abandonando os essencialismos que reforçam narrativas superficiais e massificadas sobre África e reforçam o paradigma racista (Mbembe, 2001). A premissa nos leva novamente a Fanon, ao declarar: “Uma vez que o outro hesitava em me reconhecer, só havia uma solução: fazer-me conhecer” (Fanon, 2008, p. 108).

iv) Consequentemente, mostra-se imprescindível uma abordagem afrorreferenciada do direito e baseada na experiência brasileira. Entende-se que projetar ações estratégicas de enfrentamento ao racismo patriarcal cisheteronormativo e à promoção da igualdade racial pressupõe pensar o Direito a partir da zona do não-ser, reconhecendo sua memória civilizatória e fazendo emergir pactos políticos aptos a proteger todas as formas de ser e estar no mundo e em relação de integralidade com a natureza.

É nesses termos, também, que empreendemos nossas pesquisas, tecendo-as em coletividade, compartilhando leituras, análises e críticas. Entre monografias, dissertações e teses já finalizadas²³,

23. Cabe destaque que a breve apresentação se restringe às teses, dissertações e monografias já publicadas pelo grupo. Trata-se de um exercício de memória, e não de catalogação exaustiva ou sistematização, merecendo um diálogo futuro sobre os artigos que já foram elaborados pelas pessoas integrantes do grupo. Além disso, sublinhamos que são muitas as pesquisas em curso. Listamos aqui algumas, sob seus títulos provisórios: “A cor do invisível: o lugar-problema da raça na agenda internacional de Empresas e Direitos Humanos”, pesquisa de doutorado de Luiz Faria Júnior; “Mapping the Diasporic Terrain of Black Feminist Struggle: A Case Study of Afro-Brazilian and African American Contestations of Violence” (Mapeando o Terreno Diáspórico da Luta Feminista Negra: Um Estudo de Caso das Contestações à Violência por Afro-Brasileiras e Afro-Americanas), pesquisa de doutorado de Marina Reis;

identificamos que uma de nossas ênfases de investigação consiste na análise das dinâmicas de violência racial engendradas desde a própria academia jurídica, bem como na elaboração de itinerários teórico-metodológicos de fuga, traçados no campo do Direito e das Relações Raciais (Gomes, 2019; Couto, 2023).

Pensar a história do Direito e do Direito Constitucional a partir da escravidão e das lutas por liberdade e vida negra é um terreno que exploramos em nossas pesquisas. Racializamos os debates sobre os direitos, buscando carregar a tinta das perspectivas críticas em diferentes áreas do direito (Lyrio, 2014; Lopes, 2015; Gomes, 2016; Almeida, 2016; Santos, 2017; Reis, 2018; Casseres, 2019; Porto, 2019; Firmino, 2019; Almeida, 2020; Barrouin,

“Militarização, colonialidade e terror sexual: uma outra face das (neco)políticas de (in)segurança pública no Rio de Janeiro”, pesquisa de doutorado de Matheus Barros; “Uma história da Desordem e Regresso: uma genealogia em pretuguês da criminalização da homotransfobia no Brasil”, pesquisa de doutorado de Lucas Oliveira; Experimentalismo popular institucional e as políticas antirracistas nas Defensorias Públicas Estaduais, pesquisa de doutorado de Inara Firmino; “Resistência e construção da cidadania negra: negociações no campo do Direito”, pesquisa de doutorado de Lívia Casseres; “A liberdade é uma luta constante: maternidade e relações familiares em disputa frente ao sistema de justiça criminal”, pesquisa de doutorado de Elaine Barbosa; “Familiares dos réus em processos criminais atendidos pela Defensoria Pública de São Gonçalo: uma análise feminista decolonial”, pesquisa de mestrado de Ana Tereza Machado; “(Trans)cendendo as barreiras: a luta das mulheres transgênero e travesti por direitos e acesso igualitário à justiça”, pesquisa de mestrado de Taciana Garcia; “A luta por justiça nos casos de Marielle Franco e Berta Cáceres: um estudo de casos emblemáticos de vítimas de violência política de gênero e raça e violência contra defensoras de direitos humanos na América Latina”, pesquisa de mestrado de Brisa Lima; “Não mexe comigo que eu não ando só: a construção do racismo religioso como instrumento de resistência das comunidades tradicionais de terreiros”, pesquisa de mestrado de Rudá Oliveira; “Extensão jurídica universitária em pretuguês: aportes teórico-metodológicos para disputas por liberdade”, pesquisa de mestrado de Nina Barrouin; “Perspectivas da matripotência no Direito: mulheres negras líderes de movimentos sociais e a parturiência de um repertório jurídico-ancestral”, pesquisa de mestrado de Rebeka Borges; “Subcomissão da Verdade na Democracia Mães de Acari: disputas institucionais e dimensões pública e subjetiva do luto”, pesquisa de mestrado de Beatriz Brandão; “Capoeiras e o jogo-luta rumo a um novo projeto de nação: disputas por liberdade, cidadania e território no Rio de Janeiro da Primeira República”, pesquisa de mestrado de Maria Júlia Santos; e “Racismo, direito, e docência negra: discussões para outros paradigmas no ensino jurídico”, pesquisa de mestrado de Abab Nino.

2021; Jupy, 2021; Stanchi, 2021; Tavares, 2022; Lopes, 2021; Oliveira, 2022; Portella, 2022; Couto, 2023; Afonso, 2023; Santos, 2023; Soares, 2024; Stanchi, 2024). Neste flanco, nos dedicamos a tensionar o debate, por exemplo, sobre teoria da constituição, acesso à justiça, direitos sociais, criminologia e política criminal, questões socioambientais, migratórias e relativas à violência de gênero. Nos lançamos, também, às disputas sobre a nossa cultura constitucional, analisando seus dispositivos a partir do legado das lutas contra o terror racial e sexual.

Além disso, entendemos que a extensão é um dos terrenos nos quais podemos refletir e mobilizar sobre o direito para além das perspectivas historicamente validadas e alçadas ao lugar de verdade nos espaços acadêmicos. É, portanto, um dos campos que nos lançamos para gestar, desde as frestas da universidade, estratégias jurídicas coletivas, compromissadas com a vida negra em liberdade. A indissociabilidade do tripé – ensino–pesquisa–extensão – prevista pelo Art. 207 da Constituição Federal possui relevância inegociável para nós, ao passo que pode produzir desalinhos na lógica supremacista branca, classista e cisheteropatriarcal que historicamente ancora as Faculdades de Direito.

O conhecimento, produzido desde o fazer político, nos leva a criar percursos pedagógicos para a construção de análises e ferramentas que respondam ao mundo herdado, e não ao mundo idealizado (Pires, 2017). Ao negar as ilusões de neutralidade forjadas pelo supremacismo branco, assumimos as perspectivas que nos orientam, entendendo ser esse um ponto de partida necessário

para a produção de conhecimento com rigor ético-teórico-metodológico.

Como sabemos, a educação e a confabulação jurídica nunca se limitaram às salas de aula dos alvos cursos de direito. E nosso compromisso está fincado justamente nesse terreno. Refutando o extrativismo e as mediações que imperam nesse campo, a extensão pode ser pensada enquanto território de possíveis alianças para a construção de articulações políticas coletivas, debatidas em todas as suas implicações, e que considerem as incomensurabilidades existentes entre nós.

Não nos interessa, por exemplo, discutir a política criminal dos gabinetes, mas nas construções junto aos coletivos de mães e familiares vítimas de violência de Estado, com pessoas privadas de liberdade, porque elas têm muito mais a dizer sobre o efeito desproporcional que a política criminal gera para cada uma delas e para cada um de nós, obrigatoriamente (Pires, 2021, s.p.). Não se trata de assimilar, registrar e publicar sobre os sintomas do momento que vivemos, numa lógica que compreende os movimentos enquanto “informantes”, mas em traçar coletivamente diagnósticos sobre os pactos políticos vigentes, para forjar estratégias de enfrentamento ao racismo cisheteropatriarcal que se somem nas disputas políticas.

Enquanto grupo, investimos no esforço de construir mapas acerca do funcionamento do Estado, em exercícios pedagógicos para identificar possíveis espaços e gramáticas que fortaleçam os levantes de nosso tempo. Nos dedicamos à construção da extensão desde percursos teóricos e metodológicos comprometidos com o

uso do direito contra ele mesmo. Percorrendo, assim, caminhos abertos pelas mulheres negras que nos antecederam, fortalecendo em rede – junto a outros grupos de pesquisa e extensão – o campo do Direito e Relações Raciais.

Esse giro altera de forma decisiva nossa formação jurídica. Rompendo com a lógica que vige nos cursos de direito, nos apresentamos em coletividade, enquanto parte de um movimento vivo que nos permite ter chão para endereçar as violências gestadas pelo sistema jurídico. Mas não apenas: nos inscrevemos em uma tradição teórica que centraliza as perspectivas jurídicas desde os legados das lutas negras contra a dominação e dos projetos civilizatórios por elas erigidos. Nesses termos, são semeadas e exercidas outras perspectivas de docência, que promovem a produção de conhecimento e intervenção para além das distorções comuns ao mundo jurídico, guardando compromisso com a luta política antirracista – dentro e fora das Faculdades de Direito.

Se o direito é um instrumento senhorial que buscamos manejar ao seu avesso, as Faculdades também o são. Assim, não há espaço para a lógica meritocrática, supostamente individualista e marcada, no limite, pela cumplicidade entre brancos – e todos os demais adereços coloniais do ensino jurídico. Rumo a um outro projeto jurídico, saudamos Lélia Gonzalez!

Com torço na cabeça, sorriso largo, olhos de ver, uma capacidade rara de explicar as coisas e produzir intervenções na realidade, Lélia de Almeida Gonzalez é a pensadora que junta gerações de mulheres negras amefricanas e nos subsidia a continuar a tarefa a que ela se propôs.

Como Dandara, lidera as falanges femininas do exército palmarino contemporâneo. Com ela continuamos a estimular “os companheiros para a revolta, a fuga, a formação de quilombos [...], nunca deixando de educar seus [nossos] filhos dentro do espírito antiescravista, anticolonialista e antirracista.” (Gonzalez, 2018, p. 113).

Referências

AFONSO, Milena. **Maternidade negra interrompida**: contribuições de mães de vítimas do genocídio antinegro para uma gramática contra-hegemônica de direitos humanos. Rio de Janeiro, 2023. Dissertação (Mestrado em Direito) Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

ALMEIDA, Daniela dos Santos. **Justiça Ambiental e Racismo Ambiental no Brasil**. Rio de Janeiro, 2016. Monografia (Graduação em Direito). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

ALMEIDA, Daniela dos Santos. **Pensando a “violência contra mulheres” na zona do não ser**: implicações jurídico-políticas. Rio de Janeiro, 2020. 238 p. Dissertação (Mestrado em Direito). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

BARROUIN, Nina. **Discursos Jurídicos que desconsideram certas humanidades**: decisões judiciais sobre pleitos de habeas corpus coletivos na pandemia de Covid-19. Rio de Janeiro, 2021. Monografia (Graduação em Direito) Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade**: A construção do outro como não ser como fundamento do ser. 1ª edição. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

CARNEIRO, Sueli. **Lélia Gonzalez**: um retrato. Rio de Janeiro: Zahar, 2024.

CASSERES, Livia Miranda Müller Drumond. **Kizomba**: a Constituição-potência da Defensoria Pública brasileira. Rio de Janeiro, MMXIX. 210 p. Dissertação (Mestrado em Direito). Pontifícia Universidade

Católica do Rio de Janeiro.

CONCEIÇÃO, Ísis Aparecida. **Os limites dos Direitos Humanos acrílicos em face do Racismo Estrutural brasileiro**: o Programa de Penas Alternativas do estado de São Paulo. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Direito – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

COUTO, Larissa de Paula. **Com quantos olhos se prepara uma fuga?** Vozes-mulheres e nossas escrituras no campo do direito e relações raciais. Rio

de Janeiro, 2023. 155 p. Tese (Doutorado em Direito) Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

DIREITO EM PRETUGUÊS. Apresentação do grupo. **Instagram**, 22 fev. 2021. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CLm22B9Aupl/>. Acesso em: 17 dez. 2024.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução de Ligia Ferreira, Regina Campos. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

FIRMINO, Inara Flora Cipriano. **Re(orí)entando o sistema de justiça através do Pensamento Feminista Negro**: uma análise interseccional da agência de mulheres negras na Ouvidoria Externa da Defensoria Pública do Estado da Bahia. São Paulo, 2020. Dissertação (Mestrado em Direito). Universidade de São Paulo.

FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. **Corpo negro caído no chão**: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro. Dissertação (Mestrado) - Universidade de Brasília, Brasília, 2006

FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. Prefácio. In: ALEXANDER, Michele. **A nova segregação**: racismo e encarceramento em massa. São Paulo: Boitempo, 2017.

GILL, Andréa; PIRES, Thula. From Binary to Intersectional to Imbricated Approaches: Gender in a Decolonial and Diasporic Perspective. **Contexto inter-nacional**. Rio de Janeiro, v. 41, n. 275, p. 275-308, Mai/ago. 2019. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-85292019000200275&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 30 jul. 2019.

GOMES, Ana Cecília De Barros. **Colonialidade na academia jurídica brasileira**: Uma leitura decolonial em perspectiva amefricana. Rio de Janeiro, 2019. 280 p. Tese (Doutorado em Direito) Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

GOMES, Rodrigo Portela. **Cultura jurídica e diáspora negra**: diálogos entre Direito e Relações Raciais e a Teoria Crítica da Raça. *Revista Direito e Práxis*, 2021, 12: 1203-1241.

[GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras**: Lélia Gonzalez em primeira pessoa. *Diáspora Africana*, 2018.]

HARTMAN, Saidiya V.; WILDERSON, Frank B. The position of the unthought. *Qui Parle*, v. 13, n. 2, p. 183-201, 2003

JESUS, Edmo Cidade de Jesus. **Pelos Becos da Memória jurídica**: as escrevivências de Eunice Prudente e Dora Bertulio nas relações entre o campo científico e a formação do quilombo jurídico *Direito e Relações Raciais*, 2023. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina.

JUPY, Lucas. **Bazar dos esquecidos**: branquitude, instituições e o Mundo Funk. Rio de Janeiro, 2021. Dissertação (Mestrado em Direito). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

LOPES, Ana Carolina Mattoso. **Por um direito social ao lazer em perspectiva amefricana**: um estudo do negro como sujeito do lazer. Rio de Janeiro, 2021. Tese (Doutorado em Direito). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

LOPES, Juliana Araújo. Quem pariu Améfrica? trabalho doméstico, institucionalismo e memória em pretuguês. *Revista Brasileira de Políticas Públicas*, Brasília, v. 10, n. 2 p.93-123, 2020.

LYRIO, Caroline. **Racismo Institucional e Ditadura Militar girando em sentido anti-horário na árvore do esquecimento**. Rio de Janeiro, 2016. 101 p. Dissertação (Mestrado em Direito). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. *Revista Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 23, n. 1, 2001, p. 171-209.

MOMBAÇA, Jota. **Rumo à uma redistribuição desobediente de gênero e anti-colonial da violência**. São Paulo: Fundação Bienal (32a. Bienal de São Paulo – Incerteza Viva) e OIP – oficina imaginação política, MMXXVII.

OLIVEIRA, Lucas de Souza. **Cara da desordem, corpo do regresso**: rumo ao juízo final, as LGBTTQIA+ pretas descem do morro para julgar o tribunal. 2022. 133 p. Dissertação (Mestrado em Direito). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

PIRES, Thula Rafaela de Oliveira. Direitos Humanos traduzidos em pretuguês. **Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress** (Anais Eletrônicos). Florianópolis, 2017. Disponível em: http://www.en.www2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1499473935_ARQUIVO_Texto_completo_MM_FG_ThulaPires.pdf; Acesso em: 29 Nov. 2024.

PIRES, Thula. Direitos humanos e Améfrica Ladina: Por uma crítica amefricana ao colonialismo jurídico. In: LASA FORUM (Org.). **Dossier**: El Pensamiento de Lélia Gonzalez, un legado y un horizonte. Pittsburg: Latin American Studies Association, 2019, p. 69-74

PIRES, Thula. **Direito em pretuguês**: atuar além dos limites do sistema de Justiça. 2021. Disponível em: <https://www.ibirapitanga.org.br/historias/direito-em-pretugues-atuar-alem-dos-limites-do-sistema-de-justica/>. Acesso em: 20 Nov. 2024.

PIRES, Thula e MATTOSO, Ana Carolina. Para além do colonialismo jurídico: rumo a uma concepção amefricana do Direito. In MINOSO, Yuderkys Espinosa. **Feminismo descolonial**: Nuevos apostes teórico-metodológicos a más de una década. Quito: Editora Abya-Yala, 2019, p. 99-118.

PORTELLA, Bruna. **O paraíso visto do norte: raça e direito nas comparações entre Brasil e Estados Unidos (1833-1947)**. Rio de Janeiro,

MMXXII. 200 p. Tese (Doutorado em Direito) Pontifícia Universidade

Católica do Rio de Janeiro.

PORTO, Isaac. **Punição e Estigma: a Criminalização das pessoas que vivem com HIV**. 2019. Dissertação (Mestrado em Direito). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

PRUDENTE, Eunice Aparecida de Jesus. **Preconceito racial e igualdade jurídica no Brasil**. 1980. Dissertação (Mestrado em Direito do Estado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1980.

QUEIROZ, Marcos Vinicius Lustoza. **Assombros da casa-grande: a Constituição de 1824 e as vidas póstumas da escravidão**. São Paulo: Fósforo, 2024.

REIS, Marina de Oliveira. **Lei Maria da Penha, Feminismo Negro e Criminologia Crítica: Escrevivências a partir da Interseccionalidade**. Orientador: Thula Rafaela de Oliveira Pires. 2018. 73 f. Monografia (Graduação em Direito) – Departamento de Direito da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), Rio de Janeiro, 2018.

[SANTOS, Carolina Câmara Pires dos. **Na trilha das Dandaras, Candaces e Anastácias: memória e ancestralidade como ferramenta de luta por direito à moradia na comunidade do Horto**. 2023. Tese (Doutorado em Sociologia e Direito) – Universidade Federal Fluminense.]

[SANTOS, Isaac Porto dos. **Punição e Estigma: a Criminalização das pessoas que vivem com HIV**. 2017. Dissertação (Mestrado em Mestrado em Direito Constitucional e Teoria do Estado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.]

STANCHI, Malu. **Memórias Abolicionistas: genealogia decolonial da tortura no Brasil**. Rio de Janeiro, 2021. Monografia (Graduação em Direito) Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

STANCHI, Malu. **O Poder Constituinte em pretuguês: dispositivo de racialidade e autoinscrições negras rumo a um novo projeto de nação**.

MMXXIV. Dissertação (Mestrado em Direito). Pontifícia Universidade Católica

do Rio de Janeiro.

SOARES, Ana Carolina Gonçalves. **Uma Cultura Constituinte Atlântica: Mulheres negras no Brasil e na África do Sul na luta por redemocratização e afirmação plena da liberdade**. 2024. Dissertação (Mestrado em Direito). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

TAVARES, Natalia Cintra de Oliveira. **A razão antinegra do refúgio e afro-mobilidades no Brasil**. Rio de Janeiro, 2022. 394 p. Tese (Doutorado em Direito) Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O olhar sociológico de Lélia Gonzalez: perspectivas interseccionais da intérprete afrodiaspórica do Brasil

Rosana da Silva Pereira e Érika Costa Silva

Lélia Gonzalez (Belo Horizonte, 1 de fevereiro de 1935 – Rio de Janeiro, 10 de julho de 1994) interpretou o Brasil como uma teórica crítica da realidade social brasileira e uma figura ativa no movimento negro do Brasil. Ela é uma dessas figuras proeminentes, cujas contribuições teóricas são importantes para a construção de uma intelectualidade que compreende as complexidades da sociedade brasileira, considerando as dinâmicas raciais na constituição da nação. Ao longo de suas jornadas dedicadas à promoção da igualdade racial nos âmbitos político, intelectual, cultural e pessoal, Lélia Gonzalez contribui significativamente para o desenvolvimento de novas abordagens epistêmicas a partir de sua teoria social crítica.

Nos últimos anos a contribuição teórica de Lélia Gonzalez tem ganhado mais visibilidade. A hegemonia do pensamento eurocêntrico e ocidental na Sociologia brasileira deixou de verificar o fenômeno do racismo e sexismo atuarem de maneira violenta contra as mulheres negras. É justamente o olhar atento, crítico e ao mesmo tempo sensível que é mobilizado e articulado com teorias para a compreensão da complexidade dessa realidade.

Além é claro de toda a formação teórica e a práxis política de Lélia Gonzalez, fez com que ela identificasse algo que permaneceu invisibilizado para muitos sociólogos de sua época: a situação social da mulher negra na cultura brasileira.

Para os estudos sociológicos, suas contribuições vem se destacando pelas interpretações acerca da experiência negra no Brasil e na América Latina, e, portanto, atualmente o seu reconhecimento na sociologia, através das inclusões de suas discussões nos currículos dos cursos de graduação e pós-graduação, vem ampliando o debate sobre as relações étnico-raciais inseridas na pluralidade de linhas de pesquisa na sociologia. Neste texto, apresentaremos as contribuições teóricas de Lélia Gonzalez para o campo sociológico, considerando que as suas interpretações desafiam a hegemonia intelectual brasileira e seu compromisso com a promoção da igualdade racial no país. Lélia Gonzalez é uma voz, escrita e presença subversiva, insubmissa, corajosa e inspiradora.

Contribuições críticas sobre o capitalismo brasileiro

As análises sobre o capitalismo compõem os estudos sociológicos sobre a realidade brasileira. Neste sentido, influenciada pelos intelectuais Karl Marx, Florestan Fernandes e José Nun, Lélia Gonzalez também contribuiu para reflexões necessárias sobre o funcionamento das estruturas capitalistas, pois, para ela, as dinâmicas raciais no Brasil são fundamentais para a operacionalização dos efeitos do capitalismo no país. Nesse contexto, emerge a discussão sobre o desenvolvimento desigual e combinado do capitalismo brasileiro, que envolve o capital comercial, capital industrial competitivo e capital industrial monopolista, e os três

aspectos principais: a permanência de formas produtivas anteriores à consolidação do capitalismo; a dependência econômica de caráter neocolonial, marcada pela exportação de matérias-primas para os centros metropolitanos; a existência de uma ampla massa marginalizada — o chamado exército industrial de reserva — composta majoritariamente pela população negra, que, após a Abolição da Escravatura, foi deslocada dos centros de produção econômica para as periferias (Barreto, 2018; [Regatieri, Ferreira, 2023]).

No texto *O golpe de 1964, o novo modelo econômico e a população negra*, publicado em 1982 e em *A juventude negra brasileira e a questão do desemprego*, apresentado na Segunda Conferência Anual do African Heritage Studies Association, em 1979, Gonzalez traz o milagre econômico brasileiro — caracterizado pela denominada Tríplice Aliança entre o estado militar, multinacionais e a elite empresarial do país —, que acarretou na denominada pela autora de “política de arrocho salarial” — enquanto um grupo populacional seletivo e as multinacionais se beneficiaram, as massas, sobretudo a população trabalhadora negra, continuou imersa na precarização salarial e empregatícia. Então, o tal milagre econômico que figurou intensamente entre os anos de 1969 e 1973 exemplifica o lugar da população negra nos avanços capitalistas no país: o lugar da precarização do trabalho. Neste sentido, quando Lélia Gonzalez explicitamente chama a atenção para a divisão racial do trabalho, ela destaca a marginalização laboral da população negra em detrimento do privilégio racial, que beneficia a população branca através da exploração dos trabalhadores negros.

O privilégio racial é uma característica marcante da sociedade brasileira, uma vez que o grupo branco é o grande beneficiário da exploração, especialmente da população negra. E não estamos nos referindo apenas ao capitalismo branco, mas também aos brancos sem propriedade dos meios de produção que recebem dividendos do racismo. Quando se trata de competir no preenchimento de posições que implicam recompensas materiais ou simbólicas, mesmo que os negros possuam a mesma capacitação, os resultados são sempre favoráveis aos competidores brancos. E isso ocorre em todos os níveis dos diferentes segmentos sociais. O que existe no Brasil, efetivamente, é uma divisão racial do trabalho. Por conseguinte, não é por coincidência que a maioria quase absoluta da população negra brasileira faz parte da massa marginal crescente: desemprego aberto, ocupações “refúgio” em serviços puros, trabalho ocasional, ocupação intermitente e trabalho por temporada etc. Ora, tudo isso implica baixíssimas condições de vida em termos de habitação, saúde, educação etc. (Gonzalez, 2020, p. 46).

Sendo assim, a massa marginal no capitalismo brasileiro é composta pela população negra que mesmo após a Abolição da Escravatura permaneceu sem acesso à cidadania plena. Ao apresentar tais reflexões, Lélia Gonzalez denuncia a condição precária da juventude negra brasileira, que, segundo a autora, na década de 1970, era composta por menores de 21 anos e vivenciava o desemprego aberto ou disfarçado, além de dificuldades de acesso aos direitos básicos como educação, saúde, moradia e lazer. Tais reflexões revelam a contemporaneidade de seu trabalho intelectual.

A identidade brasileira e o Mito democracia racial

Na comunicação realizada na Universidade de Brasília (UnB) em 1986 intitulada *A cidadania e a questão étnica*, ela apresenta em seus argumentos a contradição de a sociedade brasileira definir-se enquanto uma democracia racial, uma vez que a realidade dos negros e indígenas é de exposição às desigualdades

sociais. Segundo Gonzalez, a cidadania negra era incipiente: “[...] a cidadania do negro é uma cidadania esfaçada, é uma cidadania dilacerada [...]” (Gonzalez, 2020, p.128).

Mesmo no contexto de mobilização de redemocratização, ela questiona a própria existência de uma democracia anterior ao regime de Ditadura Militar (1964 – 1985), pois a situação social de crianças, mulheres, homens, jovens e idosos negros foi marcada pelas dualidades de acessos a direitos básicos, como o acesso à educação. Para Gonzalez (2020), a ideologia do branqueamento impossibilitava o sujeito negro de se reconhecer. Além disso, o tratamento dispensado cotidianamente às pessoas negras dava indícios de que não havia uma democracia de fato, pois como a sociedade brasileira poderia ser uma democracia se havia distinções em termos de cidadania entre as cidadãs e os cidadãos?

A partir da abordagem psicanalítica, a intelectual *amefricana* percebe as “falhas” do discurso da cultura brasileira e apresenta que a outra função do passado escravocrata não foi totalmente esquecida. Na reencenação do mito da democracia racial ela verifica as reminiscências da escravidão emergir na figura da mulata. Para Gonzalez, [o Carnaval é esse momento do entre parênteses em que aquilo que foi ocultado durante todo ano aparece e reatualiza o mito da democracia racial. Se, por um lado, a mulher negra não tinha os requisitos necessários para ocupar outros postos de trabalho, ela ressurge na festa carnavalesca revelando que a segunda função da mucama – a exploração sexual da mulher negra – não foi apagada da memória coletiva:]

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. E é nesse instante que a mulher negra transforma-se única e exclusivamente na rainha, na “mulata deusa do meu samba”, “que passa com graça/fazendo pirraça/fingindo inocente/tirando o sossego da gente”. É nos desfiles das escolas de primeiro grupo que a vemos em sua máxima exaltação (Gonzalez, 1984, p. 228).

A dualidade entre a negação e a afirmação da mulher negra caracteriza a neurose da cultura na perspectiva de Lélia Gonzalez. A simultaneidade desse ato revela que a sociedade brasileira não é uma democracia racial, e que o racismo manifestado, em toda a cultura, é a sintomática das relações raciais.

Em sua análise sobre a cultura brasileira, Gonzalez constata como o homem negro é situado no discurso. A intelectual articula a presença do pai demonstrando como ele foi simbolizado para a criança branca da casa-grande sendo o homem negro (Gonzalez, 1984). Isto emerge na cultura pelas figuras dos heróis presentes no imaginário popular, que, segundo ela, são os heróis negros, como, por exemplo, Zumbi dos Palmares.

De acordo com suas palavras, o sentido negativo que é atribuído ao negro em nossa cultura tem origem na neurose, na negação dessa presença, pois o neurótico nega aquilo que incomoda:

Por que será que tudo aquilo que incomoda é chamado de coisa de preto? Por que será que ao ler o Aurélio, no verbete “negro”, a gente encontra uma polissemia marcada pelo pejorativo e pelo negativo? Por que será que “seu” bispo fica tão apavorado com a ameaça da africanização do Brasil? Por que será que ele chama isso de regressão? Por que 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? Por que 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, 1984, p. 238

A organização simbólica do mito da democracia racial, na perspectiva de Gonzalez, identifica o termo “negro” como um significante cujo sentido é negativo. Porém, de maneira inconsciente e nos momentos específicos do circuito cultural ele aparecerá integrado no sentido positivo. Gonzalez (1984) verifica essa dinâmica de contradição expressa no Carnaval, em que a mulher negra e a cultura afro-brasileira são celebradas, segundo ela:

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, 1984, p. 239).

A reencenação do mito analisado por Lélia Gonzalez (1984) revela nuances do modo como a negação da africanidade na cultura brasileira é um elemento que formata o discurso oficial. No entanto, elementos dessa africanidade estão presentes e são comumente anunciados como características da brasilidade. Assim, a neurose da cultura brasileira é esse jogo complexo de negação e afirmação da nossa ancestralidade africana.

Para Lélia Gonzalez (1984), discursivamente, no plano simbólico, a disputa entre o escravizado e o senhor foi ganha. E isto é evidenciado pela africanização da cultura brasileira. Porém, as consequências concretas, no plano do real, são materializadas na violência contra a população negra, ou seja, o racismo.

Gonzalez (1984) nos apresenta a problemática de a neurose cultural resvalar em termos estruturais, identificando assim as desigualdades raciais. Então, o outro lado da negação é exteriorizado pela cidadania. Por isso, a população negra, na interpretação de Lélia, tem estruturalmente condições de vida precárias²⁴. O paradigma da igualdade, de que no Brasil somos todos iguais, converge em norma social estabelecida entre todas e todos, difundida culturalmente para os mais distintos aspectos sociais. Na dimensão da cidadania, o que se percebe é que a população negra recebe o ônus dessa dinâmica, pois se a cultura institucional é guiada por essa perspectiva, logo as políticas públicas serão pautadas pelo viés da igualdade, sem considerar a pluralidade racial da sociedade. A negação do sujeito negro na cultura brasileira é uma sintomática da negação do racismo, e tal artifício se torna um traço da nossa identidade nacional (Gonzalez, 1984). As incoerências discursivas identificadas por Gonzalez revelam como o mito da democracia racial orienta as práticas sociais da nossa cultura.

No livro *Lugar de negro* (1982b), publicado em coautoria com o sociólogo argentino Carlos Hasenbalg (1942–2014), Gon-

24. A filósofa Judith Butler (2015) compreende que as vidas precárias são aquelas submetidas a regimes de desumanização, cujo o racismo é um mecanismo que desempenha essa função de hierarquizar corpos. O pensamento da filósofa estadunidense nesse sentido dialoga com a teorização de Lélia Gonzalez.

zalez aponta essas antíteses da sociedade, dita uma democracia racial, mas cujas condições sociais de vida para a população negra são demarcadas pela divisão racial do espaço, pelas desigualdades sociais, pela violência policial, pelo desemprego, e pela exploração capitalista dos corpos negros. O mito da democracia racial colabora na naturalização desses fenômenos vivenciados pela população negra. A omissão do poder público em promover direitos no combate ao racismo também se justifica pela ideia da igualdade e da harmonia nas relações raciais.

Neste sentido, a ideia de pacificação da diversidade racial brasileira se tornou um modelo para os outros países e traço de nossa identidade nacional. O ideal de democracia racial foi o discurso oficial que o Brasil adotou perante os outros estados-nações. No ensaio intitulado *O apoio brasileiro à causa da Namíbia: dificuldades e possibilidades* (2020), Gonzalez expõe nessa comunicação a articulação do mito de democracia racial e a ideologia do branqueamento como dispositivo reprodutor de repertórios de identificação do “negro” na esfera pública e privada, cujos sentidos variam em termos negativos e estereotipados. Mesmo quando os sentidos positivos são designados às pessoas negras, o conteúdo normalmente relaciona-se aos aspectos físicos e culturais.

Além das imagens que mantém a ideia do mito, a educação é outro mecanismo que tem a ideologia do branqueamento como fio condutor dos saberes ensinados centrados no eurocentrismo. Lélia Gonzalez define o racismo engendrado na cultura brasileira em sentido amplo, reconhecendo não apenas o funcionamento estrutural – eixo organizador das desigualdades –, mas incorpora

na sua análise o sentido simbólico em que o racismo é sustentado, inclusive para a manutenção do *status quo*.

No contexto de uma cultura moldada pelo racismo, a cidadania concedida às pessoas negras é frágil, pois o funcionamento da sociedade é orientado pelo paradigma da igualdade, da harmonia e pela naturalização das hierarquias sociais constituídas. A ideologia do mito da democracia racial e do branqueamento são estatutos discursivos que, alinhados, promovem as desigualdades raciais.

Perspectivas Interseccionais da Teoria Social de Lélia Gonzalez:

As vivências das mulheres negras no Brasil

Lélia Gonzalez, a partir de uma experiência teórica alinhada a uma práxis política de atuação no movimento negro e no feminista, além de sua vivência enquanto mulher negra e intelectual, desenvolve uma perspectiva inovadora para a sua época e tão comum para nós hoje conhecida como interseccionalidade. Lélia é uma das primeiras intelectuais a articular o racismo e sexismo como duas formas de opressão interconectadas, que operam gerando diversas violações de direitos e injustiça social. O tripé crítico da pensadora articula raça, classe e gênero como categorias analíticas da situação de desigualdade e subalternidade em que as mulheres negras foram submetidas na sociedade brasileira.

O olhar sociológico que Gonzalez empreende se concentra na situação social das mulheres negras no Brasil. A intelectual inova a abordagem nos estudos das desigualdades raciais ao situar

as mulheres negras como agentes da cultura. Destaca-se primeiro a contribuição das mulheres negras na africanização da cultura brasileira. Isto ela identifica por meio da figura da mãe preta. A mãe preta era a escravizada responsável pelo cuidado das crianças brancas da casa-grande. Ela desempenhava a função de maternar e cuidar nos primeiros anos de vida. E, conseqüentemente, ensinava a criança a falar. Colocava, assim, a criança branca na ordem da cultura.

A segunda identificação formulada por Lélia em seus escritos localiza a forma como a mulher negra é vista a partir das figuras de controle representadas pela doméstica e pela mulata. Essas duas representações estão estreitamente relacionadas com o passado escravocrata. Lélia encontra a figura da mucama, uma escravizada que realizava os afazeres domésticos na casa-grande. A mucama além de ser explorada pelo trabalho era também alvo da violência sexual dos senhores da casa-grande. Todo esse passado trágico de violência e desumanização passou despercebido aos olhos de sociólogos, historiadores e intelectuais da época. Tal passado foi lido na chave da romantização da violência. Em vez de enxergar o conflito, esse passado foi visto como uma peculiaridade da nossa cultura e que, por sua vez, representava a harmonia entre os diferentes grupos culturais. Assim surge o ideário de que no Brasil não há racismo. Aqui somos todos iguais. É justamente por meio dessa figura que o mito da democracia racial foi forjado em nossa cultura.

As figuras da doméstica e da mulata são as duas formas pelas quais as mulheres negras são vistas. Essas imagens seguem atuais.

São essas duas imagens de controle que estereotipam as mulheres negras e por meio delas os direitos são negados. Lélia (1984) apresenta como essa ideia de mito da democracia racial acaba por insistir na negação do racismo, ao mesmo tempo que também nega o direito das pessoas negras acessarem condições de vidas adequadas. Ela percebe pelas incongruências da nossa sociedade o quanto a população negra vivia de forma precária, sem acesso à educação, à saúde, ou a postos de trabalhos bem remunerados e dignos.

Gonzalez traz um enfoque para a realidade social da mulher negra demonstrando como ela é situada no discurso oficial. Sendo assim, a intelectual tece uma crítica às Ciências Sociais de sua época, que, segundo ela, deixava “sempre um resto que desafiava as explicações” (Gonzalez, 1984, p.225). O “resto” não notado aos olhos dos outros cientistas sociais era a mulher negra. Em termos socioeconômicos, a mulher negra naquele período estava na base da pirâmide social, presente nos postos de trabalho precarizados, baixa remuneração, moradora das periferias em condições insalubres (Gonzalez, 1982a) – realidade não muito diferente da atualidade²⁵.

As análises sociológicas frisavam o caráter socioeconômico da desigualdade social que afetava as mulheres negras, porém não incorporando outras dimensões que explicassem tal realidade.

25. Segundo os dados divulgados pelo IBGE na publicação *Síntese de indicadores sociais: uma análise das condições de vida da população brasileira* (2023), conforme o cálculo sobre pobreza e extrema pobreza considerada pela paridade do poder de compra abaixo do valor de US\$6,85, é apontado que as mulheres negras são o grupo populacional mais afetado por essa realidade, representando cerca de 49,3%.

Lélia Gonzalez (1984), ao perceber todas as mazelas sociais que afetavam diretamente a vida das mulheres negras, analisa a presença de três figuras: a mulata, a mãe preta e a doméstica, presentes no imaginário social. E também identifica a neurose da cultura brasileira caracterizada pela negação do racismo e a afirmação da democracia racial.

A base teórica mobilizada por ela inclui: Psicanálise, História, Antropologia e Sociologia. Gonzalez parte do cenário da festa popular brasileira, o Carnaval, para demonstrar a contradição que reside na celebração da cultura brasileira, cuja brasilidade é notadamente marcada pela africanidade presente no samba, na culinária e principalmente na exaltação da mulata, simbolizada pelas mulheres negras passistas de samba que tinham como traço principal a sensualidade. No período do Carnaval – momento de festa que invoca brincadeiras e fantasias –, é possível reencenar a origem do mito da democracia racial e reatualizá-lo. Neste sentido, a linguagem é o objeto de análise e, por meio dos discursos produzidos nas práticas culturais, Lélia Gonzalez interpreta quais os significados sobre as pessoas negras na sociedade brasileira, em especial, ela identifica o lugar da mulher negra na construção do mito da democracia racial.

A centralidade da mulher negra na cultura brasileira vai além das funções laborais exercidas no regime escravocrata. Lélia Gonzalez preocupou-se em registrar as contribuições da mulher negra na constituição da cultura brasileira: ao mobilizar a psicanálise, ela buscou evidenciar como na nossa cultura a mãe é a mãe preta. Essa figura foi a que de fato exerceu a função de mãe e

promoveu a socialização da criança da casa-grande, ou seja, é a mãe preta que inseriu a criança branca na ordem da cultura por meio do cuidado e do ensino da fala (Gonzalez, 1984). Todo esse processo de socialização protagonizado pela mãe preta originou a peculiaridade do português brasileiro, nomeado por Gonzalez (1984) como *pretuguês*, e comprova a africanização na cultura brasileira.

Mas, se por um lado, a mãe preta foi a protagonista no processo de africanização da língua portuguesa, essa contribuição não é a que se revela no conteúdo consciente da cultura brasileira. Em termos psicanalíticos, Lélia Gonzalez (1984) se apoia nas noções de consciência e memória para compreender as figuras da mucama e como elas são articuladas na cultura brasileira. A mucama era a escravizada que realizava o trabalho doméstico na casa-grande e também era explorada sexualmente, pois, sofria violência sexual dos senhores colonizadores. Gonzalez constata que essa figura não foi totalmente esquecida na memória social do brasileiro e ressurge por meio da trabalhadora doméstica e a mulata.

A mãe preta é a mãe, a mãe dos filhos das mulheres brancas. Cotidianamente são mulheres que chefiam os lares, cuidam de seus filhos e trabalham em escalas exaustivas. São mulheres como Mirtes Renata Souza Santana, que luta pela justiça em nome de seu filho, uma criança negra que tem nome e sobrenome, Miguel Souza Santana. Quando Mirtes encontra seu filho caído no chão do prédio onde trabalhava, abandonado por Sari Corte Real. Uma criança que não foi protegida por ser negra. Desde então, Mirtes

reivindica a justiça. Uma mulher preta que perdeu seu único filho, e que materializa a sua dor em luta.

Segundo Lélia Gonzalez, a mulher negra é vista por meio dessas duas funções, primeiro a trabalhadora doméstica: “Quanto à doméstica, ela nada mais é do que 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” (Gonzalez, 1984, p. 230). A mulher negra continua a ser explorada no exercício doméstico sem possibilidade de acessar outras oportunidades de trabalho. Lélia traz no texto várias falas populares acerca das pessoas negras, entre elas apresentamos que nos anúncios de emprego usava o termo “boa aparência”, um modo generalizado de informar de que “não se contrata mulheres negras”.

Ao trazer uma perspectiva interseccional sobre as categorias analíticas de raça, gênero e classe, Lélia Gonzalez auxilia no fortalecimento dos estudos referente à temática. No Brasil contemporâneo, no contexto de implementação das políticas de cotas nas universidades públicas brasileiras, gerações de mulheres negras passaram a acessar os cursos de graduação e pós-graduação. O avanço da cidadania negra promoveu uma ampliação na produção de pesquisas sobre gênero e raça. Lélia Gonzalez segue como uma referência basilar para esse campo de estudos. As pesquisadoras negras trazem novas perspectivas da realidade brasileira por meio do pensamento da intelectual *amefricana*.

A amefricanidade e a compreensão das dinâmicas

raciais no Brasil

Mesmo denominando a formação cultural brasileira de um modelo eurocatólico, a autora destaca que há uma ruptura no modelo dominante cultural, nas quais as contribuições indígenas e africanas são imprescindíveis para a compreensão da identidade cultural brasileira. Lélia Gonzalez traz percepções sobre as festas populares como o carnaval, a quaresma, as festas da igreja católica, festas juninas, o bumba meu boi como uma festa folclórica, as cavalhadas, as festas afro-brasileiras e as festas natalinas

Passados cerca de 30 anos de sua versão original, a obra *Festas Populares no Brasil*, que teve sua primeira publicação em 1987, e agora, na sua segunda publicação, retorna em 2024, também traz produções de importantes fotógrafos, como Januário Garcia, Walter Firmo, Maureen Bisilliat e Marcel Gautherot. E é com “Viva Lélia Gonzalez”, que Leci Brandão finaliza o prólogo desta edição, que posteriormente é seguido do prefácio “Pensar o Brasil com suas festas: o que Lélia nos ensina”, elaborado por Raquel Barreto, que contextualiza o contexto da primeira edição lançado em português e inglês com uma pequena tiragem de 3 mil exemplares, premiado em 1989 na categoria “Os mais belos livros do mundo” na Feira de Leipzig, Alemanha.

Raquel Barreto (2024) chama atenção para a trajetória intelectual da Lélia como uma intérprete do Brasil, que preconiza teorizações contemporâneas nos seus escritos como a interseccionalidade e a decolonialidade. O seu ímpeto em apresentar o Brasil através das festas populares, ao mesmo tempo que revela a sua genialidade e perspicácia, ao confrontar a intelectualidade canô-

nica das Ciências Sociais, também agradeceu a sociedade brasileira com o reconhecimento de expressões amefricanas.

Tais expressões podem ser reconhecidas na memória, e portanto, ao apresentar o seu entendimento em relação a dialética da Memória e Consciência, Gonzalez discute que enquanto a consciência se estabelece como uma dinâmica de dominação do ser através de práticas colonizadoras, a memória é a manifestação da resistência. Nas palavras da autora “[...] Já a memória, a gente considera como o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que a memória inclui [...]” (Gonzalez, 1984, p. 226). Então a memória deve ser entendida como um instrumento político que é acionado para fins coletivos, e neste sentido, podemos exemplificar o conceito político-cultural de amefricanidade(1988), como um reconhecimento possível desta memória.

Por amefricanidade, a intelectual sinaliza a importância das contribuições afrodiáspóricas para a formação do Brasil. Se tratando de uma categoria versátil, a amefricanidade compreende a importância das contribuições culturais da população afrodiáspórica para a formação do Brasil, isto é, para a constituição da América:

Portanto, a América, enquanto sistema etnogeográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos. Por conseguinte, o termo amefricanas, americanos designa toda uma descendência: não só a dos africanos trazidos

pelo tráfico negreiro como daqueles que chegaram à América muito antes de Colombo (Gonzalez, 1988, p. 77).

Tais percepções acerca da valorização da negritude sempre esteve presente na Teoria Social de Lélia Gonzalez, a exemplo disso, há o pretuguês como a variação linguística permanente na cultura brasileira, “Toda linguagem é epistêmica. Nossa linguagem deve contribuir para o entendimento da nossa realidade [...]”(1988, p. 78):

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, 1984, p. 238).

Portanto, o pretuguês é produto da presença negra na ordem da cultura, identificado por Lélia, mas ignorado pelo eurocentrismo da Ciência. A historiografia oficial nos representou apenas pela lente da exploração, ou seja, a representação negra apenas como um objeto a serviço de uma elite. Um corpo para o trabalho. Não reconheceu as potencialidades e resistências empreendidas pelas mulheres negras e homens negros durante séculos nesse país.

Considerações Finais: Nossos passos vêm de longe e são caminhos amefricanos

*Afinal, a lição que nos foi dada aqui é a de que, inclusive a gente tem o modo da gente pra contar a nossa história. Orayeyo, Axé Muntu!*²⁶ (Gonzalez, 2018)

Resgatar e discutir o legado teórico e político de Lélia Gonzalez em um país que, só recentemente, passou a adotar políticas afirmativas e demais ações e políticas de caráter reparatório dirigidas à população negra, é fundamental. Ao nos ensinar que preto tem nome e sobrenome, Lélia Gonzalez continuará sendo uma referência e inspiração em prol da luta pela igualdade racial, e relembrando as palavras do fotógrafo Januário Garcia (2017)²⁷: “Lélia morreu, mas não deixou de existir”, compreendemos que o percurso de Lélia Gonzalez em defesa da igualdade racial, nas dimensões política, intelectual e pessoal, contribuiu de forma decisiva para a consolidação de novas vertentes epistêmicas no movimento negro contemporâneo e no feminismo negro no Brasil e na América Latina.

Suas análises e reflexões não apenas fortaleceram os estudos acadêmicos sobre o feminismo negro, mas também se materializaram, na prática política, em ações que reivindicaram e demarcaram os direitos das mulheres negras como cidadãs brasileiras. Assim, sua trajetória permanece presente em nossas militâncias e lutas pela inclusão de mulheres e homens negros nas universidades, em carreiras de elevado prestígio social, na produção intelectual negra e nas manifestações culturais afro-brasileiras.

26. Texto originalmente publicado em 1984 no livro poemas Axé de Sangue e Esperança, de Abdias Nascimento.

27. Fala disponível no documentário *Em busca de Lélia*, de autoria de Bia Vieira. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VQA2FfDfRfY>

A importância de Lélia Gonzalez para a Sociologia brasileira reside nas inovações de suas abordagens para a época e que são atuais para a produção de conhecimento no âmbito dos estudos de gênero e raça, desigualdades raciais e nas análises interpretativas do Brasil recente. Lélia Gonzalez deixou um legado teórico e política para a nova geração de pesquisadoras e ativistas do movimento feminista negro brasileiro.

É por meio de seu pensamento que jovens estudantes negras apoiam suas produções científicas. Na Universidade de Brasília, Laboratório de Ensino de Sociologia Lélia Gonzalez, sediado no Departamento de Sociologia, nos lembra da importância dela para o pensamento social negro. Livros, filmes, documentários, peças de teatro²⁸, disciplinas na graduação e pós-graduação, minicursos formativos, *femenagens* formam o circuito de memória à Lélia Gonzalez. Sua presença nas universidades brasileiras é incontornável.

Referências

BARRETO, Raquel. Introdução: Lélia Gonzalez, uma intérprete do Brasil. In: GONZALEZ, Lélia. *Lélia Gonzalez: primavera para as rosas negras*. São Paulo: UCPA Editora, 2018.

BARRETO, Raquel. Prefácio: Pensar o Brasil com suas festas: o que Lélia nos ensina. In: GONZALEZ, Lélia. *Festas populares no Brasil*. 1 ed. São Paulo: Boitempo, p.23-46, 2024.

BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

28. No primeiro monólogo de Zezé Motta, em celebração aos seus 80 anos, intitulado *Vou fazer de mim um mundo*, a atriz faz sua *femenagem* citando Lélia Gonzalez como referência intelectual que faz parte de sua biblioteca.

GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômico. *O lugar da mulher: estudos sobre a condição feminina na sociedade atual*. Rio de Janeiro: Graal, p. 87-106, 1982a.

GONZALEZ, Lélia, HASENBALG, Carlos. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1982b.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, p. 223-244, 1984.

GONZALEZ, Lélia. A cidadania e a questão étnica. In: TEIXEIRA, João Gabriel Lima Cruz (Org.). *A construção da cidadania*. Brasília: Ed. UnB, p. 84-129, 1986.

GONZALEZ, Lélia. O conceito político-cultural da amefricanidade. In: *Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, jan./jun., p. 69-82, 1988.

GONZALEZ, Lélia. Griot e Guerreiro. In: GONZALEZ, Lélia. *Lélia Gonzalez: primavera para as rosas negras*. São Paulo: UCPA Editora, 2018.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2020.

GONZALEZ, Lélia. *Festas populares no Brasil*. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2024.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA; ESTATÍSTICA. *Síntese de indicadores*

sociais: uma análise das condições de vida da população brasileira: 2023. Rio de Janeiro: IBGE, 2023.

REGATIERI, Ricardo Pagliuso Regatieri; FERREIRA, Leandro Santos. Lélia Gonzalez, crítica do capitalismo brasileiro.

Estudos de Sociologia, v. 2, n. 29, p. 44-58, 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revsocio/article/view/259534/46078>. Acesso em: 19. ago. 2025.

Racismo e seus processos inconscientes:

Lélia Gonzalez e a intelectualidade negra das décadas de 1970 e 1980

Mariléa de Almeida

Meu lance com a psicanálise foi muito interessante, a psicanálise me chamou a atenção para meus próprios mecanismos de racionalização, de esquecimento, de recalcamento etc. Foi inclusive a psicanálise que me ajudou neste processo de descobrimento da minha negritude. (Gonzalez, 1986 *apud* Ratts; Rios, 2010, p. 61).

No trecho de entrevista concedida para o Pasquim, em 1986, Lélia Gonzalez rememora como a experiência pessoal com terapia psicanalítica produziu deslocamentos na sua percepção sobre as dinâmicas inconscientes que atravessam a reprodução do racismo, incluindo sua própria subjetividade²⁹. Sua aproximação com a psicanálise, desde a década de 1970, inclui a Fundação do Colégio Freudiano do Rio de Janeiro, junto com Magno Machado Dias (mais conhecido com MD Magno) e Betty Milan. Essa instituição transformou-se em um dos principais centros de transmissão do

29. Subjetividade, ao longo desse artigo, inspirada na abordagem de Michel Foucault (2014), será concebida como as condições históricas que favorecem a emergência das formas de sujeitos em duas direções: a primeira, que diz respeito da relação com o outro e o mundo, informa sobre os efeitos dos dispositivos de poder nos processos de nomeação; segunda, que detalha a relação ética consigo mesmo, focaliza quando os sujeitos questionam os processos nomeação que produzem assujeitamentos, inventando outros modos de subjetivação.

pensamento psicanalítico lacaniano no país. (Ratts; Rios, 2010, p. 61).

Numa articulação atávica entre motivações pessoais e intelectuais, Lélia realiza um percurso teórico com a psicanálise de orientação lacaniana, perguntando sobre a nomeação do sujeito e sua relação com a cultura (Ratts; Rios, 2010, p. 60-61). As ressonâncias dessa aproximação teórica estão materializadas em vários textos e entrevistas³⁰. A exemplo do artigo “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, de 1984, quando Lélia, valendo-se do suporte epistemológico da psicanálise, define racismo como *neurose cultural* brasileira. Igualmente, suas formulações sobre América africana ou Amefricana acontecem em diálogo com o livro *Améfrica Ladina* do psicanalista MD Magno (Ratts; Rios, 2010, p. 61).

A que pese a singularidade das análises de Lélia Gonzalez, suas indagações em torno da subjetividade negra e da cultura brasileira estão alinhadas aos anseios do seu tempo. Nas décadas de 1970 e 1980, ativistas do movimento negro contemporâneo³¹, além de denunciar o mito da democracia racial, empenhavam-se na problematização de uma concepção do sujeito negro corrente nas produções das Ciências Sociais e Humanas, favorecedoras da perpetuação de idealizações e dos estereótipos (Santos, 1985).

30. Sobre as entrevistas em que Lélia Gonzalez faz referência a psicanálise, destacam-se: Patrulha ideológicas (1979) Pasquim (1986). Para mais detalhes, conferir: Rios; Lima (2020)

31. Movimento negro contemporâneo é compreendido nos termos propostos pelo historiador Amílcar Araújo Pereira para definir o conjunto de organizações do ativismo negro que emergem na década de 1970, cujo foco da luta ancorava-se, sobretudo, no debate público contra o mito da democracia racial. Para mais informações, conferir: Pereira, 2013.

Sobre essa geração das décadas de 1970 e 1980, nos últimos anos, o contexto de questionamentos da produção de conhecimento acadêmico³² favoreceu a ampliação de pesquisas sobre a produção da intelectualidade negra. Essas investigações têm demonstrado que intelectuais como Lélia Gonzalez (1935-1994), Beatriz Nascimento (1942-1995), Eduardo de Oliveira e Oliveira (1923-1980), Neusa Santos Souza (1948-2008) articulavam e traduziam campos teóricos distintos que englobavam a produção negra da diáspora – marxismo, psicanálise, pensamento pan-africanista – bem como se inspiravam nos agenciamentos do ativismo negro estadunidense e nos movimentos de descolonização da África. Tratando-se de Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento, elas também incorporaram discussões feministas e a cosmovisão do candomblé em suas análises (Assunção & Trapp, 2021; Reis, 2020; Miranda, 2023; Nasciutti, 2024; Petry, 2023; Ratts; Rios, 2010, Rios; Lima, 2020).

Essas articulações exprimem uma busca por referenciais conceituais que tornassem visíveis as complexidades das experiências negras, para além de análises que reforçavam o exotismo, o extraordinário e a precariedade. Especialmente no centro-oeste e no sudeste do país, no contexto de constituição dos programas de pós-graduação em história, sociologia e antropologia, destaca-

32. Convém mencionar que aumento da presença negra e indígena nas universidades públicas favoreceu o questionamento da hegemonia de epistemologias do norte global nas produções acadêmicas. A esse respeito, dois acontecimentos merecem destaque: a implementação do Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (REUNI) e a Lei nº 12.711/2012, conhecida como Lei das Cotas, sancionada em 2012, que prevê a reserva de 50% das vagas das universidades e Institutos Federais de Ensino Superior a estudantes de escolas públicas. Desse percentual, definem-se ainda regras para destinar vagas a alunos de baixa renda, pretos, pardos, indígenas e com deficiência.

-se ainda a crítica que essa intelectualidade negra realiza da tese sobre anomia do negro como agente histórico construída na chamada escola sociológica paulista.³³ Com efeito, a articulação de diversos suportes epistemológicos em suas pesquisas favoreceu que suas análises fossem descredenciadas como demasiadamente ecléticas nos círculos acadêmicos hegemonicamente ocupados por pessoas brancas (Petry, 2018; Reis, 2020; Miranda, 2021; Rios, Ratts, 2010, Almeida, 2025). Subjetivismo e ecletismo teórico, eufemismos de como o *racismo acadêmico*³⁴ se expressava naquele período.

Não é excessivo ressaltar a centralidade das redes afetivas, políticas e teóricas tecidas pela geração de intelectuais negras e negros nos contextos de 1970 e 1980 como uma das condições históricas do seu tempo para percepção e o enfrentamento do racismo. A esse respeito, colabora a pesquisa da historiadora Ana Flávia Magalhães Pinto (2018, p. 26) sobre literatos negros no Brasil oitocentista, ao explicitar que aqueles homens “desenvol-

33. O sociólogo Florestan Fernandes (1920-1995), no livro *A integração do Negro na sociedade de Classes* (1965), apresenta a formulação de que raça é uma variável importante na produção de desigualdade no Brasil. Em especial, o capítulo "Pauperização e anomia social" apresenta a tese que a dificuldade de integração do negro à sociedade de classe relaciona-se à escravidão, que, devido à ausência de regras, produziu uma espécie de anomia da agência negra. CF: Fernandes, 2021. No caminho aberto por Fernandes, as pesquisas de intelectuais da USP como Fernando Henrique Cardoso, Maria Sylvia de Carvalho e José de Souza Martins integram o que convencionou-se chamar de escola sociológica paulista.

34. O racismo acadêmico diz respeito a uma relação de poder que exprime as atávicas conexões entre saber e poder, cuja reprodução é, em parte, garantida por uma espécie de socialização que implica o aprendizado de silenciar as manifestações do racismo no cotidiano e nas relações interpessoais. No Brasil, esse dispositivo materializa-se pelas escolhas epistemológicas, pela inexistência de um corpo discente e docente diverso em termos raciais e pela criação de entraves meritocráticos/burocráticos/financeiros que dificultam o acesso e/ou a permanência de pessoas negras e indígenas nos espaços acadêmicos. Para mais detalhes, conferir: Almeida, 2021.

veram reflexões compartilhadas acerca do preconceito de cor em suas vidas e nas de tantas outras pessoas”. Essa abordagem colabora para problematizar um discurso racista recorrente sobre intelectuais negras e negros, que aborda suas produções nas chaves do isolamento e da excepcionalidade. Situação que não é incomum sobre a relação de Lélia Gonzalez com a psicanálise.

Diante da premissa de que as possibilidades de teorizar sobre o racismo são atravessadas pelas disputas de cada época, este trabalho pergunta sobre as condições históricas que, nas décadas de 1970 e 1980, favoreceram os usos da psicanálise para a investigação do racismo por Lélia Gonzalez e parte da intelectualidade negra de sua época. Em diálogo com Michel Foucault (2007), condições de possibilidades históricas são definidas como uma rede de significados construídos nos discursos que caracterizam uma época nos diferentes domínios da sociedade, ou seja, uma *episteme* como o terreno onde se ancoram estas possibilidades de pensar e de enunciar. Segundo Foucault, os saberes que são produzidos em cada época não são naturais, mas sim frutos de suas condições históricas que englobam relações de poder e agenciamentos subjetivos (Foucault, 2007). Desse modo, os usos da psicanálise para compreensão do racismo por Lélia Gonzalez estão articulados a uma historicidade, bem como os campos de disputa que se formaram em torno da nomeação do racismo e dos mecanismos da sua reprodução. reprodução do racismo ocorre como um epifenômeno da assimetria de classe? De que forma a reprodução do racismo ocorre por meio de vieses inconscientes?

A fim de percorrer essas questões, o trabalho está organizado por meio de dois eixos analíticos. O primeiro diz respeito ao crescimento da psicanálise no Brasil nas décadas de 1970 e 1980, influenciando intelectuais das Ciências Humanas e Sociais. Nesse percurso, serão descritas as demandas teóricas, políticas e subjetivas de intelectuais ativistas no movimento negro da época. O segundo pergunta sobre os efeitos da psicanálise para interpretação dos mecanismos de reprodução do racismo, bem como o de apontar caminho nos processos de desalienação. Em termos metodológicos, os achados teóricos de Lélia Gonzalez serão colocados em diálogo com a produção do seu tempo.

Década de 1970 e o lugar da psicanálise no Brasil

Sobre a presença da psicanálise no Brasil, colabora a pesquisadora Carmen Lucia Montechi Valladares de Oliveira (2002, p. 150), ao descrever que o processo foi marcado por algumas etapas, caracterizadas por “rupturas e modificações na forma de concebê-la e praticá-la”. Entre os anos de 1915–1937, foi o momento de recepção e difusão das ideias psicanalíticas; de 1938–1950, época de constituição das primeiras gerações de analistas. Também àquela época, destaca-se a presença da socióloga negra Virginia Bicudo, considerada a primeira psicanalista não médica no Brasil, atuando em diversas frentes para difusão da prática no Brasil³⁵. Entre as décadas de 1950 e 1960, testemunha-se um processo

35. Para citar algumas ações: produziu textos que defendiam a função social do psicanalista; foi ativa na fundação da Sociedade de Psicanálise de Brasília; em 1944, quando a Sociedade Brasileira de Psicanálise foi reconhecida pela International Psychoanalytical Association (IPA), Bicudo ocupou o lugar de tesoureira; atuou na criação da Revista Brasileira de Psicanálise (RBP). Para mais informações, conferir: Gomes, 2013; Maio, 2010.

de institucionalização da prática no Brasil nos moldes da International Psychoanalytical Association (IPA)³⁶. Esse momento caracteriza-se pela criação dos organismos de formação em São Paulo, Rio de Janeiro e Porto Alegre. Com efeito, foi a partir da década de 1970 que ocorre a expansão da psicanálise para outras regiões do país, com o nascimento de escolas e tendências que não estavam associadas à IPA (Oliveira, 2002, p. 150-151).

Ainda Carmen Lucia Oliveira (2017, p.81-83) afirma que este momento é caracterizado pelo forte investimento na clínica privada, ocorrendo a centralidade dos atendimentos clínicos para o “extrato social beneficiário do chamado milagre econômico”. Conforme detalha a pesquisadora, tratava-se de um público elitizado, intelectualizado e muitas vezes politizado. Essa politização, no seu entender, era efeito dos acontecimentos que eclodiram nos grandes centros urbanos e materializaram a chamada “revolução cultural” (Oliveira, 2017). Vale ressaltar que foi também na década de 1970 que se constituíram nos eixos centro-oeste e sudeste os programas de pós-graduação em história, sociologia e antropologia, favorecendo a entrada da psicanálise nos debates acadêmicos. Intelectuais negras e negros que tinham trânsito entre os espaços da militância e as discussões acadêmicas do seu tempo, igualmente puderam recorrer à psicanálise, cuja abordagem rasura a concepção moderna de indivíduo, tomado como uma instância unificada, regido pela razão (Torezan & Aguiar, 2011).

36. Organização fundada, em 1910, em Nuremberg (Alemanha) por Freud e seus colaboradores com a finalidade de garantir o desenvolvimento da psicanálise como ciência, profissão e tratamento, bem como formalizar a formação do analista.

A propósito, nesse contexto, intelectuais negras como Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento, que viviam no Rio de Janeiro, acessaram à psicanálise por meio da terapia pessoal, bem como pelas leituras e discussões que circulavam na época. Tratando-se de Beatriz Nascimento³⁷, fica registrada sua fala publicada, em 1982, no livro de Haroldo Costa *Fala Crioulo*:

Atualmente eu estou frequentando três analistas. Muita gente se admira quando digo isso, porque é raro ver-se negro em sessões de psicanálise, a condição econômica não lhe permite, em compensação não se pode esquecer que grande parte da comunidade negra está nos hospícios ou nos cárceres. Estou me analisando não é por diletantismo ou maluquice, talvez nem seja para consertar nada em mim, é possível que esteja para adaptar-me à dualidade que a sociedade me obriga aceitar, porque proíbe de ser como eu sou, da mesma forma como faz com muitos outros negros (Nascimento, 2018, p. 249-50).

Nascimento destaca como as contradições da sociedade racista afetam a saúde mental da população negra. De sua fala podemos destacar dois aspectos: a intersecção de classe e raça nas (im)possibilidades de acesso à clínica “porque é raro ver-se negro em sessões de psicanálise”; a perspectiva de não tomar os constrangimentos emocionais causados pelo racismo como um problema

37. Entre as décadas de 1970 e 1990, as referências à psicanálise podem ser visualizadas em diversos trabalhos da historiadora. Em “*Por uma história do Homem negro*” (1974), utiliza a concepção de sujeito da psicanálise para problematizar a narrativa histórica. “*Daquilo que se chama cultura*” (1985), a fim de analisar Palmares, como terra prometida, e Zumbi como herói guardião da cultura, a pesquisadora dialoga com o ensaio “*Totem e o Tabu*”, de Freud. Em “*Carta de Santa Catarina*” (1990), ao defender o existencial como instrumento de ação política, Nascimento mobiliza as noções de ego, superego e inconsciente. Para leituras desses trabalhos, conferir: Nascimento, 2018. No ensaio “*Meu negro interno*” (1982) e na entrevista “*Maria Beatriz Nascimento: pesquisadora*” (1982), discute o racismo valendo-se de reflexões que foram provocadas pelo *setting* de sua terapia pessoal. Para leituras desses textos, conferir: Nascimento, 2018. Nos poemas “*Se fosse real minha mente*”, “*Máscara*”, “*Surto final*”, traz para a poética conceitos da psicanálise. A esse respeito, conferir: Nascimento, 2015.

meramente individual. A esse respeito, colabora Alex Ratts (2015, p.128) aponta como a historiadora, valendo-se de seus dilemas pessoais em torno dos transtornos psíquicos, “ousou correlacionar a dimensão psíquica ao cenário racial”.

A análise de Nascimento, ao problematizar as condições de acesso à terapia, converge com o que foi analisado por Lélia Gonzalez e Carlos Hasenbalg no livro *O lugar do negro*, publicado em 1982, quando os autores descrevem os efeitos da concentração de renda e do acirramento das assimetrias de raça e classe impulsionadas pelo chamado milagre brasileiro (1968-1973). Nesse sentido, Beatriz e Lélia acessam uma possibilidade terapêutica, cuja clínica era e ainda é majoritariamente ocupada por pessoas brancas das classes médias e altas urbanas. Como efeito do acesso à educação superior, Lélia e Beatriz, aparentemente, deslocam-se, do *lugar de negro*, acionando espaços que estavam vedados à maioria dos trabalhadores negros, pois “deslocando-se do campo para a cidade, ou do Nordeste para o Sudeste, e se concentrando num mercado de trabalho que não exige qualificação profissional, o trabalhador negro desconheceu os benefícios do ‘milagre’” (Gonzalez; Hasenbalg, 2022, p. 20-21).

De igual sorte, Lélia Gonzalez visualizou a potencialidade da psicanálise para refletir sobre o racismo. Em “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, de 1984:

O lugar em que nos situamos determinará nossa interpretação sobre o duplo fenômeno do racismo e do sexismo. Para nós o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira. Nosso

suporte epistemológico se dá a partir de Freud e Lacan, ou seja, da Psicanálise (Gonzalez, 2020, p. 76).

A respeito das análises de Gonzalez, o psicanalista Pedro Ambra (2020, p. 85–96) destaca que, levando-se em consideração sua escolha pela psicanálise, o termo *lugar* permite conceber que a “materialidade do sujeito não é biológica, mas linguística”. Na teoria lacaniana, o inconsciente é pensado funcionando como linguagem, articulando-se com a política e suas condições históricas de produção. Desse modo, a abordagem de Lélia Gonzalez evoca a “descontinuidade e [as] contradições da linguagem” para explicitar os mecanismos que a cultura brasileira quer recalcar. Nesse percurso, analisa-se a ambivalência da sociedade brasileira cindida pelo seu desejo de embranquecimento, mas marcada culturalmente pela presença negra.

Desse modo, o mito da democracia racial exprime uma espécie de *racismo* por *denegação*: o que é negado pela consciência expressa-se pela linguagem no português³⁸, bem como pelas manifestações dos afetos recalcados. Ao focalizar as experiências das mulheres negras, representadas no imaginário social nas figuras da mulata, doméstica e mãe preta, Gonzalez informa que “nem suas experiências na militância, nem as perspectivas sociais e econômicas das relações raciais davam conta de um incômodo”. Assim, ela sentia necessidade de aprofundar a reflexão, mas não contava com ferramentas adequadas. Por conta disso, o uso da psicanálise como

38. Termo criado por Lélia Gonzalez para referir-se à influência da língua africana no português do Brasil. Para mais detalhes, conferir: Gonzalez, 2020.

suporte epistemológico serve “para questionar crenças, denunciar falsas neutralidades teóricas e discutir frontalmente o lugar de quem fala como implicado” (Ambra, 2020, p. 85-96).

Outro intelectual ativista empenhado em construir aportes epistemológicos que pudessem alargar as concepções teóricas sobre a história do negro e das relações raciais vigentes nas décadas de 1970 e 1980 foi o sociólogo Eduardo de Oliveira e Oliveira. Conforme o historiador Raphael Petry Trapp (2020, p. 123-125), Oliveira e Oliveira, a fim de percorrer questões em torno da ontologia do ser negro, realizou críticas e interlocuções com muitos lugares como a escola de sociologia paulista, os movimentos negros brasileiros, bem como referências do *African American Studies* dos Estados Unidos. Nesse percurso, no desenvolvimento de sua pesquisa de doutorado³⁹, em diálogo com seu orientador Ruy Coelho, por meio da sociopsicologia, Oliveira e Oliveira incorporou o Teste Rorschach, método projetivo que utiliza elementos pictóricos para avaliação psicológica e subjetiva de indivíduos. Desenvolvido pelo psiquiatra e psicanalista suíço Hermann Rorschach (1884-1922), o teste foi utilizado por Oliveira e Oliveira para apreender a estrutura psicológica e comportamentos, latentes ou manifestos, dos indivíduos negros nas relações do convívio inter-racial (Trapp, 2020, p. 123). Assim detalha Trapp:

O Teste de Rorschach avaliaria o dinamismo da personalidade negra no âmbito dos processos interculturais e inter-raciais, de um ponto de vista intrapsíquico, mas também dinâmico. O autor queria compreender o negro

39. Para mais detalhes sobre percurso de pesquisa de Eduardo Oliveira e Oliveira, consultar: Trapp, 2020.

no sistema social e “no momento presente, ademais de suas características neuróticas e psicóticas”, além dos elementos culturais capazes de servir de meio adaptativo e de como a cultura popular poderia provocar um “stress” no grupo negro em São Paulo. O stress (pressão) seria o momento em que a “cultura pressiona um indivíduo que então defensivamente, com um tipo de alarme ou com sentimentos desagradáveis” (Trapp, 2020, p. 125-126).

Para além dos resultados da pesquisa, é plausível sugerir que o uso de uma ferramenta metodológica oriunda do campo *psi* alinha-se ao interesse de Oliveira e Oliveira de “buscar sua identidade como Ser” (Oliveira, 1974 *apud* Trapp, 2020, p.127). Cabe ressaltar que, à época, ativistas negras e negros tinham suas pesquisas desqualificadas como sendo demasiadamente subjetivas. Desse modo, parece plausível que o questionamento de Nascimento esteja alinhado a uma demanda teórica e política do seu tempo. Um exemplo a esse respeito foi narrado pela pesquisa do historiador Raphael Trapp sobre Eduardo de Oliveira e Oliveira. Em 1975, durante um debate na UNICAMP, quando Oliveira atuava como debatedor de um texto apresentado pelo economista e historiador Antônio Barros de Castro, no seminário “Conferência sobre História e Ciências Sociais”, ele disparou:

O Prof. Castro pode acusar-nos de subjetivismo. Nós temos o defeito de, para tudo o que lemos sobre negros, fazermos sempre a mesma pergunta: o que isto me explica? O que isto nos explicita? (Oliveira, 1974 *apud* Trapp, 2018, p. 168).

Levando-se em consideração as conexões entre o vivido e a produção de conhecimento, essa geração de intelectuais negras e negros tinha a percepção de que abordagens teóricas que não

tornassem visíveis os mecanismos inconscientes da reprodução do racismo ofereciam limites para compreensão das camadas de complexidades que envolvem o racismo e das relações raciais no Brasil.

O racismo e sua reprodução inconsciente

Diante de demandas que há um só tempo englobavam dimensões pessoais, coletivas, teóricas e políticas, não por acaso que *Tornar-se negro ou as vicissitudes do negro em ascensão social*, publicado em 1983, da psicanalista negra Neusa Santos Souza, representou um marco histórico para aquela geração. Com efeito, ao articular dinâmicas sociais à abordagem da psicanálise lacaniana, analisando os processos de subjetivação de pessoas negras em ascensão social, o livro permite visualizar que o racismo não pode ser compreendido apenas como um epifenômeno da assimetria de classe. A obra, desse modo, alinhava-se à denúncia do mito da democracia racial, oferecendo subsídios teóricos que tornavam visíveis os efeitos do racismo no campo da subjetividade e da emocionalidade (Nasciutti, 2024). Logo na introdução, Santos Souza apresenta duas justificativas para a publicação da obra: uma histórica e outra de caráter emocional.

A justificativa histórica deste trabalho se fundamenta na constatação inequívoca da precariedade, no Brasil, de estudos sobre a vida emocional dos negros e da absoluta ausência de um discurso, nesse nível, elaborado pelo negro acerca de si mesmo. A outra justificativa, presença insólita ou grande ausente nos trabalhos acadêmicos, é de caráter emocional (Souza, 2021, p. 45-46).

Ainda que Santos Souza evoque a “absoluta ausência” de “estudos sobre a vida emocional dos negros”, ela não foi a primeira psicanalista negra a focalizar análises sobre os efeitos psicossociais do racismo para pessoas negras no contexto de mobilidade social, a exemplo de Virginia Leone Bicudo (Bicudo, 1945). A ausência de Bicudo no livro de Neusa Santos Souza e nos estudos raciais da década de 1970 e 1980 materializa como a relação saber-poder expressa-se na circulação da produção intelectual negra no mercado editorial da época. (Nasciutti, 2024). De todo modo, para dar a medida dos efeitos do lançamento de *Tornar-se Negro*, recorro à pesquisa de Luiza Freire Nasciutti, que entrevistou lideranças do movimento que estiveram presentes no Instituto de Pesquisa e Culturas Negras em março de 1983, por ocasião do lançamento para o ativismo negro da época. Entre essas, destaco trechos de entrevistas que Amauri Mendes Pereira, Aderaldo Moreira dos Santos e Cecília Luiz Oliveira, à época integrantes da Sociedade de Intercâmbio Brasil-África (SINBA), concederam à pesquisadora:

Ela disse isso, que queria lançar o livro no IPCN. E foi lá. Foi lá. E juntou muita gente [...] era muito mesmo, porque ainda era uma grande novidade. [...] O livro todo mundo leu rápido, porque lançou, vendeu rápido, não tinha PDF, você tinha que comprar mesmo. A leitura foi muito rápida, porque era uma militância muito ávida. Não tinha essa oferta que tem hoje (Amauri Mendes Pereira, 2022 *apud* Nasciutti, 2024, p. 298).

Naquele momento, da década de 1980, o que eu me lembro bem é, primeiro, do lançamento, que foi um marco, e, depois, a repercussão em torno dos temas que ela trouxe. Mas de qualquer forma, a temática que ela traz era um pouco a temática da nossa geração, daquele período, da

época de 80 (Aderaldo Moreira Dos Santos, 2022 *apud* Nasciutti, 2024, p. 298-9).

Eu sei que fiquei muito feliz de conhecê-la, por conta da importância dela pra gente se compreender, se autocompreender. O livro nos ajuda a entender essa história de luta numa perspectiva não só política, mas também uma perspectiva do indivíduo, da dificuldade do indivíduo, psicológica. Então, foi uma alegria muito grande conhecê-la e recebê-la lá no IPCN. Eu fiquei muito feliz (Cecília Luiz De Oliveira, 2022 *apud* Nasciutti, 2024, p. 299).

No exercício de memória que essas falas representam, o livro foi recebido e estudado com entusiasmo e avidez pela militância negra, suprimindo uma necessidade de nomeação dos efeitos do racismo em termos emocionais. Conforme Aderaldo Moreira descreve “a temática que ela traz era um pouco a temática da nossa geração”. Esse aspecto também é destacado por Cecília Luiz: “por conta da importância dela pra gente se compreender, se autocompreender”. Ela ainda acrescenta a relevância para “a história de luta numa perspectiva não só política, mas também uma perspectiva do indivíduo, da dificuldade do indivíduo, psicológica”. Sua fala sugere que o interesse da militância negra pelo livro também estava relacionado à constatação de que as demandas da luta antirracista, em um país que nega sua existência, causavam prejuízos psicológicos para muitas pessoas do ativismo. Aqui, colabora a psicanalista Isildinha Baptista Nogueira, defendendo que, apesar de ser importante, a consciência histórica não livra as pessoas do sofrimento:

Na situação atual, o negro pode ser consciente de sua condição e das implicações histórico-políticas do racismo, mas isso não impede que ele

seja afetado pelas marcas que a realidade sociocultural do racismo que deixou inscritas em sua psique (Nogueira, 2021, p. 34).

A abordagem proposta por Nogueira considera pensar os efeitos do racismo em termos dialéticos. O que indica ir além da pura e simples introjeção ou consequência determinada pelo lugar de inferioridade econômica e social. Por meio dessa abordagem, presume-se que o racismo afeta as pessoas negras e brancas no plano sociológico e psíquico de formas intercambiáveis.

Lélia Gonzalez e parte da intelectualidade negra das décadas de 1970 e 1980, ao perguntarem sobre os efeitos do racismo nas suas subjetividades, visualizaram a potencialidade da psicanálise para suas análises sobre os mecanismos de reprodução do racismo. O que emerge desse compromisso político e existencial não é um quadro teórico homogêneo, mas produções sofisticadas cujas singularidades requisitam investigações adensadas. Em certa medida, essa geração atualiza, no seu tempo, questões de uma longa tradição intelectual negra que remete a expoentes como Juliano Moreira e Virgínia Bicudo⁴⁰. Seus legados teóricos sofisticam as análises para além de leituras simplistas construídas por meio de maniqueísmo e pressupostos moralizantes. O que emerge desse compromisso político e existencial não é um quadro teórico

40. Sobre pioneirismo negro no Brasil e as conexões entre saúde mental e as dinâmicas sociais, podemos citar: no século XIX, o psiquiatra negro Juliano Moreira, responsável pela primeira reforma psiquiátrica do Brasil, que refutava as teorias de degenerescência racial. No século XX, a socióloga e psicanalista Virgínia Bicudo defendia a correlação entre as motivações inconscientes e o campo social na reprodução do racismo. Para mais informações, conferir: David *et alii*, 2021. Vale mencionar Frantz Fanon que, na década de 1950, critica uma abordagem psicanalítica desatenta às conexões entre o inconsciente e o social, especialmente por meio do debate que estabelece com o trabalho do psicanalista francês Dominique-Octave Mannoni. Para mais informações, conferir: Fanon, 2008.

homogêneo, mas produções sofisticadas cujas singularidades requisitam investigações adensadas.

De certa medida, suas pesquisas sugerem uma noção de subjetividade que, alinhada com a psicanálise, é pensada em termos relacionais, sem hierarquizações entre o pensar e o sentir. Nessa orientação, o processo de desalienação deve incorporar as dimensões da linguagem e dos afetos, já que, conforme Lélia (2020, p. 79), o racismo “fala através das mancadas do discurso da consciência”.

Referências

ALMEIDA, Mariléa de. Racismo acadêmico e seus afetos. *História: Questões & Debates*, [S. l.], v. 69, n. 2, 2021 p. 96–109.

ALMEIDA, Mariléa. “Eu sou preta, penso e sinto assim”: História e Psicanálise nas confluências teóricas de Beatriz Nascimento e Neusa Santos Souza. *Prelo*, 2025.

AMBRA, Pedro. O lugar e a fala: a psicanálise contra o racismo em Lélia Gonzalez. *Sig. Revista de psicanálise*, 8 (14) 2019 p. 85–101.

ASSUNÇÃO, Marcelo, Felisberto Moraes; TRAPP, Raphael. É possível (in) disciplinar o cânone da história da historiografia brasileira? Pensamento afrodiaspórico e (re) escrita da história em Beatriz Nascimento e Clóvis Moura. *Rev. Bras. Hist.* 41 (88) – Sep–Dec 2021.

BICUDO, Virgínia Leone. Contribuição para a história do desenvolvimento da psicanálise em São Paulo. *Arquivos de neuropsiquiatria*, São Paulo, v. VI, n. 1, 1948, p. 69–72.

BICUDO, Virgínia Leone. Incidência da realidade social no trabalho analítico. *J. psicanal.*, São Paulo, v. 52, n. 97, 2019, p. 151–174.

BICUDO, Virgínia Leone. *Estudo de atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo*. Dissertação de Mestrado em Ciência. Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo, São Paulo, 1945.

DAVID, Emiliano; PASSOS, Rachel Gouveia; FAUSTINO, Deivison Mendes; TAVARES, Jeane Saska (Orgs) *Racismo, subjetividade e saúde mental: pioneirismo negro*. São Paulo: Hucitec, 2021.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Contracorrente, 2021.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*: uma arqueologia das Ciências Humanas. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2003.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: *Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*, v. IX, Ditos e escritos. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 118-140.

GOMES, *Janaina Damasceno*. *Os segredos de Virgínia*: Estudos de atitudes raciais em São Paulo. (1945-1955). Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 2013.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: *Por um feminismo afro-latino-americano*: ensaios e intervenções. Organização: Flávia Rios, Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020, p. 75-93.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. O lugar do negro. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: *Por um feminismo afro-latino-americano*: ensaios e intervenções. Organização: Flávia Rios, Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020, p. 127-138.

MAIO, Marcos Chor. Educação sanitária, estudos de atitudes raciais e psicanálise na trajetória de Virgínia Leone Bicudo. *Cadernos Pagu*, n. 35, 2010.p. 309-355.

MIRANDA, Janira Sodré. Intelectual negra na história Atlântica: o projeto historiográfico de Beatriz Nascimento. *Revista Mosaico – Revista de História*, Goiânia, Brasil, v. 16, n. 1, 2023, p. 95-107, MMXXIII.

NASCIUTTI, Luiza Freire. *Tornar-se Neusa*: Raça, memória e subjetividade a partir da trajetória e obra de Neusa Santos Souza. (Rio de Janeiro) Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2024.

NASCIMENTO, Beatriz. *Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual*: Possibilidades no dia da destruição. Editora Filhos da África, 2018.

NASCIMENTO, Beatriz. Carta de Santa Catarina. In: RATTTS, Alex (org.). *Uma história feita por mãos negras*: Rio de Janeiro: Zahar, MMXXI.

NASCIMENTO, Beatriz. *Todas (as) distâncias*: poemas, aforismos e ensaios de Beatriz Nascimento. Organização Alex Ratts & Bethânia Gomes. Salvador: Editora Ogum's Toque Negros, 2015.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. **A cor do inconsciente: significações do corpo negro**. São Paulo: Perspectiva, 2021.

OLIVEIRA, Carmen Lucia Montechi Valladares de. Sob o discurso da “neutralidade”: as posições dos psicanalistas durante a ditadura militar. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v.24, supl., nov. 2017, p.79-90.

OLIVEIRA, Carmen Lucia Montechi Valladares de. Historiografia sobre o movimento psicanalítico no Brasil. **Rev. Latinoam. Psicop. Fund.** v, 3, 2002. p. 144-153.

PEREIRA, Amílcar Araújo. **Mundo Negro: relações raciais e a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas: FAPERJ, 2013.

PINTO, Ana Flávia Magalhães. **Escritos de liberdade: literatos negros, racismo e cidadania no Brasil**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, MMXVIII.

OLIVEIRA, Eduardo de Oliveira e. **Contraideologia da mestiçagem**. Org.: Rafael Petry Trapp. Rio de Janeiro: Zahar, 2025.

RATTS, Alex. Entre os corpos humanos e celestes: onde ela se sente bem? In: RATTS, Alex; GOMES, Bethânia (orgs.). **Todas (as) distâncias: poemas, aforismos e ensaios de Beatriz Nascimento**. Salvador: Editora Ogum's Toque Negros, 2015, p. 119-134.

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

REIS, Rodrigo Ferreira dos. Ori e memória: O pensamento de Beatriz Nascimento **ÔRÍ Sankofá**, São Paulo, Brasil, v. 12, n. 23, p. 9-24, 2020.

RIOS, Flavia; LIMA, Márcia. Introdução. In: GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020 p. 9-21.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. Supereu. In: ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 744-746.

SANTOS, Joel Rufino. O movimento negro e a crise brasileira. **Política e administração**, Rio de Janeiro, v. 2, jul-set.1985, p. 285-308.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro: Ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. 1ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

TRAPP, Raphael Petry. **O elefante negro: Eduardo de Oliveira e Oliveira; raça e pensamento social no Brasil**. São Paulo: Alameda 2020.

TOREZAN, Zeila C. Facci; AGUIAR, Fernando. O sujeito da psicanálise: particularidades na contemporaneidade. **Rev. Mal-Estar Subj.**, Fortaleza, v. 11, n. 2, p. 525-554, 2011.

A psicanálise contra o racismo em Lélia Gonzalez: problematizações da noção de lugar de fala

Pedro Ambra

Lélia Gonzalez provoca e desestabiliza a epistemologia dominante.⁴¹

— Djamila Ribeiro

Nosso suporte epistemológico se dá a partir de Freud e Lacan, ou seja, da Psicanálise.⁴²

— Lélia Gonzalez

Não seria arriscado dizer que a noção de lugar de fala tornou-se um dos principais operadores semânticos das discussões sobre opressões no Brasil. Articulando-se com conceitos clássicos como gênero, racismo e patriarcado, seu contexto de implantação não parece iniciar nem no interior de debates acadêmicos verticalizados, nem exclusivamente junto a lutas sociais tradicionais, mas, sobretudo, nas militâncias e debates da internet (Nexo, 2017; Santos, 2017).

Gostaria, no entanto, de me debruçar no presente capítulo não propriamente sobre a disseminação e uso corrente da noção de lugar de fala na atualidade, mas, antes, sobre uma especificidade

41. RIBEIRO, 2017, p. 27.

42. Gonzalez, 1984, p. 225.

teórica de sua gênese que a aproxima, no Brasil, da psicanálise. Notemos, aliás, que a expressão “lugar de fala” é genuinamente brasileira. Até onde se sabe, não há nenhum equivalente em outro idioma ou país. O que – ou quem – explicaria tal presença e qual a articulação possível entre *fala* e *lugar* no contexto brasileiro?

Tomaremos Djamila Ribeiro na qualidade de interlocutora, já que é de sua autoria uma das reflexões de maior fôlego sobre a questão. Em *O que é lugar de fala* (Ribeiro, 2017), a filósofa constrói seu argumento a partir da ideia de que as distintas modalidades de resistência de mulheres negras poderiam ser reunidas sob a noção de lugar de fala, ou ao menos seriam por essa ideia embasadas. Não por outro motivo, inicia seu texto pela evocação de Sojourner Truth, abolicionista afro-americana nascida ainda no século XVIII: “O que a voz de Sojou[r]ner traz, além de inquietações e necessidade de existir, é evidenciar que as vozes esquecidas pelo feminismo hegemônico já falavam há muito tempo. A questão a ser formulada é: por que demoraram tanto a serem ouvidas?” (Ribeiro, 2017, p. 24).

Gayatri Spivak, Grada Kilomba, Linda Alcoff, Patrícia Hill Collins entre outras autoras são aí mencionadas para construir um argumento segundo o qual o lugar social predetermina não só a fala, mas também o sistema de reconhecimento do que é falado. Daí a importância de pessoas de grupos minorizados assumirem *lugares* nos quais suas falas e vivências possam ser *reconhecidas* e, assim, ampliar o espectro epistêmico do que pode e do que não pode ser falado e ouvido. A fala seria, nesse caso, positiva e inclusiva, na medida em que teria em seu horizonte dar visibili-

dade a experiências expulsas do pacto social patriarcal e racista. Ela atuaria aqui como forma de romper o silêncio e mostrar as verdades dos sujeitos encobertas pela dominação. Trata-se de uma fala cujo motor é a explicitação de uma identidade positiva e na qual o agente (político) tem consciência de seu lugar (racializado e generificado) e usa a fala para dar testemunho das opressões e sofrimentos que seriam invisibilizados pela fala da cultura dominante – branca e machista. Sua aposta transformativa parece apontar para uma coincidência entre lugar, identidade e fala, que, política e conceitualmente, deveriam, portanto, convergir.

Está em jogo aqui não só uma mudança social, o fim do racismo e do sexismo, mas igualmente um horizonte de reforma epistêmica no qual os saberes e teorias utilizadas sejam submetidos ao mesmo crivo das estratégias políticas. Trata-se de franquear, por essa concepção de *fala* subordinada ao *lugar*, maior representatividade àquelas e aqueles que historicamente não possuem *fala*, nem teorias específicas sobre seus *lugares*. Daí que a noção de lugar de fala atualmente pode articular-se, ao mesmo tempo, tanto à crítica da ausência de mulheres em lugares de poder quanto à pouca densidade de autores negros nas bibliografias de teses de doutorado, por exemplo.

Tal tática me parece bem desenhada, justificada e, de fato, pessoalmente me convenço do caráter incontornável do apontamento dessa assimetria de lugares, posições de poder e espaços de fala pública. Na alçada propriamente acadêmica, ainda que tenhamos observado uma importante e significativa mudanças ao longo dos últimos anos, é ainda surpreendente a pouca atenção

dada às produções feitas por autoras e autores negros, bem como a ausência de uma discussão transversal sobre a incidência da raça em sua articulação com o gênero e a sexualidade, ao menos dentro dos cânones da psicanálise, da psicologia e da filosofia. E não creio se tratar apenas de uma questão de representatividade inclusivista de cunho quantitativo: ao ler produções sobre a questão racial – pelo menos na minha experiência enquanto pesquisador branco – abre-se um universo de questões, perspectivas que levam o pensamento muito mais longe do que ele iria caso se encasulasse exclusivamente nas questões classicamente “neutras”.

E é justamente por esse motivo que tratar essas referências – infelizmente ainda escassas no debate teórico dominante – com a visibilidade, seriedade e rigor que elas merecem verte-se quase como um imperativo ético, caso almejemos alguma responsabilização na construção de um conhecimento que vise à liberdade e ao fim das dominações. É apenas por essa razão que me permitirei, a partir daqui, me afastar da leitura que Ribeiro realiza daquela que, em minha opinião, é a responsável pela popularidade que as noções de *lugar* e *fala* adquiriram no debate nacional. Estamos falando de Lélia Gonzalez (1935-1994).

Racismo e sexismo no Brasil

Discutirei aqui com maior detalhe o texto – ou melhor, a *fala* – *Racismo e sexismo na cultura brasileira* (Gonzalez, 1984). Resumidamente, o argumento se constrói partindo da impossibilidade de analisar a especificidade da *mulata*, da *doméstica* e da *mãe preta* com as ferramentas e debates nas ciências sociais à época.

Faltaria, para Gonzalez, uma discussão sobre a articulação do racismo com o sexismo que – considerando o desejo – explicasse as ambiguidades e apagamentos presentes na figura da *mucama* em sua relação com o branco. Gonzalez chega a fazer troça de Caio Prado Júnior, para quem o sexo entre negras e brancos teria apenas a ver com instintos animais e excluiria o amor (Gonzalez, 1984, p. 234), para demonstrar que o racismo no Brasil é sobretudo uma espécie de formação reativa: ele seria, para a autora, uma *denegação* tanto do desejo pelo negro quanto do fato de que a cultura brasileira seria, em realidade, *amefricanamente ladina*, retomando a proposta do psicanalista M.D. Magno. Em outro texto, dirá:

Para um bom entendimento das artimanhas do racismo acima caracterizado, vale a pena recordar a categoria freudiana de *denegação* (*Verneinung*): “processo pelo qual o indivíduo, embora formulando um de seus desejos, pensamentos ou sentimentos, até aí recalcado, continua a defender-se dele, negando que lhe pertença” (Laplanche; Pontalis, 1970). Enquanto denegação de nossa ladinoamefricanidade, o racismo “à brasileira” se volta justamente contra aqueles que são o testemunho vivo da mesma (os negros) ao mesmo tempo que diz não o fazer (“democracia racial” brasileira) (Gonzalez, 1988, p. 69).

Parece-me que Gonzalez não chegaria a essa conclusão analisando apenas os lugares de fala e visibilidade que são, em sua maioria e até hoje, ocupados por homens brancos. Mas essa não é sua proposta nem sua estratégia de análise: ela procura pensar a cultura e o racismo pelo que claudica, pelos não ditos. É por isso que toma a mulata como figura, não pela concretude de sua opressão (sexual, de trabalho e mesmo etimológica, o que se tornou uma crítica comum atualmente), mas pelo que nela se esconde. Sua

função “Deve ser ocultada, recalcada, tirada de cena. Mas isso não significa que não esteja aí, com sua malemolência perturbadora” (Gonzalez, 1984, p. 230).

É por isso também que não toma a crítica branca do *falar errado* da população negra como uma violência em si, mas como a marca de uma *verdade incômoda*, a saber, que no Brasil não se fala português, mas *pretuguês* (Gonzalez, 1984, p. 235)⁴³. Assim, é por uma análise da *materialidade da fala em sua enunciação* que a autora chega à construção de uma verdadeira *inversão de lugares*. Vejamos o trecho que fecha a fala de Gonzalez:

Se a batalha discursiva, em termos de cultura brasileira, foi ganha pelo negro, que terá ocorrido com aquele que, segundo os cálculos deles, ocuparia o **lugar do senhor**? Estamos falando do europeu, do branco, do dominador. Desbancando do **lugar do pai** ele só pode ser, como diz o Magno, o tio ou o corno; do mesmo modo que a europeia acabou sendo a outra (Gonzalez, 1984, p. 241, grifo nosso).

Pai, senhor e lugar não são aqui termos oriundos da militância, do pensamento sociológico ou econômico, mas da *psicanálise*. Ao encontrar um limite nas análises raciais feitas à época, a autora busca recursos teóricos, argumentativos e mesmo estilísticos junto à teoria psicanalítica de inspiração lacaniana. Mais especificamente no trecho citado, Gonzalez faz referência à leitura que Magno teria realizado da teoria de Lacan dos chamados *quatro discursos* –

43. É comum atribuírem à autora este neologismo com peso conceitual. Porém cumpre lembrar que há séculos esta foi a forma pejorativa com a qual portugueses nomeavam a forma angolana de habitar o idioma europeu. O mérito de Gonzalez é transformar esta menção em uma espécie de categoria atlântica e aprofundá-la teoricamente. A propósito, a positivação que subverte a injúria dessa palavra realizada pela autora nos parece análoga à ocorrida com o termo *queer*.

teoria essa que tem como um dos principais conceitos, justamente, o de *lugar*⁴⁴. 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 (Gonzalez, 1984, p. 240), 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 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

44. Trata-se da proposta de quatro modalidades de laço social (mestre, histórico, universitário, analítico) que são, justamente, diferenciados pelos elementos que ocupam diferentes *lugares* (agente, trabalho, verdade e produção) em sua estrutura matêmica. Vejamos como as noções de fala e lugar se articulam precisamente na abertura do seminário dedicado aos discursos, já questionando a identidade (*aquilo que sou*) em nome da estrutura (*lugar, fala e dizer*): “A pulsão de morte, nós a temos aqui. Nós a temos onde algo se passa entre vocês e aquilo que digo. Disse *aquilo que digo* – eu não falo do que sou. Para que, já que isto se vê, em suma, graças à assistência de vocês. Não é que ela *fala* em meu favor. Ela *fala* às vezes, e geralmente em meu *lugar*. De qualquer maneira, o que justifica que eu aqui *diga* algo é o que chamarei de essência dessa manifestação que foram, sucessivas, as diversas assistências que atraí, segundo os *lugares de onde falava*. Queria muito conectar em algum ponto a observação seguinte, porque hoje, como estou em um *lugar novo*, achei que era o dia. O *lugar sempre teve seu peso* para estabelecer o estilo do que chamei de manifestação, sobre a qual não quero perder a oportunidade de dizer que tem relação com o sentido corrente do termo *interpretação*. O que disse por, para e na assistência de vocês está, em cada um desses tempos – definindo-os como *lugares geográficos* –, sempre já interpretado” (Lacan, 1992, p. 14, grifos nossos). O texto de Miller que é citado por Gonzalez inicia-se, propriamente, pela evocação dos discursos em referência a quatro “Lacans” (Miller, 1996, p. 56).

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. Tomemos outro exemplo desse exercício de se deixar levar pelo que a fala revela:

E por falar em pretuguês, é importante ressaltar que o objeto parcial por excelência da cultura brasileira é a bunda (esse termo provém do quimbundo que, por sua vez, e juntamente com o ambundo, provém do tronco linguístico bantu que “casualmente” se chama bunda). E dizem que significante não marca... Marca bobeira quem pensa assim^{45*}. De repente bunda é língua, é linguagem, é sentido, 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, 1984, p. 238).

Ao invés tomar a objetificação e a redução de um sujeito a sua bunda como finalidade última da crítica, Gonzalez vai buscar no mecanismo mesmo de ocultação desse desejo a marca de uma verdade. Mas essa análise, que continua sendo racial, não é epidérmica ou econômica, mas *linguageira*. A relação erótica com a bunda no Brasil, para Gonzalez, vem do fato de que houve uma corporificação da própria designação da língua bantu. Por conta do que ela denomina *neurose cultural brasileira*, não se pode amar essas que seriam, de fato, nossas línguas mães e, por isso, fetichiza-se o desejo num objeto parcial culturalmente partilhado. Essa e outras reflexões seriam impossíveis em Gonzalez sem uma noção

45. * [Nota original da autora:] Basta olhar na tevê e sacar como as multi transam bem os significantes que nos pegam “pelo pé”. A U.S. Top tem um anúncio de Jean[s] que só mostra o pessoal rebolando a bunda e isto sem falar na Sardinha 88, “a mais gostosa do Brasil”.

de fala oriunda da psicanálise. Fala essa que não é a afirmação positiva de um eu consciente de si e de seu lugar. Ao contrário, para a autora, na verdadeira fala quem fala é o lixo que nos habita, as contradições que a lógica quer jogar para baixo do tapete. Falar, aqui, não é denunciar a existência de lugares, mas dissolver qualquer cartografia preexistente e esvaziar as certezas de seu cartógrafo. A consequência de falar é criar lugares novos e imprevisíveis e não dar visibilidade às hipóteses que se tinha de partida. E é exatamente a isso que Gonzalez se propõe e, a meu ver, realiza.

O lixo vai falar

Discutamos agora o início do texto, onde a autora apresenta seu problema e a solução epistemológica necessária à sua análise. A fala de Gonzalez começa com uma epígrafe anônima que narra – numa *linguagem popular* – uma apropriação racista da fala de negros por brancos, denunciada por uma dita “neguinha atrevida”. Ocorre que ao final da epígrafe, onde se esperaria uma solidariedade à protagonista da denúncia por parte da narração, observa-se a culpabilização da mulher negra pelo eu lírico. A intelectual inicia seu texto dessa forma, pois seu problema inicial é, justamente, a identificação do oprimido com o opressor ou, em outras palavras, o que teria permitido a instalação tão bem-sucedida do mito da democracia racial na cultura brasileira. Mas, notemos, não há nenhuma menção direta sobre a melanina do eu lírico na epígrafe: só podemos inferi-la a partir de uma construção da identidade suposta em sua *fala*, pelas gírias e pelos *lugares* que

esse dizer confere a brancos e negros. Não há uma *afirmação* da identidade, mas sua *produção* ao longo de um narrar. E, ainda sim, trata-se de uma constituição identitária contraditória, pois se identifica tanto com o oprimido (pela enunciação linguageira) quanto com o opressor (pelo enunciado de culpabilização). Dirá em seguida a autora:

Nossa tentativa aqui é a de uma indagação sobre o porquê dessa identificação. Ou seja, 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? Que é que ele oculta, para além do que mostra? Como a mulher negra é situada no seu discurso? (Gonzalez, 1984, p. 224).

Negritemos uma ambiguidade da última frase da passagem: seria a pergunta sobre como a mulher negra se enxerga em seu próprio discurso ou como ela é situada pelo discurso do mito da democracia racial? Em outras palavras, o lugar é um predicado e o discurso é a marca de sua posse ou seu lugar é um efeito de um discurso de dominação? Ela é sujeito ativo que fala ou assujeitada a uma fala? Essa, me parece, é a tensão incontornável que marca os sucessivos desdobramentos no texto e só pode ser enfrentada a partir da recuperação epistemológica do uso original que a autora faz da psicanálise.

Ela cita, então, trabalhos próprios apresentados anteriormente em congressos para mostrar as especificidades e novidades que a nova fala aportaria à discussão. A noção de lugar parece, já no começo do texto, se desenhar não a partir de uma fixidez pré-discursiva que implicaria necessariamente uma verdade silen-

ciada, mas como um efeito em relação a outros lugares e falas. É notável aqui o entrelaçamento orgânico e maduro entre a (1) sua base epistemológica psicanalítica, (2) o argumento do texto e (3) o próprio processo de escrita de Gonzalez: é pelo encontro de *suas falas, da experiência na militância* e de uma *insuficiência conceitual* que a autora irá *criar um lugar distinto de enunciação*. Esse novo lugar passa a existir pelo exercício de sua construção, é efeito de uma modificação e, portanto, não essencial. “[...] a **mudança** foi se dando a partir de certas noções que, **forçando sua emergência em nosso discurso**, nos levaram a retomar a questão da mulher negra numa **outra perspectiva**” (Gonzalez, 1984, p. 224, grifo nosso). Ao longo do texto, vai ficando evidente que a noção de lugar, em Gonzalez, é sobretudo um resultado que carrega suas tensões internas e, no limite, está sempre à beira de sua dissolução.

Ao descrever o ponto de partida do texto, Gonzalez resgata uma série de experiências políticas e sociais (militância no MNU, Grêmio Recreativo de Arte Negra, Escola de Samba Quilombo) e afirma que, a partir delas, “começaram a se delinear, para nós, aquilo que se poderia chamar de contradições internas” (Gonzalez, 1984, p. 225). A construção do lugar de fala não advém, assim, da proximidade com questões e experiências negras que trariam um desvelamento da verdade ancestral apagada pela dominância epistêmica branca e sua luta de reconquista decorrente. Ao contrário, foi o contato com discursos e experiências advertidamente críticos sobre raça que apresentou a Gonzalez as contradições internas e limites que levaram ao giro que sua fala apresentaria naquele encontro. Em suas palavras, haveria algo que não poderia

ser explicado nem pelas experiências nem por análises sociológicas e econômicas sobre a raça, um *resto*. Mas, epistemologicamente, qual a saída, então?

Voltemos a Ribeiro. Seu livro termina com a retomada da mesma epígrafe que o abre, dada sua potência enunciativa. Epígrafes têm, grosso modo, como função buscar um efeito de coincidência entre enunciação e enunciado, tentar exprimir a verdade do dizer que seguirá num dito que o resumiria antecipadamente. Mas às vezes isso falha, porque – e esse é um dos pontos centrais de Gonzalez – ao afirmar algo pela *consciência* sempre mostramos que escondemos algo da ordem da *memória* (Gonzalez, 1984, p. 226). Eis a epígrafe que abre *O que é lugar de fala?*:

E 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 *apud* Ribeiro, 2017, p. 9).

Considerando exclusivamente esse recorte do texto de Gonzalez e o conjunto de autoras e argumentos evocados por Ribeiro, entenderíamos que o ato de falar seria um fazer teórico e político de rompimento com o silenciamento imposto por uma sociedade e, principalmente, por uma epistemologia eurocêntrica e racista. Fala teria aqui um sinônimo de voz e visibilidade, que buscaria restituir o lixo à esfera pública de uma cultura (e dos meios de produção conceituais dela) que o teria excluído. A cultura dominante, seus autores e conceitos seriam majoritariamente brancos e qualquer teoria que não considere seu lugar (i.e., seu próprio

viés racial) estaria fadada a reproduzir uma falsa neutralidade cujo único resultado possível seria a dominação. Daí a importância incontornável da voz que positive a presença de autoras e autores negros em lugares ocupados, concreta e epistemologicamente, por brancos.

Daí que Ribeiro toma Gonzalez nessa chave:

Lélia Gonzalez também refletiu sobre a ausência de mulheres negras e indígenas no feminismo hegemônico e criticou essa insistência das intelectuais e ativistas em somente reproduzirem um feminismo europeu, sem dar a devida importância sobre a realidade dessas mulheres em países colonizados. A feminista negra reconhecia a importância do feminismo como teoria e prática no combate às desigualdades, no enfrentamento ao capitalismo patriarcal e desenvolvendo buscas de novas formas de ser mulher. Entretanto, Gonzalez afirmava que somente basear as análises no capitalismo patriarcal não dava conta de responder às situações de mulheres negras e indígenas da América Latina, pois, para a autora, faltava incluir outro tipo de discriminação tão grave quanto as outras citadas: a opressão de caráter racial (Ribeiro, 2017, p. 25).

Ribeiro dá a entender, assim, que Lélia compreendia que as epistemologias dominantes (feminismo europeu, neste caso) falhariam em compreender a opressão das mulheres negras e indígenas, pois não consideravam que seu lugar de fala, supostamente universalista, seria já marcado. A saída seria, assim, colocar em evidência as experiências de resistência de pessoas subalternizadas, já que o lugar de fala dessas diferiria sensivelmente dos sujeitos privilegiados.

Numa sociedade como a brasileira, de herança escravocrata, pessoas negras vão experienciar racismo do lugar de quem é objeto dessa opressão, do lugar de quem restringe oportunidades desse sistema de opressão. Pessoas

brancas vão experienciar do lugar de quem se beneficia dessa mesma opressão. Logo, ambos os grupos podem e devem discutir essas questões, mas falarão de lugares distintos (Ribeiro, 2017, p. 86).

Haveria aí uma analogia entre a voz epistêmica no sentido do conjunto de autoras e autores e perspectivas utilizadas academicamente e a voz no sentido pessoal, de presença no espaço público, analogia esta da qual Gonzalez seria uma representante, juntamente com uma longa tradição do feminismo negro norte-americano.

É precisamente essa nossa diferença em relação à leitura de Ribeiro. Vejamos como Gonzalez inicia o texto *A categoria político-cultural de Amefricanidade* (1988, p. 29), que parece amparar⁴⁶ essa interpretação de valorização do lugar de fala de sujeitos subalternizados, posto que a cultura europeia dominante o silenciaria.

Este texto resulta de uma reflexão que vem se estruturando em outros que o antecederam (Gonzalez, 1983; 1988a,b,c), e que se enraíza na retomada das ideias de Bety Milan desenvolvidas por M.D. Magno (1981). Trata-se de um olhar novo e criativo no enfoque da formação histórico-cultural do Brasil que, por razões de ordem geográfica e, **sobretudo, da ordem do inconsciente**, não vem a ser o que geralmente se afirma: um país cujas formações do inconsciente são exclusivamente europeias e brancas. Ao contrário, ele é uma América Africana cuja latinidade, por inexistente, teve trocado o *t* pelo *d* para, aí sim, ter seu nome assumido com todas as letras: *Améfrica Ladina* (não é por acaso que a *neurose cultural* brasileira tem no *racismo* o seu *sintoma* por excelência). **Nesse contexto, todos os brasileiros (e não apenas os “pretos” e os “pardos” do IBGE) são ladinoamefricanos.** Para um bom entendimento das artimanhas do racismo acima

46. Buscando argumentar que Gonzalez localiza a cultura (dominante) como branca e cristã, Ribeiro (2017, p. 25) cita diretamente um trecho desse texto, ainda que este não figure em sua bibliografia.

caracterizado, vale a pena recordar a *categoria freudiana de denegação* (*Verneinung*)” (Gonzalez, 1988, p. 69, *itálicos originais, grifo nosso*).

Ou seja, onde esperaríamos encontrar o recurso a epistemologias negras, experiências de sofrimento e silenciamento de mulheres que tentam resistir à cultura racista europeia e uma diferença nos lugares de fala, vemos surgir uma tese amparada no fato de que, na realidade, a (1) cultura brasileira não é branca – o que retoma a tese de *Racismo e sexismo na cultura brasileira* (2), negros e brancos são, *indistintamente*, ladinoamefricanos; (3) não essa que não advém de experiências de opressão, mas de dois psicanalistas brancos de orientação lacaniana; (4) para compreender a experiência brasileira seria necessário pensar, sobretudo, a partir de seu *inconsciente*; (5) o racismo é o *sintoma* de uma *neurose*; (6) para explicar o racismo no Brasil (e o da América Latina, mas não o dos Estados Unidos) seria necessário pensar a partir da noção freudiana de *denegação*.

Diferentemente, portanto, da concepção contemporânea segundo a qual uma verdadeira reflexão sobre o racismo (e no limite sobre qualquer tema) deve partir e se amparar tanto em seu lugar de fala quanto na (cor de) origem de suas autoras e autores, sublinhando suas potências e limites, Gonzalez abre seu texto colocando suas cartas epistemológicas na mesa: é a partir da europeia psicanálise que ela irá se debruçar sobre o problema do racismo na América. Mais ainda, a autora parte de seu próprio trabalho já efetuado sobre o racismo e sexismo no Brasil para tensioná-lo com o racismo norte-americano, que teria uma estrutura

distinta, já que não teria no negacionismo assimilacionista sua base (Gonzalez, 1988, p. 74). Nas palavras de Barreto:

[...] era primordial para o movimento [negro] evidenciar e denunciar o racismo no país, que, para Lélia, se manifestava por *denegação*, o conceito psicanalítico caracterizado pela rejeição de algo que o constitui. No caso brasileiro, afirmava a autora, havia a *denegação* do racismo, na medida em que os brasileiros negavam a sua existência, e associavam-no sempre como uma anomalia social, um problema estrangeiro. Ainda que no Brasil, de acordo com a autora, o racismo tenha produzido privilégios para os brancos de todas as classes sociais (Barreto, 2019).

Ou seja, para se pensar o racismo não bastaria ancorar-se num lugar de fala que denunciasse a assimetria entre negros e brancos. Seria necessário, igualmente, (1) um **suporte epistemológico** e uma (2) **localidade discursivo-geográfica específica**. Gonzalez só inicia suas reflexões sobre a questão da raça fora do contexto nacional depois de ter elegido uma teoria de partida e, principalmente, depois de ter discutido e desenvolvido uma tese sobre suas características *no Brasil*, e mais especificamente *a partir da língua falada no Brasil, o pretuguês*. Daí, por contraste e comparação, leva sua análise para pensar o contexto latino e americano mais amplo. O racismo, em Gonzalez, não advém assim de uma reação natural à cor da pele de outrem, mas de uma construção, pela linguagem, de lugares que são efeitos de uma dada fala.

A ideia propositiva de que o “lixo vai falar” nos levaria a crer que seu horizonte teórico e transformativo seria, exclusivamente, aquele da visibilização dos lugares e saberes silenciados. Daí que a epistemologia, a política e o lugar de fala do autor (e dos autores utilizados) deveriam convergir ou, ao menos, se mostrar, ainda

que em suas diferenças e discordâncias. Retomemos a análise da fala-chave de Gonzalez e acompanhemos a construção da passagem que, para Ribeiro, daria consistência à noção contemporânea de lugar de fala. Após afirmar que suas experiências políticas a conduziram a contradições internas, diz a antropóloga:

O fato é que, enquanto mulher negra, sentimos a necessidade de aprofundar nessa reflexão, ao invés de continuarmos na reprodução e repetição dos modelos que nos eram oferecidos pelo esforço de investigação das ciências sociais. Os textos só nos falavam da mulher negra numa perspectiva socioeconômica que elucidava uma série de problemas propostos pelas relações raciais (Gonzalez, 1984, p. 225).

Sublinhando seu lugar de mulher negra, Gonzalez diz que nem suas experiências na militância, nem as perspectivas sociais e econômicas das relações raciais davam conta de um *incômodo*. Ela precisava e sentia necessidade de aprofundar a reflexão, mas não contava com as ferramentas adequadas. Como Gonzalez resolve, então, esse impasse?

Mas ficava (e ficará) sempre um resto que desafiava as explicações. E isso começou a nos incomodar. Exatamente a partir das noções de mulata, doméstica e mãe preta que estavam ali, nos martelando com sua insistência... Nosso suporte epistemológico se dá a partir de Freud e Lacan, ou seja, da Psicanálise (Gonzalez, 1984, p. 225).

Seria justo acusá-la de acreditar ingenuamente que as ferramentas do senhor podem dismantelar a casa grande? Não me parece ser o caso. O impasse não é aqui construído pelos limites que uma teoria europeia impõe a análises e problemas interseccionais, que precisariam de um novo *standpoint* para serem analisados e criticados.

Observa-se, antes, o contrário: são as contradições e inquietudes presentes nas figuras da mulata, da doméstica e da mãe preta que conduziram aquela mulher negra à psicanálise enquanto suporte epistemológico.

O silêncio da própria psicanálise sobre as questões raciais, o fato de que a esmagadora maioria de seus teóricos são homens brancos e de que não raras vezes ela é solidária a discursos que mantêm a dominação, não impediu que Gonzalez a tomasse como suporte teórico fundamental neste e em outros textos. E não se trata de uma exceção. Neusa Santos Souza (1983), Grada Kilomba (2019) e Frantz Fanon (2008), para ficar entre nomes mais conhecidos, têm na psicanálise sua principal fonte teórica no enfrentamento de questões relativas ao racismo. Isso só é possível porque a psicanálise, apesar de poder ser colocada no hall das “epistemologias dominantes”, tanto se propõe a dar conta da estrutura das marginalizações discursivas quanto critica as naturalizações pré-linguísticas. A potência subversiva e antirracista da psicanálise, a meu ver, não pode ser medida apenas pela melanina de Freud ou pela convivência de grande parte dos analistas sobre a opressão: é sobretudo a crítica da alienação, a hermenêutica da suspeita e a articulação entre o desejo inconsciente e gramáticas de sofrimento que permitirá um uso tanto epistemologicamente implicado quanto metafisicamente advertido de suas noções.

Vejamos, então, como exatamente Gonzalez fundamenta sua filiação epistemológica e qual a consequência que disso extrai. Notemos o arco argumentativo da passagem a seguir: após sublinhar a psicanálise como seu suporte epistemológico, a autora fará

uma citação de Jacques-Alain Miller para, em seguida, comentá-la justamente no trecho que desembocará na citação retomada por Ribeiro sobre o famoso *lugar de fala*. Dirá Gonzalez (1984, p. 225):

Nosso suporte epistemológico se dá a partir de Freud e Lacan, ou seja, da psicanálise, justamente porque como nos diz Miller em sua Teoria da Alíngua (1976):

“O que começou com a descoberta de Freud foi uma outra abordagem da linguagem, uma outra abordagem da língua, cujo sentido só veio à luz com sua retomada por Lacan. Dizer mais do que sabe, não saber o que diz, dizer outra coisa que não o que se diz, falar para não dizer nada, não são mais, no campo freudiano, os defeitos da língua que justificam a criação das línguas formais. Estas são propriedades inelimináveis e positivas do ato de falar. Psicanálise e Lógica, uma se funda sobre o que a outra elimina. A análise encontra seus bens nas latas de lixo da lógica. Ou ainda: a análise desencadeia o que a lógica domestica (p. 17).”

Antes de comentarmos o trecho e as especificidades do texto citado, retomemos a construção da necessidade da evocação dessa citação direta de Miller feita por Gonzalez: ao sublinhar suas experiências como mulher negra, militante e acadêmica, a autora concluí que uma apreciação que se desse exclusivamente no âmbito das ciências sociais seria incompleta. A psicanálise vem, precisamente, quando essa lacuna se apresenta.

E aqui uma precisão precisa ser feita. Gonzalez não afirma que seu suporte *teórico* é a psicanálise. O que não deixaria de ser verdade, pois ela se utiliza de diversas noções oriundas do pensamento de analistas – brasileiros e gringos. Ela diz que a psicanálise é seu suporte *epistemológico*. Ou seja, o uso feito da psicanálise serve aqui, primordialmente, para questionar crenças, denunciar falsas

neutralidades teóricas e discutir frontalmente o lugar de quem fala como implicado. Eis uma (improvável) convergência entre a teoria lacaniana do sujeito e a crítica à construção de conhecimento subjacente na noção de lugar de fala: em ambos os casos se aponta para a importância de não ignorar a relação entre um determinado dito e seu lugar de enunciação. Além *do que se fala*, deve-se sempre estar atento a *de onde se fala* e, principalmente, *de onde somos falados*. Gonzalez é ainda mais radicalmente psicanalítica nesse ponto do que as concepções correntes de lugar de fala, pois a fala deve ser tomada não em seu conteúdo e transparência nem como ferramenta de ocupação de espaço, mas, sobretudo, a partir de seus deslizos e falhas. Eis, a meu ver, a base para a escolha dessa citação de Miller.

A escolha do texto *A teoria da Alíngua* (Miller, 1996), publicado originalmente em 1975, parece-me, tem ainda uma segunda justificativa, de ordem estético-formal: nele Miller fala marcadamente *em primeira pessoa*, numa tonalidade familiar àquela que verificamos em *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, de Gonzalez. Mais ainda, encontramos – guardadas as devidas proporções – um tom igualmente combativo e de reunião de argumentos contraintuitivos. Num outro trecho desse mesmo texto, encontraremos uma passagem que indica uma visão sobre a articulação entre língua, cultura e dominação bastante próxima àquela construída por Gonzalez ao longo de sua fala.⁴⁷

47. Há ainda um nome, impróprio, d'alíngua, que é preciso reter: diz-se “a língua nacional”. Efetivamente, a língua nacional poderia passar como um equivalente d'alíngua. Mas a língua nacional – todas as línguas nacionais – é uma produção histórica do discurso do mestre. Seria preciso fazer aqui a longa história da luta dos patoás e dos dialetos contra a língua nacional,

É justamente a verdade em jogo nessa tensão entre linguagem culta (europeia) e patoás/dialetos/gírias (africana) que a ideia de *pretuguês* tentará conceituar. Gonzalez está ciente das discussões internas no interior do lacanismo que, já nos anos de 1970, assume os limites de uma abordagem exclusivamente estruturalista da linguagem. Ocorre que a introdução da noção de alíngua (que prosperou entre analistas a partir da valorização do gozo e do real) parece encontrar, em Gonzalez, uma estrada aberta para as discussões de outra ordem, menos preocupadas com problemas caros à comunidade psicanalítica e mais interessadas em reflexões de ordem local, histórica e racializada.

Daí que falar torna-se um ato não só de linguagem, mas *político*. Mas esse ato subversivo de fala funda-se na premissa de que o sujeito não precede a fala, mas tem suas contradições denunciadas por ela. Falar, para Gonzalez e Miller, é “Dizer mais do que sabe, não saber o que diz, dizer outra coisa que não o que se diz, falar para não dizer nada” (Miller *apud* Gonzalez, 1984, p. 225). Eis a positividade possível da fala aqui em jogo, anti-identitária por definição. E é a partir daí que temos que interpretar a tomada de palavra de Gonzalez, pois, caso contrário, o falar seria compreendido como sinônimo de comunicação, troca, empoderamento e toda uma série de noções extremamente alheias à subversão aqui posta em jogo. Se *lugar de fala* e *consciência de lugar* fossem

primeiramente da língua nacional contra eles, pois ela visa, com fins econômicos, políticos, a padronizar a comunicação. É verdade que essa história ainda está por escrever – história da opressão pela língua do mestre, da resistência também – onde há opressão, há resistência, não? E, enfim, é sempre alíngua que triunfa, uma vez que acaba por unir lado a lado a linguagem culta e a gíria (Miller, 1996, p. 67-68).

sinônimos ou convergentes, nunca poderíamos explicar como a autora poderia não só usar uma teoria originalmente europeia, mas efetivamente ter a audácia de comparar o lugar da própria psicanálise com aquele do negro. Retomemos o final da citação de Miller e a continuidade dada por Gonzalez:

[...] Psicanálise e Lógica, uma se funda sobre o que a outra elimina. A análise encontra seus bens nas latas de lixo da lógica. Ou ainda: a análise desencadeia o que a lógica domestica (p. 17).

Ora, na medida em que nós negros estamos na lata de lixo da sociedade brasileira, pois assim o determina a lógica da dominação, caberia uma indagação via psicanálise. E justamente a partir da alternativa proposta por Miller, ou seja: por que o negro é isso que a lógica da dominação tenta (e consegue muitas vezes, nós o sabemos) domesticar? E 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, 1984, p. 225).

Ou seja, a psicanálise passa a ser uma ferramenta importante no pensamento sobre o lugar do negro do Brasil justamente porque é uma teoria que pensa a verdade ocultada nas exclusões, apagamentos e dominação por intermédio da valorização dos *lugares* das descontinuidades da *fala* em sua concretude e ato. Neste caso, assumir a fala não é sinônimo de tomar a voz ou ocupar lugares de poder que historicamente são ocupados por brancos. Trata-se de assumir nosso *modo de falar*, assumir nosso *pretuguês*, assumir que aquilo que se mostra como mais estrangeiro às instâncias (psíquicas e sociais) dominantes, na verdade, as constitui inexo-

ravelmente. Isso implica não em equilibrar a balança, mas em questionar a própria raiz de seu sistema de medida.

O lixo da lógica dominante tem assim uma função análoga àquela do chamado objeto *a* – um dos nomes para o abjeto e o lixo em psicanálise. E a autora o afirma textualmente:

Quando se diz que o português inventou a mulata, isso nos remete exatamente ao fato de ele ter instituído a raça negra como objeto *a*; e mulata é crioula, ou seja, negra nascida no Brasil, não importando as construções baseadas nos diferentes tons de pele (Gonzalez, 1984, p. 240).

Ou seja, a abjeção em jogo é a invenção discursiva da mulata que a localiza, ao mesmo tempo, no domínio de uma brutal opressão e de uma verdade e desejos inseparáveis da constituição do sujeito brasileiro. De fato, para a psicanálise o objeto *a* – que, para Lacan, teria sido sua única contribuição à psicanálise, o que não é pouca coisa – é, por um lado, um objeto/dejeto, pois é expulso do domínio da inteligibilidade, do partilhável, do compreensível e do humano, mas, por outro, é também nomeado como *objeto causa do desejo*, ou seja, é ele quem está, escamoteadamente, por trás de toda empresa que move o sujeito, seja ele histórico ou do inconsciente. E o mérito de Gonzalez é mostrar o núcleo da analogia entre a constituição do sujeito falante e a sintomática formação cultural do Brasil: *o lixo causa*.

Não é por outro motivo que na já citada teoria dos discursos – evocada por Gonzalez ao final da fala – a análise é descrita como aquele tipo de laço social no qual o objeto *a* está no lugar de *agente*: quando o lixo pode falar, *numa boa*, podemos dizer que há

análise no sentido mais forte do termo: pois é aí, pela fala, onde erro e desejo deixam de pelejar e se encontram, onde a verdade se emancipa da certeza dos saberes e as identidades se dissolvem rumo tanto às singularidades quanto às possibilidades de laço social sem segregação.

Como fazer o lixo falar mais alto do que a lógica dominante e, ao mesmo tempo, sustentar um discurso que não se reduza a um eu confiante em sua identidade e consciência, eis um dos desafios de nosso tempo. As inegáveis conquistas das chamadas políticas identitárias parecem encontrar limites junto a polarizações fraternas, em algo próximo ao que Lacan chamava de identificação mental: garantir minha unidade, no limite, me impele a antagonizar um semelhante⁴⁸. A vantagem de insistir, como Gonzalez, numa universalização da amefricanidade é poder fazer a verdade denegada falar por todos os poros sociais, internalizando a contradição ao invés de projetá-la no outro. Ponto este que vale, também e principalmente, para a branquitude: a despeito de toda a crítica aqui empreendida, a acusação de que o lugar de fala andaria lado a lado a essencialismos, particularismos e, no limite, fomentaria injustas políticas de cancelamento é uma projeção do que segue fazendo a colonialidade, ainda que em nome de um universal abstrato. Pensadora da encruzilhada, Lélia Gonzalez nos convida a tensionar, rumo ao fim do racismo, essas contradições *numa boa*.

Referências

48. Um dos exemplos deste tipo de efeito encontra-se na recente querela que envolveu o movimento negro, oriunda da retomada supostamente crítica da mestiçagem por meio da ideia de “parditude”.

- ALCOFF, L. The problem of speaking for others. *Cultural critique*, n. 20, p. 5-32, 1991.
- ALVES LIMA, R. Édipo negro: estrutura e argumento. *Acta Psicossomática*, n. 2, 2019.
- AMBRA, P.; PAULON, C. Sofrimento, verdade e políticas identitárias. *Lavra-palavra*, 2019.
- BARRETO, R. O racismo pelo olho crítico de Lélia Gonzalez. *Suplemento Pernambuco*, Recife, 13 fev. 2019.
- FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: Edufba, 2008.
- GONZALEZ, L. A categoria político-cultural da amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.
- GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, p. 223-244, 1984.
- KILOMBA, G. *Memórias da plantação*: episódios de racismo cotidiano. Trad. Jess Oliveira. São Paulo: Cobogó, 2019.
- LACAN, J. *O seminário*. Livro 17: o avesso da psicanálise. Trad. Ari Roitman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- MILLER, J-A. Teoria d'alíngua (rudimento). *Matemas I*. Trad. Sérgio Laia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996
- NEXO JORNAL. O que é “lugar de fala” e como ele é aplicado no debate público. *Nexo Jornal*, 17 jan. 2017.
- RIBEIRO, D. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento, MMXVII.
- SANTOS, L.M. Lugar de fala – as hierarquias de reconhecimento político e o feminismo negro nas redes sociais. SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, .11; WOMEN'S WORLDS CONGRESS, .13, Florianópolis, 2017. *Anais Eletrônicos*. p. 1-12.
- SANTOS, N. *Tornar-se negro*: as vicissitudes do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

Memória, subversão e resistência: algumas considerações sobre a filosofia amefricana de Lélia Gonzalez

Flavia Rios

Dedico este capítulo a Jorge Gato.

Introdução

Formada em Filosofia pela Universidade do Estado da Guanabara, atual Universidade do Estado do Rio de Janeiro, a UERJ, na virada da década de 1950 para 1960, Lélia Gonzalez dedicou sua vida intelectual a estabelecer diálogo com sua área de formação e outros campos das humanidades, a exemplo das Ciências Sociais, da História e da Psicanálise. Além das áreas do mundo universitário, a autora também cultivou o diálogo com outras fontes e formas de produção de saber em mundos populares, culturais e políticos, ampliando a cartografia a partir da qual realizou sua produção filosófica. Pulsante, o pensamento de Lélia Gonzalez foi produzido nos entremeios, no entre mundos. Entre saber institucionalizado e o saber que faz e se refaz à luz das tradições orais e das práticas de conhecimento encarnadas nas experiências vividas de grandes coletividades silenciadas pelo colonialismo. Esse pluralismo intelectual é a base da produção filosófica de Lélia Gonzalez. Tendo essa compreensão sobre como se produziu a teoria da pensadora brasileira, me proponho a

investigar três categorias relevantes em seus escritos acadêmicos e políticos, a saber: a memória; a subversão; e a resistência.

Na filosofia política de Lélia Gonzalez, memória, subversão e resistência formam um tripé da emancipação de coletividades humanas que passaram por processos de racialização no mundo colonial que, nos termos dela, acompanhando o pensamento de Fanon, implicou na desumanização dos povos ameríndios e africanos, bem como seus descendentes no continente americano. A compreensão desse processo de desumanização e os processos de superação desse estado de coisas de natureza colonial fazem parte do núcleo central do fazer filosófico da autora.

Se compreendemos que a produção intelectual de Lélia Gonzalez foi dedicada a revelar os mecanismos e efeitos do processo de desumanização da escravidão até o capitalismo estabelecido nas nações que tiveram longos e duradouros regimes de *plantation*, e que, ainda, ela esteve dedicada a pensar em formas de superação dessa estrutura e cultura colonial, interrogo-me como Lélia Gonzalez elaborou filosoficamente as possibilidades de emancipação considerando realidades de rígidas hierarquização social, de violência sistêmica e de regimes de exploração, dominação e opressão em permanente reconfiguração visando sua autorreprodução, que é necessariamente dependente da expropriação da força de trabalho, dos corpos e da cultura de povos racializados?

Para responder a essa interrogação, parece-me pertinente escrutinar o lugar da *memória* no pensamento de Lélia Gonzalez. Assim como me parece promissor investigar os usos e sentidos

do termo *subversão*. Defenderei que tratar da articulação entre memória e subversão gerará a chave para a compreensão da *resistência* no pensamento de Lélia Gonzalez.

A memória como subversão

O lugar da memória em Lélia Gonzalez é eminentemente filosófico. Mas não uma filosofia debruçada em si mesma, antes uma filosofia em diálogo com a psicanálise (Ambra, 2019 e Rodrigues *et al.*, 2020), história e antropologia (Ratts, 2023) e com a Sociologia (Rios e Klein, 2023). Nesse sentido, a leitura sobre memória em Lélia Gonzalez é direcionar as lentes para um dos *loci* da produção de saber. Sendo este o assentamento de sua filosofia amefricana⁴⁹.

Já nos finais dos anos de 1970, Lélia Gonzalez dá centralidade à memória como espaço de disputa simbólica para a garantia do reconhecimento da história e cultura de povos que passaram pelo processo da escravidão. Nesses escritos sobre economia política e análise da cultura nacional, Gonzalez apresenta o sistema educacional do Brasil como uma estrutura reprodutora de discurso colonial. Segundo ela, o currículo ensinado nas escolas brasileiras – do ensino elementar ao universitário – estaria fortemente comprometido com a visão ocidental, posto que “[...] constitui um ritual da formalidade e da ostentação da Europa e, mais recentemente, dos Estados Unidos” (Gonzalez, 1978). Nos termos da autora, a produção de saber institucionalizado e chancelado pelo Estado Nacional estaria mais comprometido com a afirmação

49. Ver o artigo *Une philosophie américane, interprétant Lélia Gonzalez*, no prelo.

do colonialismo europeu e do imperialismo norte-americano do que com a verdadeira formação do país, marcada por culturas e civilizações complexas e pelas características diversas do seu povo. Ao contrário de uma educação emancipatória, teríamos, segundo autora, em nossos currículos uma educação alienante: “Onde e quando a história da África, o desenvolvimento de suas culturas e civilizações, as características do seu povo foram ou são ensinados nas escolas brasileiras?” (Gonzalez, 1978). Mais do que pura ausência no sistema de ensino, a autora chama a atenção para uma presença marcada pela reprodução de um viés colonial determinante para a manutenção do *status quo*. Nas palavras dela: “Quando há [na escola] alguma referência ao africano ou ao negro, é no sentido do afastamento e da alienação da identidade negra” (Gonzalez, 1978).

Dessa interrogação sobre o lugar da produção de saber de povos que foram subjugados pelo colonialismo, decorre no argumento de Lélia Gonzalez o aparecimento da memória, não como um repositório de informações da mente humana, mas como um lugar onde é produzido um saber invisibilizado pela estrutura dominante do poder. Nessa primeira elaboração a autora já articula a relação entre consciência e memória, o que será desenvolvida mais tarde, em seu artigo intitulado *Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira*, de 1983. Em 1978, no entanto, a autora apresenta a memória como um recurso da consciência capaz de produzir imagens do devir. Como recurso da consciência, Gonzalez interroga sobre o lugar da memória dos vencidos, dos escravizados no advento da nação moderna. Ela se pergunta especificamente sobre memória

africana – talvez porque o Brasil foi o país que mais importou mão de obra africana no mundo atlântico (Santos, 2025). Para ela, é importante indicar que: “Se consciência é memória e futuro, quando e onde está a memória africana, parte inalienável da consciência brasileira?” (Gonzalez, 2020). Por que uma sociedade e um Estado Nacional alienariam de sua consciência coletiva uma parte expressiva do seu próprio povo? Em outras palavras, por que promover o apagamento do saber produzido por esses povos?

Em suma, ela contrapõe o saber institucionalizado, escolar, oficial, que é produzido pelo estado-nacional, ao saber construído pelos povos oprimidos. Numa passagem, fica evidente o papel de produção de conhecimento via memória gestada nos espaços afro-brasileiros:

Um ponto como o que se segue, dedicado a Vovó Cambinda da Guiné, diz muito mais do que canta: “Ô Cambinda de Guiné/ Teu pai é Ganga/ Ô Cambinda de Guiné/ Teu pai é Ganga”. Vale ressaltar que a umbanda, através de suas cantigas ou pontos, fala da memória histórica efetiva de um povo oprimido que não se vê representado na ‘história’ oficial” (Lélia Gonzalez, 2020 [1978], p. 54n)

O ponto ao qual se refere à autora é a canção entoada na umbanda – religião brasileira – na qual as entidades sincretizadas – forjadas a partir de diferentes mundos religiosos, como o catolicismo popular, o espiritismo e as religiões de matrizes africanas – se encontram ou congregam com os humanos. Nessa relação de transe típica das experiências vividas nos espaços afro-brasileiros, ela marca o aparecimento dos pretos velhos que, na verdade, contam

e cantam histórias que não foram escritas nos livros escolares, ou seja, nos espaços que institucionalizam o saber oficial.

Gonzalez defendia que as figuras dos pretos velhos na umbanda – como um dentre vários exemplos pulsantes nas culturas atlânticas – representavam a astúcia da memória coletiva, que, por sua vez, seria uma “resposta às diferentes formas de manifestação do racismo em nosso país”, já que se contrapõem ao “discurso da ideologia dominante” que, na formulação da autora, seria a consciência coletiva do Estado Nacional. A consciência seria, então, o “lugar do esquecimento, da sujeição”, “da lógica da dominação”. Em *Racismo e Sexismo*, a autora volta ao tema de maneira mais filosófica opondo memória à consciência:

Como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. Já a memória, a gente considera como o não saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que memória inclui. Daí, na medida em que é o lugar da rejeição, a consciência se expressa como discurso dominante (ou efeitos desse discurso) numa dada cultura, ocultando a memória, mediante a imposição do que ela, consciência, afirma como a verdade. Mas a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura; por isso, ela fala através das mancadas do discurso da consciência (Gonzalez, 2020 [1983], p. 78-79).

Já com o apoio da Psicanálise, a filósofa faz uma forte oposição à filosofia da consciência do ocidente, produção esta que faz oposição entre razão e corpo. Por essa formulação, a memória só poderia estar em uma ou noutra parte, na mente ou na carne. Em Lélia Gonzalez, a memória estaria em ambos. Porque na memória

é onde se encontra o que sabemos e o que não sabemos que sabemos. A memória pode aparecer no lapso, no erro, no engano, na falha (de etiqueta, de linguagem, de gestual, etc.). A memória, não sendo uma capacidade do intelecto humano apenas, mas uma capacidade que nos faz humanos. Na produção de Lélia Gonzalez, a memória – por seu caráter subversivo – reestabelece a humanidade dos desumanizados pelo discurso dominante.

Nesse sentido a memória deve ser entendida como um contra poder. Para ela, de um lado há o poder, com seu papel de desumanização, por meio da exploração de recursos materiais e imateriais, por meio da dominação – marcada pela imposição da superioridade de um grupo na mesma proporção que se promover a inferiorização de outro – ou mesmo por meio da opressão, promovida pela violência física e simbólica em que de forma permanente se estabiliza mecanismos de subjugação de indivíduos e coletividades inteiras. Por outro lado, há a memória que opera como um manancial de possibilidades de subversão do poder, modelador da consciência.

O caminho para a superação do colonialismo não está desenhado na filosofia de Lélia Gonzalez. Todavia, encontramos na produção de seu pensamento formas de abordar dimensões da experiência vivida, do saber aprendido que geram a subversão contra-colonial (contra o poder). A memória concebida enquanto produção do contrapoder, pensada enquanto componente ativo dos processos de transformação social. Assim, a memória pode ser geradora de novas imaginações de mundo, não sendo apenas uma descoberta sobre o passado. Aí residiria também seu caráter

subversivo. Por isso, a insistente crítica dela à consciência coletiva produzida pelo poder. Em contraposição, sua insistência não se desfaz ao ver na memória coletiva a capacidade humana geradora de possibilidades emancipatórias.

Da resistência

Para a análise da filosofia amefricana de Lélia Gonzalez, o contexto social é sempre imprescindível. Por certo, a filósofa não era uma observadora do mundo, mas uma autora intramundana, isto é, envolvida com os assuntos da vida política, cultural e social do mundo que habitava. Mais do que habitar um mundo, Gonzalez fazia questão de transitar entre mundos. Isso não significa dizer que a sua obra seja um reflexo da sociedade em que vivia, mas certamente significa afirmar que os temas e assuntos da sociedade em que vivia passaram por exame crítico de seu pensamento e se tornaram matéria para a sua produção filosófica.

Lélia Gonzalez, por ser essa autora muito influenciada e influenciadora dos movimentos sociais e culturais dos anos de 1970 e 1980, teve em sua obra marcas dessa existência movida por fortes tensões e conflitos sociais e políticos. Como Lélia Gonzalez escreveu durante ditadura militar no Brasil, o termo resistência estava muito em voga. Seu significado, ainda que muito disputado, pode ser posicionado em dois grandes enquadramentos interpretativos: 1) a resistência ao regime militar; 2) a resistência à escravidão. Explico: o primeiro enquadramento foi produzido por intelectuais que escreviam contra o regime autoritário. Neste caso, a resistência seria entendida como sinônimo de luta política

(armada ou não) contra o autoritarismo de Estado. O segundo enquadramento foi produzido pela literatura historiográfica, mas também por intelectuais e ativistas do movimento negro que, ao voltarem-se para o contexto do escravismo, interpretaram a luta por liberdade das pessoas escravizadas como resistência ao colonialismo. Uma das formas mais expressivas da resistência negra eram as revoltas ou a formação de territórios livres, criados e sustentados por pessoas escravizadas que fugiam do cativeiro, além das diversas rebeliões flagradas por Clóvis Moura.

Na produção de Lélia Gonzalez, encontramos diversos contextos semânticos em que o termo resistência aparece. Percebemos nos escritos da autora não apenas a intenção de descrever historicamente as experiências de revoltas, mas, sobretudo, vemos tais casos como unidades de análise que merecem ser escrutinadas, visando a compreensão das configurações de liberdade possível sob estrutura colonial. Senão vejamos:

Agora, em face da resistência dos colonizados, a violência assumirá novos contornos, mais sofisticados; chegando, às vezes, a não parecer violência, mas “verdadeira superioridade”. Os textos de um Fanon ou de um Memmi demonstram os efeitos de alienação que a eficácia da dominação colonial exerceria sobre os colonizados (Gonzalez, 2020, p.129).

Voltar aos escritos de Frantz Fanon e Albert Memmi tem um efeito no argumento de Lélia Gonzalez. A resistência dos colonizados não pode e não deve ser apenas uma resistência armada. A violência colonial como um dado concreto da conquista e subjugação não conta apenas com armas. Há que se notar uma forma de fazer superioridade para se gerar inferioridade entre os coloni-

zados, até que seu próprio desejo se confunda com o desejo do colonizador. Em outros termos, não existe forma única de resistência ao colonial, mas formas multifacetadas em que múltiplas dimensões devem ser incorporadas, sobretudo a dimensão cultural. No texto *A categoria político cultural da Amefricanidade*, de 1988, a autora volta a falar da resistência em face do tipo de racismo que se constituiu nas sociedades latino-americanas: “Já nas nossas sociedades de racismo por denegação o processo é diferente, como também foi dito. Aqui, a força do cultural se apresenta como a melhor forma de resistência” (Gonzalez, 2020, p. 129).

O investimento na forma de resistência cultural – ainda que não exclusivamente – é uma das marcas da filosofia amefricana. Para Gonzalez, a resistência é uma forma de enfrentamento que pode ser acionada por diversos meios, desde as formas de conservação de formas religiosas e expressões culturais, até a organização coletiva de base, a formação de movimentos sociais e a luta por representação política no âmbito do Estado. Essas formas de resistir não devem ser apartadas da resistência na própria linguagem, isto é, na rejeição de formas de nomeação, na criação de novas categorias para além do colonial, na decodificação das histórias silenciadas, na interrogação da consciência e seu discurso de legitimação do poder. Em sua compreensão, esse esforço de confrontação da consciência se faz a partir do recurso à memória coletiva, onde reside as histórias de subversão da ordem dominante:

[...] na elaboração de estratégias de resistência cultural, no desenvolvimento de formas alternativas de organização social livre, cuja expressão

concreta se encontra nos quilombos, cimarrones, cumbes, palenques, maronages e maroon societies, espaiadas pelas mais diferentes paragens de todo o continente. (Gonzalez, 2020 [1988] p.138).

Em Lélia Gonzalez, esses sentidos de liberdade em seus contextos históricos são fundamentais para dar ancoragem à sua produção filosófica. Ela escreve que se interessa sobre o vivido que foi soterrado por regimes de poder extrativistas. Ela própria elabora filosoficamente uma concepção de resistência que está diretamente relacionada à importância da memória e a sua capacidade subversiva de estar em oposição à ordem discursiva dominante, a que a autora chama de consciência. Consciência como capacidade da mente perceber a si mesma ou ao mundo, mas enquanto algo produzido socialmente. E por se tratar de uma produção social, estaria comprometida com o poder dominante, entendido por ela como um poder colonial. Por isso, Lélia Gonzalez desconfia da consciência. A consciência coletiva pode ser em seu pensamento um veículo de transmissão do *status quo*. A contrapelo, a memória traria a possibilidade subversiva sem a qual não seria possível resistir aos desmandos do poder.

Referências

- AMBRA, Pedro. O Lugar e a fala: a psicanálise contra o racismo em Lélia Gonzalez. In: *SIG revista de psicanálise*. São Paulo, 2019.
- BAIROS, Luiza. Lembrando Lélia Gonzalez. In: *Afro-Ásia* 23; Salvador. 1999, p. 347-368.
- GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo Afro-latino-americano*: ensaios, intervenções e diálogos. RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (org.). Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- GONZALEZ, Lélia. *Festas populares no Brasil*. Index, Rio de Janeiro, 1988.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro: Ed Global, N°. 92/93.

GONZALEZ, Lélia; HALSENBALG, Carlos. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. IV Encontro Anual da Associação Brasileira de Pós-graduação e Pesquisa nas Ciências Sociais (ANPCS), Rio de Janeiro, 31 de outubro de 1980. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de et al. **Pensamento feminista brasileiro: formação e conexo**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

NOVO, Fernanda. Lélia Gonzalez: intérprete da formação social do Brasil. **Revista Discurso**, v. 53, n. 1 (2023), p. 74–9710.

SANTOS, Ynaê Lopes dos. **Irmãos do Atlântico**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2025.

KLEIN, S. F. Lélia Gonzalez, uma teórica crítica do social. **Revista Sociedade e Estado**, v. 37, p. 809-833, 2022.

RIOS, Flavia. Lélia Gonzalez, an intellectual afro-latin american. In: Bernd Reiter, John Antón Sánchez. (Org.). **Routledge Handbook of Afro-Latin American Studies**. 1ed. New York: Routledge handbooks, 2022, v. 1, p. 646-646.

RIOS, Flavia. Notes on the Essay – Racism and Sexism in Brazilian Culture– / Notas sobre o Ensaio – Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. **WSQ: Women's Studies Quarterly**, v. 49, p. 395-406, 2021.

RIOS, Flavia. América Ladina: The conceptual legacy of Lélia Gonzalez (1935-1994). **LASA FORUM**, v. 50, p. 75-79, 2019.

RIOS, Flavia; Alex Ratts . A perspectiva interseccional de Lélia Gonzalez. In: Chalhoub, Sidney; Flavia Magalhães Pinto. (Org.). **Pensadores Negros-Pensadoras Negras do século XIX e XX**. 1ª ed. Belo Horizonte: Traço Fino LTDA, 2016, v. , p. 387-402.

RATTS, Alex. Lélia Gonzalez e seu lugar na Antropologia Brasileira: “Cumé Que Fica?”. **MANA** 28(3): 1-34 2022 – <http://doi.org/10.1590/1678-49442022v28n3a0202>

RATTS, Alex; RIOS, Flavia. **Lélia Gonzalez**. São Paulo: Selo Negro, 2010.

RODRIGUES, Carla; MONTEIRO, Juliana. Lélia Gonzalez, uma filósofa amefricana. **Revista Ideação**, N. 42, Julho/Dezembro 2020.

SILVEIRA, Leia. A mãe preta e o nome do pai: questões com Lélia Gonzalez. **Revista Estudos Feministas**. 30(3) 2022. <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2022v30n379996>

Latitudes amefricanas: caminhos para desalienação

Maria Fernanda Novo

É minha vez de apresentar uma equação: colonização=coisificação

— Aimé Césaire (2020)

O exame sobre a posição do aspecto racial na formação das sociedades americanas foi produzido em diferentes períodos e expresso em teorizações distintas. Primeiro, foi preciso encontrar os efeitos da criação do sujeito negro e sua condição agonística de saber-se, ao mesmo tempo, humano numa humanidade privatizada pelo enunciado filosófico da modernidade. Em seguida, a desalienação, como previu Fanon (2020), levou a uma investigação sobre como é possível, em meio ao mundo da brutalidade colonial, inventar um novo sujeito, que se expressa pelo reconhecimento do que nunca foi admitido pela colonização: o descumprimento das normas culturais, linguísticas e políticas. Foram necessários muitos arranjos teóricos, que remontam aos abolicionismos em todo o continente americano, para anunciar que povos da identidade-relação, como os define Édouard Glissant (2021), recusam o que a ordem colonial impôs no horizonte totalizador da experiência fora da Europa – uma ocidentalidade empobrecida e filosoficamente debilitada.

Nos anos 1980, depois de quase um século da abolição, havia se acumulado na história intelectual brasileira as peças teóricas que definiriam a consciência da elite nacional. Tais peças garantiram que a eugenia (Santos, 2002), decisiva para a formação de um corpo jurídico-político informado pela ciência positivista, o lusotropicalismo e o modernismo conservador (Salomão, 2024), que permitiram às elites fantasiar seus projetos conciliatórios, e a solução ditatorial, que celebrou o mito da democracia racial (Moura, 2021), se tornassem as peças-chave das insurgências e recusas de intelectuais negros/as, entre os quais Lélia Gonzalez.

Gonzalez perseguiu insistentemente a aposta clínico-metodológica fanoniana da desalienação, que passava por investigar o que definia e ao mesmo tempo diferenciava entre si os afrodescendentes das Américas. A resposta não poderia ser uma simples essencialização que garantiria um retorno sem volta à África. A desalienação deveria passar por reconhecer-se negro/a e ao mesmo tempo abrir-se para aquilo que não estava definido segundo a régua herdada pelas ciências do homem, já que a afrodiáspora não fazia parte dos tratados sobre raça do século XIX. E foi da margem sul do Atlântico que a amefricanidade foi concebida por Gonzalez como um farol, a designação mais precisa do que caracterizaria as vidas negras, indígenas, mestiças e brancas de todas as Américas. Proponho neste capítulo percorrer proposições da filósofa que posicionam a amefricanidade no centro de um pensamento brasileiro que se utiliza das invenções da língua e das vidas negras diáspora afora. Para isso, retomo os textos em que Gonzalez elabora abertamente a categoria não determinativa da

amefricanidade com os pressupostos da desalienação fanoniana, para tentar demonstrar que a teorização estimula a formação de um pensamento que se realiza no confronto e no desconforto, bem como na autonomia e na invenção.

“Pare de agir como negro!” é uma frase do primeiro capítulo de *Pele Negra, Máscaras Brancas* (Fanon, 2020), que anuncia o problema da adequação da língua no contexto colonial. Para Fanon, a língua crioula vernacular da Martinica sob o julgo colonial era conduzida a ser substituída pela norma culta da língua francesa da metrópole. A repreensão do comportamento das crianças das famílias de classe média martinicanas descreve a formação de um sistema de sanção interna, orientada pela forma burguesa francesa do eu⁵⁰ – sistema de sanção tal que, enquanto a pessoa negra caribenha permanece na Martinica ou em Guadalupe, não se sentia negra. Este senso de identidade, cuja medida é a forma burguesa do eu, condiciona o sujeito a “não agir como negro”. Esse condicionamento significa tornar-se a norma, um *eu hegemônico* (Carneiro, 2023) realizado pela mediação dos processos educacionais formais e culturais.

Acontece que ser negro/a e agir como branco/a por meio da linguagem e do comportamento é contradição flagrante, a

50. Empréstimo esta noção de Sylvia Wynter (1999), para quem a sociogênese fanoniana é um princípio governante das formas humanas de vida, que requer códigos culturais replicadores de vida e morte simbólica. A experiência vivida do negro indica que seu caráter subjetivo foi submetido a uma ideia de ser humano ancorada numa cultura específica, que é ocidental e de matriz teológica e política judaico-cristã. Para Wynter, a expansão da cultura ocidental – que teve um alcance hegemônico sem precedentes na história humana, em razão da degradação (*degodding*) ou secularização dos modos humanos de identidade a partir da criação do homem no século XVI – corria *pari passu* com a expansão colonial. E foi justamente a secularização dos modos humanos de identidade que constituiu a experiência subjetiva do que é ser humano, tornando universal a forma burguesa do eu.

qual, porém, o sujeito negro no Caribe não precisaria enfrentar, já que sua subjetivação foi informada pelo sistema de sanção. Deste modo, não se comportar como um negro significaria também enquadrar-se a partir da linguagem na forma burguesa do eu. A língua, para Fanon (2020, p. 31), envolve, acima de tudo, “assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização”. Portanto, a situação que o negro enfrenta no Caribe se enquadra na lógica da civilização específica na qual ele se encontra – dentro da língua que ele fala e que é falada, ele poderá estar mais próximo do branco. Dominar a língua da metrópole não é garantia de humanidade, mas é um tipo de regimento que possibilita ao colonizado se aproximar da humanidade autoatribuída do colonizador. Opõe-se a este regimento a desalienação, que tem um efeito imediato na construção do esquema linguístico do colonizador, transformando a língua crioula em código aberto para construção de sentidos da experiência negra da diáspora.

Ao esquema de sanção interna linguístico é adicionado o esquema epidérmico que fixa à imagem do próprio corpo a um de status sub humano. O encontro com o corpo marca o surgimento do esquema epidérmico fenomenológico. Encontro que acontece com a chegada na França: “Eis que me descubro um objeto em meio a outros objetos”. Diante do olhar branco Fanon calibra seu próprio olhar que permite desvelar processos de alienação.

Alienação para Fanon significa desnegrificação, que acontece na substituição do esquema corporal fenomenológico para o esquema epidérmico racial. A fenomenologia (Gordon, 2015) ofereceu para Fanon a possibilidade de realizar uma investigação

do humano a partir da descrição direta da experiência vivida do negro. Investigação que abrirá caminho para o momento de virada em que ele deixa de reagir passivamente à imposição da identidade forjada pela ciência, filosofia e cultura europeia. Nasce com isso a singularidade, que não corresponde a uma identidade amarrada ao bloco indistinguível do negro mítico e genérico; reconhecer-se incarnado em *um* corpo exige posicionar este corpo no mundo.

O problema da alienação faz parte da elaboração de Gonzalez sobre os efeitos e as múltiplas formas de violência do racismo e do colonialismo, incluindo o que, na sua leitura de Fanon, define-se pela “internalização da ‘superioridade’ do colonizador pelos colonizados” (Gonzalez, 2020c, p. 130). Ao efeito distribuído pela trama colonial que começa no esquema de sanção interna linguístico, são adicionadas as formas específicas de racismo, definidas pelo *ethos* do colonizador.

Em *A categoria político-cultural da amefricanidade* (Gonzalez, 2020c), a autora descreve como o racismo aberto, de segregação explícita, articula-se pelo desígnio ariano das sociedades anglo-saxônicas e germânicas nas quais o ideal de pureza racial é o principal artifício de afirmação da superioridade. Já no outro hemisfério, o racismo por denegação traz para o tabuleiro racial a miscigenação como peça a partir da qual se desenhou uma “forma mais eficaz de alienação” (Gonzalez, 2020c, p. 130), que exigiu formas mais complexas de desalienação, porque não bastava reconhecer-se negro/a numa sociedade supremacista; era preciso

desvelar o modo como o racismo está presente sem ser visto nessa sociedade.

Ao analisar as relações raciais no Brasil pós-abolição, Gonzalez procura decifrar o mito da democracia racial combinado com a ideologia do branqueamento, fenômeno estruturante das sociedades latino-americanas. As forças escravistas e suas estruturas de servidão, que moldaram a ideologia das elites brasileiras, não desapareceram no pós-abolição. Em *Por um feminismo afro-latino-americano*, Gonzalez (2020d) apresenta uma genealogia da ideologia do branqueamento, cuja raiz se encontra na formação colonial da América Latina.

Os conflitos raciais oriundos do início das sociedades ibéricas teriam origem no período da invasão dos mouros, no ano de 771, a qual deflagra uma tensão não somente de caráter religioso, mas também marcada por um forte conflito racial. Isso oferece aos espanhóis e portugueses uma experiência em articular as relações raciais, posteriormente incorporadas como um dos pilares do colonialismo. As sociedades ibéricas (Gonzalez, 2020c) se constituem a partir de um rígido sistema hierárquico distribuído em diversas funções sociais, o que interditou espaços de igualdade, promovendo a subjugação de grupos étnicos como os mouros e judeus.

Esses dois dados históricos (a opressão de grupos étnicos e a hierarquização social) integram a formação das sociedades coloniais latino-americanas, herdeiras da classificação social (sexual e racial) e da burocracia organizacional que definiram os impérios portugueses e espanhóis. A subjugação de raça e gênero implicada

nessa raiz ibérica é atualizada com elementos do colonialismo moderno, que transforma os racismos antinegro e anti-indígena em forças propulsoras da empresa colonial. Nas sociedades pluriétnicas e multirraciais da América Latina, a extensão colonial da estratificação racial não depende de mecanismos jurídicos, porque as “hierarquias garantem a superioridade dos brancos como grupo dominante” (Gonzalez, 2020c, p. 143). Podemos utilizar esse argumento para pontuar que o colonialismo cria um tipo de competição racial entre grupos racializados, mas que no fundo continuarão subordinados à hegemonia branca. Essa forma de competição é uma estratégia eficaz do colonialismo para garantir que as disputas entre os grupos racializados impeçam a observação da real fonte de opressão e subjugação racial, como afirma Gonzalez (2020d, p. 143).

Da caracterização da formação das sociedades ibéricas, Gonzalez extrai um argumento dos mais cruciais para pensar suas estruturas sociais engendradas pelo racismo, sintetizado na afirmação de que todos são iguais perante a lei. Desse modo, a subjugação racial e a herança colonialista são neutralizadas pelo ideal de uma suposta igualdade. É redundante dizer que esse argumento tem um caráter puramente formalista, porque tais sociedades se estruturam a partir da divisão social e da hierarquização racial, que impedem a efetiva integração ou igualdade. Além disso, o mito da superioridade branca também é promovido pela fragmentação e desintegração da identidade étnica e histórico-cultural de negros e indígenas, deflagrando violentos processos de alienação de si.

Outros países latino-americanos passaram por processos similares de ocultamento formal do racismo. Poderíamos pensar no exemplo da Argentina, que apagou sistematicamente os traços indígenas e negros da sua população e, conseqüentemente, da sua história. Esse país forçou um apagão estatístico sobre raça nos censos ao longo do século XX. Na América Latina, os povos indígenas algumas vezes foram reabilitados sob o símbolo místico de resistência à violência colonial e neocolonial, ao preço de se manterem subordinados. A estratégia das elites desses países é fazer valer uma manobra política para construção de uma identidade colonial imaginariamente heroica, sem que isso interfira na subjugação racial de povos indígenas. Já a população negra foi ocultada ou minimizada nas análises das sociedades contemporâneas latino-americanas, tendo sua presença limitada ao período escravista. A ausência de estudos sobre os povos negros nas sociedades pós-abolição torna este segmento social invisível. Constroem-se até mesmo argumentos sobre a inexistência da racialidade em tais análises⁵¹, o que supostamente se devia ao fato de os povos negros terem sido absorvidos pela totalidade da população em condições de relativa igualdade.

Gonzalez aponta para a dificuldade de se consolidarem estudos e encaminhamentos sobre as relações raciais na América Latina, apesar de existir no Brasil uma vasta literatura acerca

51. Gonzalez toma como referência o historiador argentino George Andrews e seu livro *The Afro-Argentines of Buenos Aires* (1980), no qual ele defende a tese da diminuição dos marcadores raciais na sociedade, o que se contrapõe ao argumento tornado comum de que a população negra na Argentina diminuiu a partir da política de embranquecimento, resultado de uma ostensiva migração.

da população negra no período pós-abolição. Mas de que tipo de literatura se trata? Justamente daquela que fundamentou e propagou o chamado mito mais eficaz de dominação ideológica: a democracia racial, noção esta que serve de base retórica para garantir o princípio formalista da igualdade entre os cidadãos e que se desdobra na propagação de uma suposta harmonia racial, “desde que estejam sob o escudo do branco dominante, que revela suas articulações com a ideologia do branqueamento” (Gonzalez, 2020d, p. 144).

No caso brasileiro, a anulação jurídica do escravismo não alterou as condições de vida da população negra. A transição do regime escravista para o assalariado não representou mudança estrutural nas formas de subjugação racial e nos modos de exploração socioeconômica dessa população, o que situa a Abolição enquanto um adorno neocolonial bastante útil para a ideologia da elite brasileira, como anunciado no início deste texto, composta por peças teórico-científicas forjadas para a continuidade da dominação.

Interessa à Gonzalez (2020a) refletir sobre a presença da população negra a partir de espaços e dinâmicas que compõem essa sociedade, orientada desde sua formação pelo escravismo. Assim, aponta para a necessidade de reconhecer as contradições internas e a desigualdade racial que a caracterizam. Entretanto, essa reflexão deve se guiar por teorias menos acomodadas à naturalização da divisão social e da subjugação racial, distanciando-se das interpretações etnocêntricas das quais até mesmo os setores

progressistas não conseguem escapar, quando reduzem a questão racial ao aspecto econômico. De acordo com Gonzalez:

O interessante a se ressaltar, nessas formas racionalizadas da dominação/opressão racial, é que até as correntes ditas progressistas também refletem, no seu economicismo reducionista, o mesmo processo de interpretação etnocêntrica. Ou seja, apesar de sua denúncia em face das injustiças socioeconômicas que caracterizam as sociedades capitalistas, não se apercebem como reprodutoras de uma injustiça racial paralela que tem por objetivo exatamente sua reprodução/perpetuação. A pergunta que se coloca é: até que ponto essas correntes, ao reduzirem a questão do negro a uma questão socioeconômica, não estariam evitando assumir o seu papel de agentes do racismo disfarçado que cimenta nossas relações sociais? (Gonzalez, 2020a, p. 38)

Além disso, as formas racionalizadas de dominação e opressão racial sustentam argumentos como o da meritocracia, na medida em que camuflam problemas sociais como se fossem questões individuais. A adesão de teorias sobre a formação social do Brasil à perspectiva naturalizadora da democracia racial é a causa de argumentos descolados da realidade racial brasileira.

Gonzalez se posiciona de maneira crítica em relação às análises do pensamento social brasileiro, excessivamente eurocentrada, por também terem absorvido a tese da democracia racial, já que seus interesses não ultrapassaram o campo das contradições de classe. Segundo a autora, como as produções teóricas do campo progressista são “metodologicamente mecanicistas (porque eurocêntricas), elas acabaram se tornando cúmplices de uma dominação que pretendiam combater” (Gonzalez, 2020a, p. 145). O problema mais agudo das teorias sociais que interpretam a formação do Brasil é a adoção de referenciais hegemônicos europeus,

num gesto que a autora denomina como *neocolonialismo cultural*, ou seja, tornar universal a razão ocidental, a qual produz discursos arremedados e parciais sobre a realidade da população racializada.

Diferentes posicionamentos teóricos vêm buscando explicar a situação da *população de cor* (negros e mulatos) em nosso país, na medida em que tal situação se traduz numa participação mínima nos processos político, econômico e cultural. Apesar da seriedade dos teóricos brasileiros, percebe-se que muitos deles não conseguem escapar às astúcias da razão ocidental. Aqui e ali podemos constatar em seus discursos os efeitos do neocolonialismo cultural; desde a transposição mecânica de interpretações de realidades diferentes às mais sofisticadas articulações “conceituais” que se perdem no abstracionismo. Seu “distanciamento científico” quanto ao seu “objeto” (isto é, o negro e o mulato) revela, na realidade, a necessidade de tirar de cena um dado concreto fundamental: *enquanto brasileiros, não podemos negar nossa ascendência negra/indígena, isto é, nossa condição de povo de cor*. Alienação? Recalcamento? O fato é que, em termos teóricos, tal obstáculo epistemológico produz discursos parciais nos dois sentidos. (Gonzalez, 2020a, p. 31)

Decorre do exposto que parte da produção desses discursos parciais sobre as relações raciais e a formação social brasileira pode ser observada em três tendências de estudos. A primeira remete à sociologia acadêmica, incluindo a escola paulista, que constrói análises sobre o prolongamento da marginalização do/a negro/a na passagem do regime escravista para o trabalho livre. Sob essa ótica, a cultura da pobreza, a anomia social e a família desestruturada servem de argumento para desobrigar as elites brancas e suas instituições da responsabilidade em relação à desigualdade racial. A segunda tendência corresponde ao marxismo ortodoxo, que privilegia as análises de classe e pretende superar as desigualdades raciais a partir da solução idealizada de união entre diferentes

raças pela classe trabalhadora, sem, no entanto, se valer de análises sobre a massa marginal, que se mantém excluída das dinâmicas de classe tradicionais que organizam as forças produtivas. Por fim, a terceira tendência valoriza a internalização da colonização e seus efeitos, com a análise do privilégio racial de pessoas brancas sobre pessoas negras culminando na articulação da ideologia do branqueamento e do mito da democracia racial.

No fim, se tomadas de forma isolada, essas tendências tornam as análises sobre as relações raciais no Brasil deficitárias de dados da realidade objetiva, isto é, das estruturas do racismo e seus efeitos vividos diretamente pela população negra. Ao analisar as relações raciais após a abolição, Gonzalez propõe a combinação dessas teorias com o conjunto de práticas e a construção ideológica que caracteriza o racismo, ou seja, propõe que a crítica da formação social seja informada pelo componente racial. O efeito imediato dessa postura é perceber que o discurso ideológico que sustenta o racismo se confunde com aquele que sustenta a reprodução das classes sociais.

Para Gonzalez, é possível encontrar a interconexão das formas de reprodução classistas e racistas quando se observam as relações raciais a partir de aspectos geográficos, econômicos, históricos e educacionais. No que se refere à participação da população negra na sociedade pós-abolição, vê-se uma desvantagem diante dos grupos brancos. Obrigados a acompanhar os ciclos econômicos (açúcar, mineração, industrialização), grupos negros se deslocam de uma região para outra, sem políticas de

distribuição nos novos territórios, o que forjou a criação de territórios marginalizados.

No processo de industrialização, o Sul e o Sudeste articularam a política da polarização racial ao promoverem a imigração da população europeia para compor uma força de trabalho não negra. As políticas de embranquecimento promovidas pelo Estado entre o final do século XIX e início do XX acontecem sob pretexto de importar mão de obra qualificada para o projeto de modernização/industrialização do país. Além disso, a desigualdade racial se evidencia na dinâmica de ocupação das vagas de emprego, a partir de uma “vantagem competitiva” dos trabalhadores brancos, dada a estrutura de exploração dos negros. Como observa Gonzalez (Gonzalez, 2020a, p. 35):

[...] o racismo – enquanto articulação ideológica e conjunto de práticas – denota sua eficácia estrutural na medida em que estabelece uma divisão racial do trabalho e é compartilhado por todas as formações socioeconômicas capitalistas e multirraciais contemporâneas. [...] Claro está que, enquanto o capitalista branco se beneficia diretamente da exploração ou superexploração do negro, a maioria dos brancos recebe seus dividendos do racismo, a partir de sua vantagem competitiva.

Tal desigualdade também encontra sua raiz no baixo índice de escolaridade da população negra, que, mesmo quando tem acesso à escolarização e formação profissional, não se beneficia delas, mantendo, desse modo, a desvantagem competitiva em relação aos brancos. A educação também opera como propagadora do mito da democracia racial “enquanto modo de representação/ discurso que encobre a trágica realidade vivida pelo negro no

Brasil” (Gonzalez, 2020a, p. 38), mito que se camufla na retórica de igualdade formal e imparcialidade jurídica. O ambiente social em que a democracia racial prolifera é propício para veiculação de ideais meritocráticos. Pela lógica da meritocracia, “se o negro não ascendeu socialmente e não participa com maior efetividade nos processos políticos e sociais, econômicos e culturais, o único culpado é ele próprio” (Gonzalez, 2020a, p. 38). Nesses termos, o racismo no pós-abolição se aperfeiçoa como um instrumento muito eficaz de manutenção das estruturas de opressão herdadas do escravismo.

Ao investigar a participação das mulheres negras na formação social do Brasil, Gonzalez joga luz sobre a presença de uma mulher cuja função exhibe a metamorfose da exploração racial colada à reprodução das elites brasileiras (Gonzalez, 2020b). A “mãe preta” era responsável por transferir, a partir da língua, referentes de uma africanidade forcluída (Segato, 2021) na constituição do simbólico. Gonzalez vê a “mãe preta”, que trabalhava na casa grande, como alguém responsável pelo cuidado das crianças brancas na primeira infância, uma figura cuja presença mina o ideal de pureza da elite brasileira. Ela foi fundamental porque cuidou e educou os filhos dos senhores de engenho e, portanto, teve um papel decisivo na formação psíquica dessas crianças e na economia libidinal da *plantation*.

A intimidade compartilhada entre a “mãe preta” e o universo supremacista branco dentro da casa grande permitiu que ela fosse explorada pelas narrativas da supremacia brasileira como uma figura pacífica, que representava a obediência à ordem do

senhorio opressor. Mas eis que a teoria perturba o pacto da paz colonial: “Não aceitamos tais estereótipos como reflexos ‘fiéis’ de uma realidade vivida com tanta dor e humilhação. Não podemos deixar de levar em consideração que existem variações quanto às formas de resistência” (Gonzalez, 2020b, p. 47). São múltiplos os caminhos que apontam para as formas de resistência e reinvenção da vida em meio ao mundo de morte da colonização.

De um lado, os sujeitos insurgentes, fugitivos e revoltosos constroem as narrativas contra-hegemônicas e tornam possível recusar, sempre, as assertivas coloniais que tentaram fazer do escravizado no Brasil um ser pacífico e resignado (Moura, 2021). De outro, Gonzalez apresenta essa mulher negra responsável por alimentar e educar a criança branca da classe dominante como uma figura que contra-ataca as formas coloniais, fazendo da cultura negro-africana um componente no processo de formação da consciência nacional, expresso pela língua colonial se transmutando pelo uso que a população negra faz dela – o que Gonzalez chama de pretuguês.

Neste ponto sugiro uma volta às análises de Fanon sobre racismo e alienação a partir da língua, pois elas permitem compreender as apostas especulativas decisivas para a identificação dos padrões de uso do elemento racial, que passa por assumir a combinação entre as línguas coloniais e as línguas locais como recurso para criação de novas formas de dizer o ser negro, de insurgir-se contra a colonização e de afirmar novos modos de vida, novas políticas e expressões culturais fora do regime de significação colonial. A língua crioula no Caribe de Fanon e Glissant, o inglês

vernacular negro nos EUA dos *black studies*, e o pretuguês de Gonzalez são a régua e o compasso que possibilitarão o anúncio de uma nova significação para a diáspora: a amefricanidade. Esse anúncio requer o reconhecimento da diferença entre as experiências negras nas Américas. As africanidades se afirmam de maneira distinta em cada lugar, correspondendo às formas do racismo que estruturam as sociedades de norte ao sul do continente americano, assim como são distintos os modos de enfrentamento das estruturas de opressão.

Para Gonzalez, a trajetória das lutas antirracistas nos EUA se caracteriza “pelo avanço, autonomia, inovação, diversificação e credibilidade nacional e internacional” (Gonzalez, 2020b, p. 132), que, segundo sua análise, se beneficia da consciência direta do racismo por segregação, sem disfarces. Na busca por saídas para enfrentar a subalternização dos negros nos EUA, “minoría ativa e criadora” (Gonzalez, 2020b, p. 134), criou-se uma série de termos para designar a presença negra, em especial o *afro-american* e os *african-american*, que posicionam o sufixo correspondente aos negros estadunidenses como totalidade da experiência da diáspora. Em certo sentido estes termos se coadunam com as propostas africanistas que são o peso e a medida das proposições sobre africanidades nos anos 1980, como demonstra sua análise colada ao pensamento de Molefi Kete Asante (Gonzalez, 2020b, p. 137-138). Contudo, a autodefinição de afro-americanos pelos negros estadunidenses recai numa espécie de hierarquia, por força das engrenagens imperialistas dos EUA, mas também pela invisibilização de povos negros não africanos, como os Garifunas da

América Central. A objeção de Gonzalez se prolonga ao destacar o risco de essencialização das culturas negras na diáspora, que teriam garantido a sobrevivência das culturas africanas desde um passado pré-colonial. Da contradição emerge a nova ressignificação gonzeleana:

[...] politicamente é muito mais democrático, culturalmente muito mais realista e logicamente muito mais coerente nos identificarmos a partir da categoria de amefricanidade e nos autodesignarmos amefricanos: de Cuba, do Haiti, da República Dominicana, dos Estados Unidos e de todos outros países do continente (Gonzalez, 2020b, p. 137).

Mas esse não é apenas um desígnio que soluciona um problema da disputa teórica entre intelectuais da diáspora. A amefricanidade aponta o passado para compreender o presente; traz à cena os fios invisíveis que conectam as revoltas escravistas às formas de organização para lutar e afirmar-se num mundo antinegro colonial, inscritos nos “quilombos, cimarrones, palenques, marronages e marrom societies” (Gonzalez, 2020b, 138) de toda a América. A amefricanidade se torna um nome para identificar a humanidade do continente americano, que, de um lado, recusa a clausura epistêmica da Europa e o imperialismo cultural estadunidense; de outro, torna possível a desalienação daqueles e daquelas para quem o pós-abolição significou uma deriva político-social ainda não completamente solucionada.

O que procurei demonstrar neste texto se ampara na força da produção de Gonzalez como uma autora central para a renovação da filosofia brasileira e para a consolidação dos estudos filosóficos negros. Estes fazem do acumulado de proposições teórico-espe-

culativas a passagem para formular uma imaginação crítica e criativa *do que e como* podemos fazer quando decidimos pensar. Se Gonzalez liderou no seu tempo uma série de articulações que colocaram os/as negros/as no centro da vida pública nacional, temos hoje a chance de revisita-la para restabelecer os sentidos da filosofia no Brasil, como exercício de desacomodação. Até muito pouco tempo atrás, completamente ignorada pela filosofia acadêmica, que se esforçava bastante em calibrar as lentes da modernidade europeia para ver a realidade brasileira, Gonzalez denuncia e reverte o colonialismo cultural que ela via desfilarem entre os intérpretes do Brasil.

A teorização nas mãos de Gonzalez também é desalienação, e implica ver a realidade como quem quer transformá-la. Tornar central a presença de mulheres negras no entendimento sobre como esse país improvável foi projetado enquanto fonte e modelo de exploração colonial requer uma postura ética e teórica que ultrapasse a retórica da inclusão de novos referenciais. Mesmo a simples curiosidade intelectual exige uma consciência maior acerca do que significa pensar com Lélia Gonzalez, o que repele im/posturas mal in/formadas sobre o peso da raça na filosofia.

Referências

ANDREWS, George. *The Afro-Argentines of Buenos Aires*. London: The University of Wisconsin Press, 1980.

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

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. São Paulo: Veneta, 2020.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: UBU, MMXX.

GLISSANT, Édouard. **Poética da Relação**. São Paulo: Bazar do tempo, 2021.

GONZALEZ, Lélia. Cultura, etnicidade e trabalho: efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher. In: RIOS, Flavia; LIMA, Márcia (Orgs.). **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020a. p. 25-44.

GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira: Uma abordagem político-econômica. In: RIOS, Flavia; Lima, Márcia (Orgs.). **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020b. p. 49-64.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural da amefricanidade. In: RIOS, Flavia; LIMA, Márcia (Orgs.). **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020c. p. 127-138.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. In: RIOS, Flavia; LIMA, Márcia (Orgs.). **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020d. p. 139-150.

GORDON, Lewis. **What Fanon said**. New York: Fordham University Press, 2015

MOURA, Clovis. **O negro: de bom escravo a mau cidadão?** São Paulo: Dandara, 2021.

SALOMÃO, Salloma. Os sambas e a modernidade negra no Brasil de Mário de Andrade. In: GALANTE, Rafael; BITTENCOURT, Renata (Orgs.). **Música e Modernismos Negros**. São Paulo: IMS, 2024. p. 28-52.

SEGATO, Rita. **O Édipo negro**: colonialidade e forclusão de gênero e raça. In: Crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda. Tradução Danielli Jatobá, Danú Gontijo. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021

SANTOS, Gislene Aparecida dos. **A invenção do ser Negro**: um percurso das ideias que naturalizaram a inferioridade dos negros. São Paulo: Educ/Fapesp; Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

WYNTER, Sylvia. Towards the Sociogenic Principle: Fanon, The Puzzle of Conscious Experience, of “Identity” and What it’s Like to be “Black”. In: DURÁN-COGAN, Mercedes F.; GÓMEZ-MORIANA, Antonio. **National identities and sociopolitical changes in Latin America**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999. p. 30-66.

Elementos para uma crítica do autoritarismo brasileiro a partir de Lélia Gonzalez

Herivelto P. Souza

Introdução

A categoria de autoritarismo exhibe diferentes nuances a partir das articulações históricas e políticas pelas quais ela é analisada, resultando em desdobramentos teóricos múltiplos e, por vezes, conflitantes em algumas de suas implicações.⁵² Assim, o diagnóstico de que a nossa sociedade seria autoritária em suas entranhas, ou melhor, de que o autoritarismo seria um traço marcante e definidor de aspectos estruturais da cultura brasileira, é algo que pode ser estudado de diferentes perspectivas: 1) a do patrimonialismo burocrático e suas incidências no bloqueio de processos democráticos (Schwartzman, 1982), 2) a da mobilização afetiva que os meios de comunicação de massa exercem sobre a audiência de seus produtos culturais (Ribeiro, 2004), 3) a das construções ideológicas que sustentam formas violentas de dominação e exploração (Chauí, 2019), 4) a dos atravessamentos entre o formalismo

52. “O conceito de *autoritarismo* é um conceito logicamente ambíguo e plurívoco.” A afirmação abre as lições de Florestan Fernandes sobre o fenômeno autoritário (2019, p. 39), cuja parte teórica registra alguns dos impasses relativos à determinação dos limiares que permitiriam distinguir formas de exercícios da autoridade de suas distorções opressivas e violentas: “tanto autoritarismo pode designar uma ‘variação normal’ [...], quanto pode se confundir com uma compulsão ou disposição ‘universal’ de exacerbação da autoridade [...]”. O que permite aplicar o termo autoritarismo em conexão com qualquer regime.” (id., *ibid.*, p. 43)

abstrato da individualidade e o personalismo das relações familiares ou de amizade (DaMatta, 1979), entre outras. A lista não é exaustiva, nem visa fornecer um panorama englobante⁵³; servindo apenas para fazer notar que os diferentes aspectos podem se sobrepor, entrelaçando-se em um fenômeno que tem se mostrado arredo a explicações deterministas ou encerradas nos limites de uma única matriz disciplinar. Ainda assim, boa parte das críticas ao autoritarismo brasileiro fazem suas análises e denúncias serem acompanhadas de perspectivas de transformação social com vistas à superação dessa nossa condição; mas o fazem, geralmente, com um foco sobre traços particulares, a partir da maneira como uma ou outra dimensão é privilegiada, como se o combate em defesa de democracia precisasse se pautar por estratégias circunscritas a um determinado campo. Entretanto, seria legítimo indagar se, uma vez que se está lidando com algo tão intimamente arraigado à nossa forma de vida, faria sentido delimitar de antemão o campo de ação das lutas por práticas democráticas instituintes? Por outro lado, oscilamos no sentido de vislumbrar que somente através uma ruptura revolucionária global seria possível superar a condição autoritária? E como isso poderia se concretizar no final das contas? Questões que ficam em aberto...

Notemos, de início, como Marilena Chaui, num estudo amplo, que retrocede ao impacto que o colonialismo teve sobre nossa formação cultural, e sem desconsiderar como as construções

53. Um panorama que elenca alguns dos alicerces do autoritarismo brasileiro pode ser encontrado em Schwarcz, 2019.

ideológicas sustentam e tendem a perpetuar o cenário colonial, descreve uma dinâmica recorrente:

Conservando as marcas [...] da sociedade colonial escravista, ou aquilo que alguns estudiosos designam como “cultura senhorial”, a sociedade brasileira é marcada pela estrutura hierárquica do espaço social que determina a forma de uma sociedade fortemente verticalizada em todos os seus aspectos: nela, as relações sociais e intersubjetivas são sempre realizadas como relação entre um superior, que manda, e um inferior, que obedece. As diferenças e assimetrias são sempre transformadas em desigualdades que reforçam a relação mando-obediência. O outro jamais é reconhecido como sujeito nem como sujeito de direitos, jamais é reconhecido como subjetividade nem como alteridade. (Chauí, 2019, p. 226)

Essa transposição quase imediata ou automática de diferenças em desigualdades, e de desigualdades em escalonamento hierárquico é bastante sintomática da prevalência do mandonismo e da subserviência que atravessa a dinâmica relacional de várias das nossas interações. As discrepâncias intersubjetivas se degradam rapidamente em clientelismo, em tutela, controle ou cooptação. Em casos mais extremos, nos quais a desigualdade é mais acentuada, a relação descamba para opressão, abuso e violência. Na leitura de Chauí, há um mecanismo ideológico central aí em operação, que é o cerne da própria ideologia: a naturalização de uma estrutura de dominação como um estado de coisas dado, que sempre foi assim e sempre seguirá sendo dessa maneira. Essa operação ideológica encontra sustentação em um mito fundador que é o nosso, e que se expressa, entre outros aspectos, na autoimagem de um povo essencialmente pacífico, ordeiro, benfazejo, trabalhador, honesto, temente a deus, etc. (Ou, para falar em termos que se tornaram corriqueiros ultimamente, o de que o verdadeiro brasileiro é o

‘cidadão de bem’.) O efeito disso é bem conhecido: quem desvia do modelo de brasileiro é tido como inimigo da pátria, e ‘convitado’ a se retirar do país, como o regime ditatorial mais recente deixou bem marcado.

Chauí ainda avança numa direção que será importante para nós, nessa nossa tentativa de compreender alguns elementos do autoritarismo e de sua crítica:

As divisões sociais são naturalizadas em desigualdade postas como inferioridade natural (no caso das mulheres, dos trabalhadores, dos negros, índios, imigrantes, migrantes e idosos) e as diferenças, também naturalizadas, tendem a aparecer ora como desvios da norma (no caso das diferenças étnicas e de gênero), ora como perversão ou monstruosidade (no caso dos homossexuais, por exemplo). Essa naturalização, que esvazia a gênese histórica da desigualdade e da diferença, permite a naturalização de todas as formas visíveis e invisíveis de violência, pois estas não são percebidas como tais. (Chauí, 2019, p. 227)

Eis aí uma astúcia do autoritarismo brasileiro. Sustentado em algumas manifestações ideológicas fundamentais, ele impõe uma hierarquização que estabelece a forma ‘mando-obediência’ como aquela que orienta a conduta e delinea dinâmicas de interação social. Daí que a insubmissão ou a recusa a obedecer sejam vistas como uma afronta à ordem estabelecida, e portanto uma ameaça a toda a sociedade. Não é de estranhar, portanto, que num cenário desse, uma ameaça dessa magnitude seja tratada com violência. Só que muitas vezes, tal violência sequer é percebida como tal, pois entra na esfera de atuação institucional vista como legítima (de onde herdamos desafios como o de discutir seriamente os excessos

na atuação das forças policiais, sobretudo quando direcionadas a populações periféricas).

Um último elemento a destacar aqui seria a da indistinção entre público e privado, um tema em certa medida caro ao pensamento social brasileiro. Chaui encontra as raízes dessa dificuldade de traçar limiares entre essas esferas no nosso processo colonial, no qual a Coroa portuguesa doou, arrendou ou vendeu terras para particulares, que se estabeleceram como senhores em seus domínios territoriais, ainda que legalmente e economicamente tenham permanecido sob o comando e o monopólio da metrópole e seu monarca. Os efeitos dessa configuração se mostraram duradouros, e reverberam tanto nas relações dos políticos com os cidadãos, que se pautam pelo “favor, clientela e tutela” (Chaui, 2019, p. 228), quanto nas relações dos políticos com os recursos públicos, que tornam hercúlea a batalha aparentemente perpétua que travamos contra a corrupção.

Ora, queremos defender aqui que o pensamento de Lélia Gonzalez pode ser considerado como uma contribuição incontornável aos esforços de crítica do autoritarismo brasileiro. Trata-se de um pensamento forjado no calor das lutas dos movimentos feminista e negro, carregando, portanto, as marcas do contexto histórico-cultural em que se constituiu. Nesse sentido, não é difícil perceber que os dois principais aspectos analisados por ela a respeito do nosso autoritarismo são justamente o *racismo* e o *sexismo*. Lélia denuncia constantemente a incapacidade de certa intelectualidade em reconhecer a centralidade da dominação de gênero e da exploração racializada como determinantes da forma

como as práticas de exclusão incidem diferencialmente segundo o gênero ou a raça. Daí a atenção que a mulher negra tem em seus estudos e reflexões. Dando sua contribuição ao que mais tarde se difundiria como interseccionalidade, Gonzalez se debruça atentamente sobre as estratégias de exclusão e subjugação que convergem para os corpos das mulheres negras, estratégias ilustrativas de como nosso pendor autoritário se concretiza nas práticas sociais cotidianas em que estamos imersos. Sua escrita nos confronta, portanto, com o fato de que não somos apenas espectadores das vidas danificadas dessa parcela da população considerada supérflua, e sim atores sociais que reproduzem a estratificação racializada, com tudo o que aí está implicado. Trata-se, portanto, de uma obra que dificilmente deixa leitoras ou leitores indiferentes, algo que evidencia uma não separação entre vida e pensamento, entre elaboração conceitual e engajamento social transformador.

Mas há ainda algo que torna o trabalho teórico e crítico gonzaleano mais distintivo e merecedor da atenção de leitores três décadas após sua repentina morte: a maneira como a dimensão subjetiva é resgatada no interior desses debates, trazendo o autoritarismo para a esfera dos processos de constituição do sujeito, através de um profícuo manejo de categorias psicanalíticas. Que tal crítica ao autoritarismo brasileiro seja de interesse para o trabalho de psicanalistas, isso é algo que buscaremos pontuar à medida que descrevermos uma dimensão simbólica do autoritarismo que se expressa imaginariamente numa paixão pela ordenação de lugares, de posições determinadas. Para tanto, vejamos como algumas locuções colocam de maneira exemplar o que está em jogo.

Uma topografia da racialização

O antropólogo Roberto DaMatta individua numa frase, num ato de fala – que é proferido em circunstâncias específicas, e cujos efeitos são eloquentes – uma instância fundamental de manifestação do autoritarismo brasileiro na vida ordinária do nosso povo. Trata-se da pergunta “você sabe com quem está falando?” É uma pergunta retórica, por assim dizer; ela não visa tanto obter do interlocutor uma resposta precisa, no sentido de uma informação acurada sobre o interlocutor, já que se trata mais de um *ritual*. O que está em questão é o efeito de se estabelecer uma hierarquia, instaurar um desnível através da apresentação de uma insígnia de poder, desconstituindo a esfera republicana que garante a igualdade entre concidadãos. Tudo se passa como se a lógica da ação social na esfera pública devesse ser suplantada pelo tipo de ação que é usual na esfera privada. Pois é no âmbito da família ou do lar, na esfera doméstica, que podemos exigir que as pessoas com quem interagimos saibam nossos nomes, histórias, profissão, títulos, etc. No espaço público somos diferentes sujeitos, mas todos igualmente cidadãos, de modo que a pergunta aqui em questão faria pouco sentido dentro desse horizonte de separação de esferas. Mas a pergunta é tipicamente feita em contextos públicos, e sempre para estabelecer uma verticalização, que inferioriza ou outro e resguarda e legitima o estabelecimento do vetor mando-obediência.

Como nosso interesse é colocar em questão a categoria de sujeito, mais central para o pensamento gonzaleano, passaremos ao largo da discussão teórica a respeito das categorias de pessoa

e indivíduo, para ressaltar como o ritual que encena e reatualiza em contextos pertinentes os moldes hierárquicos da nossa cultura é ilustrativo de elementos presentes nos textos da nossa autora. Como as reflexões foram produzidas mais ou menos ao mesmo tempo, ao longo da década de 1970, é difícil e arriscado precisar se houve aí alguma influência direta. O que pretendemos defender é que há um recurso similar na reflexão de Lélia Gonzalez acerca do racismo, que se deixa notar pela recorrência textual da referência a uma *boutade* de Millôr Fernandes, que é retomada mobilizando todo o conteúdo crítico que a ironia é capaz de carregar.⁵⁴ A frase em questão é: “não existe racismo no Brasil porque o negro conhece o seu lugar”.

Um primeiro ponto a notar é que se trata de atos de fala bem distintos. Enquanto o “você sabe com quem está falando?” é uma locução muito conhecida e difundida, efetivamente proferida em contextos que requerem a manifestação ritual da hierarquização, o dito espirituoso de Fernandes tem um conteúdo claramente provocador, que encerra em si a concatenação de duas fórmulas: uma que torna presente o assim chamado mito da democracia racial, que é justaposto à referência a um outro elemento difundido na nossa cultura, o de que certos tipos de pessoa possuem lugares sociais que lhes são próprios, no caso, o lugar da pessoa negra. O efeito chistoso decorre do vínculo associativo entre as duas afirmações, que é operado pela conjunção explicativa empregada: tudo se passa como se a causa da primeira oração fosse

54. Gonzalez se utiliza desse recurso irônico em momentos determinados de seus textos, mostrando claramente a vacuidade da ideologia em questão.

óbvia, através da indicação de que o negro se manteria de maneira subserviente em seu local. Afirmção que evoca algumas das mais nefastas construções ideológicas do racismo brasileiro, a saber, a do negro escravizado que teria aceitado de bom grado sua condição servil, diferentemente do indígena, sempre arredio e revoltado, cuja insubmissão seria excessivamente dispendiosa para o sistema colonial. Há ainda a conotação cômica referente ao modo como nossa cultura encontra apaziguamento na manutenção de aparências, como quando usamos a expressão “para inglês ver”: nesse sentido, o racismo não existiria porque ele não se daria a ver, ele não estaria explícito em expedientes normativos, como nos regimes de segregação racial.

Ora, a frase que Lélia escolhe é significativa porque seu efeito crítico passa pela demolição das doutrinas racistas que ela tanto combateu através exposição chistosa da estupidez que elas carregam. O mecanismo já havia sido explorado por Freud no seu trabalho sobre os chistes, pois nos parece se tratar de um daqueles que “lançam luz sobre algo de absurdo, algo sem sentido, alguma estupidez”. (Freud, 1905, p. 83) Mais adiante, o psicanalista esclarece a técnica empregada para a obtenção do caráter engraçado: “a técnica dos chistes de absurdo até aqui analisados consiste realmente, portanto, na produção de algo estúpido, absurdo, cujo sentido é mostrar, expor outra coisa estúpida e absurda.” (Freud, 1905, p. 86) A exposição de dois absurdos justapostos em um nexos supostamente explicativo permite destituir o caráter sério de cada afirmação isolada, sendo portanto uma instância de crítica

da ideologia autoritária que se expressa no racismo. Mas, é claro, a crítica não termina por aí.

Um segundo aspecto diz respeito ao modo como a dimensão da fala está presente nas duas construções frasais. No caso da pergunta “você sabe com quem está falando?”, a própria fala é tematizada, como que para desautorizar o endereçamento da fala daquele que se quer colocar em posição subalterna. Encontramos, implícita no proferimento, uma implicação de que o desnível hierárquico deveria levar a redimensionamento da postura do interlocutor, que é colocado na posição de que teria de estar ciente da necessidade de mobilizar todas as devidas deferências, para não sofrer eventuais consequências pela transgressão que ora se manifesta. DaMatta enfatiza a carga de dramaticidade do ritual, que mesmo sendo frequente, não é um expediente propriamente corriqueiro, sendo utilizado como recurso em situações nas quais a perspectiva de escalada de uma conflitualidade é resolvida pela destituição da igualdade formal. Nesse sentido, a tensão implicada no ato de fala acaba por dirimir um antagonismo pela interposição de algo que tem o estatuto de escalão.⁵⁵

Esse tipo de efeito que o “você sabe com quem está falando?” produz é bastante similar ao de outras fórmulas também usuais em nossa cultura, ainda que não possuam um estatuto propriamente ritual. Atos injuriosos como “ponha-se no seu lugar”, ou “lugar

55. Em outra obra, o mesmo autor afirmará que “no mundo social brasileiro, o que sempre se espera em qualquer situação de conflito ou disputa é o ritual do reconhecimento, que humaniza e personaliza as situações formais, ajudando todos a hierarquizar as pessoas implicadas na situação. Quando isso pode ser feito de modo imediato, tudo se resolve com grande facilidade, não havendo nem mesmo o conflito.” (1985, p. 56)

de mulher é na cozinha” ou “volte para o lugar de onde você nunca deveria ter saído” são expressões que apelam para uma espécie de topografia que sustenta a ordenação rígida que nosso autoritarismo parece ter tornado desejável.⁵⁶ Há algo como um apaziguamento quando os lugares sociais são respeitados e cada qual se porta como esperado na dinâmica das relações mando-obediência. Ou, como afirma DaMatta: “claro está que o ‘sabe com quem está falando?’ denuncia em níveis cotidianos essa ojeriza à discórdia e à crise, traço que vejo como básico num sistema social extremamente preocupado com ‘cada qual no seu lugar’, isto é, com hierarquia e com autoridade.” (1979, p. 184)

Encontramos ainda nas análises de DaMatta pontuações esporádicas a respeito das conexões entre o dispositivo ritual hierarquizante e as opressões racistas. Talvez a mais significativa delas seja a da tendência observada a se reconhecer não só a existência desses fenômenos como também sua relativa frequência, mas sem que sejam interpretados como pertinentes à consolidação histórica de formas de interação que se tornaram estruturantes da vida social brasileira: o autor relata que os entrevistados na pesquisa “nunca tomam a expressão [‘você sabe com quem está falando?’] como a atualização de valores e princípios estruturais da nossa sociedade, mas sempre como a manifestação de traços pessoais indesejáveis” (DaMatta, 1979, p. 185). Daí a circunstância contraditória, mas usual entre nós: “Geralmente a situação era a de

56. Entre as variantes e equivalentes do “você sabe com quem está falando?” que DaMatta elenca, encontramos algumas que indicam a pertinência dessa topografia: “onde você pensa que está?”, ou “você não conhece seu lugar?”. (1979, p. 196)

considerar indesejável o uso da expressão, mas ser um praticante dela. Tal como nos casos das pesquisas sobre preconceito racial, todos consideram o preconceito indesejável, mas em situações concretas específicas todos se revelam racistas.” (DaMatta, 1979, p. 185-186) Essa indesejabilidade, tão enfatizada aí, evoca uma característica explorada em estudos sobre o racismo à brasileira: o reconhecimento de que ele existe, mas sem que ninguém se admita racista, nem como praticante de atos racistas.⁵⁷

No entanto, a dimensão racializada do autoritarismo brasileiro fica explicitada e mais profundamente analisada nos textos de Lélia de fins dos anos 1970 e início da década de 1980, quando ela está investigando minuciosamente a situação econômica da população negra, e mais especificamente as barreiras que a mulher negra encontra para inserir-se no mercado de trabalho, pois temos aí algo como um não-lugar que a divisão racial do trabalho estabelece ao impedir perspectivas de acesso a posições na dinâmica produtiva. Lembremos que uma das primeiras e mais enfáticas denúncias que ela faz é direcionada a certa “sociologia acadêmica” que estuda a integração social do negro no contexto da modernização produtiva, explicando-a a partir de uma espécie

57. Mais à frente em seu estudo DaMatta explora, a seu modo, essa dimensão contraditória do preconceito racial, apontando o *corpo* como o centro de incidência das práticas de hierarquização racializada. Essa contradição (que em alguns momentos o autor chama também de paradoxo) é sempre lida como efeito do duplo registro dos espaços contrastados da rua e da casa, ou seja, do âmbito impessoal e daquele “do mundo das relações pessoais e dos elos de substância”, que se expressam no contexto pós-abolição através “de duas fases distintivas: uma, em que ele [o racismo à brasileira] era tipicamente hierarquizador e rígido [...]. E outra, que entra em vigor a partir da publicação da obra de Gilberto Freyre, orientada não mais para o ponto de partida ou de chegada do sistema (respectivamente, o negro atrasado e o branco civilizador), mas para os seus interstícios. Temos, como consequência, glorificação da miscigenação, do mestiço e da mulataria.” (id., *ibid.*, p. 199-200)

de recalcamento teórico do racismo que acaba por legitimar a marginalização da população negra devido a seu suposto despreparo para ocupar postos de trabalho que exigiam crescentes níveis de qualificação profissional. Os negros são assim responsabilizados por sua própria subalternização, enquanto “o segmento branco e suas instituições” (Gonzalez, 1979, p. 32) são precisamente desresponsabilizados, uma vez que se colocam como parâmetro estabelecido, ideologicamente naturalizado. Em seguida, citando Carlos Hasenbalg, Lélia rebate apontando que “o grupo branco dominante extrai uma *mais-valia* psicológica, cultural e ideológica do colonizador”, de onde decorrem “efeitos [que] se concretizam nos comportamentos imediatos do negro ‘que se põe em seu lugar’, do ‘preto de alma branca’.” (Gonzalez, 1979, p. 33)

Outro aspecto da discussão sobre o “lugar do negro” envolve desativar a compreensão meramente espacial dessa noção, ou melhor, reduzindo a espacialidade apenas à disposição de locais, como num geografismo vulgar que apenas circunscreveria opositivamente centro e periferia. Não que a marginalização do povo negro não seja um fenômeno vigente, afinal, “um dos legados da escravidão diz respeito à distribuição geográfica da população negra, isto é, à sua localização periférica em relação às regiões e setores hegemônicos.” (Gonzalez, 1979, p. 35) É preciso dar densidade histórica a tal distribuição geográfica, para não recair na ideia de que “o racismo não passaria de um arcaísmo” que a modernização viria algum dia dirimir. A “eficácia estrutural” do racismo é tal que os padrões de integração social se acomodam em formas de exploração e práticas que opressão que se naturalizam

numa estratificação social rígida que dá um conteúdo preciso à noção de autoritarismo. Daí a cegueira que ela constata na ortodoxia marxista que afirma que pessoas brancas proletárias também seriam exploradas. Neste ponto, Lélia, antecipando talvez, ao menos em parte, uma distinção que será importante para a discussão teórica do conceito de *contrato racial* proposta por Charles W. Mills,⁵⁸ mostra que “a opressão racial nos faz constatar que mesmo os brancos sem propriedade dos meios de produção são *beneficiários* do seu exercício.” (Gonzalez, 1979, p. 35 – grifo nosso) E prossegue indicando como

Claro está que, enquanto o capitalista branco se beneficia diretamente da exploração ou superexploração do negro, a maioria dos brancos recebe seus dividendos do racismo, a partir de sua vantagem competitiva no preenchimento das posições que, na estrutura de classes, implica as recompensas materiais e simbólicas mais desejadas. (Gonzalez, 1979, p. 35)

O caso na mulher negra exige um tratamento específico, pois além do que já foi apontado, uma outra dimensão do autoritarismo, o sexismo, incide especificamente sobre tais corpos. O cenário não deixa espaços a muitas dúvidas: a menor taxa de escolarização já constitui uma severa barreira às perspectivas de inserção na dinâmica produtiva, já que bloqueia oportunidade em setores de prestação de serviço e certos tipos de atendimento ao público. Além disso, Lélia aponta que setores como a da indústria

58. Mills é mais radical quanto a isso, pois enquanto Lélia fala de maioria na citação seguinte, ele generalizada para a totalidade dos brancos: “mas, de qualquer modo, o objetivo geral do contrato [racial] é sempre criar um privilégio diferencial dos brancos como grupo em relação aos não brancos como grupo, a exploração de seus corpos, terras e recursos e a negação de oportunidades socioeconômicas iguais para eles. Todos os brancos são *beneficiários* do contrato, embora alguns brancos não sejam *signatários* dele.” (Mills, 1997, p. 43-44)

têxtil, que recebiam parcela significativa da força de trabalho feminina, sofrem uma retração, resultado num estreitamento de possibilidades: “com isso, a mulher negra perdeu seu lugar na classe operária” (Gonzalez, 1979, p. 41). Ora, o que temos, portanto, é mais um campo de incidência de práticas racistas, seja pelo “processo de seleção racial” em que as trabalhadoras brancas têm maior chance de inserção que as negras, seja pelas exigências discriminatórias de “boa aparência”, pois tais expressões “constituem um código cujo sentido indica que não há lugar para a mulher negra” (Gonzalez, 1979, p. 42). Além disso, esse lugar é ainda mais codificado a partir de dois papéis sociais com estatuto paradigmático para a mulher negra na dinâmica hierárquica: o do trabalho doméstico e o da mulata carnavalesca:

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 forma mais sofisticada de reificação: ela é nomeada “produto de exportação”, ou seja, objeto a ser consumido pelos turistas e pelos burgueses nacionais. (Gonzalez, 1979, p. 44)

Há uma astúcia ideológica que aí que Lélia não perde de vista: tais lugares são, em alguma medida, mostrados como atrativos. No caso da doméstica, podemos nos lembrar de como é recorrente que ela seja considerada como alguém da família, que cria a prole dos patrões, mas sem jamais, claro, figurar na herança. Já no caso da mulata, Lélia menciona o caráter alienante desse pseudomercado de trabalho, que não apenas legitima a exploração sexual como também permite a apropriação cultural das tradições

e manifestações artísticas de matriz africana para serem objeto de comercialização. Então, fica a questão de como implodir tais lugares.

Para uma subversão dos lugares

Conhecer seu lugar é uma tarefa incontornável para a acuidade crítica necessária à luta por uma sociedade menos desigual e autoritária. Isso não significa conceder que faça sentido que tais lugares são destinos sociais inescapáveis, mas antes reconhecer que “seu lugar” é uma posição violentamente atribuída a certo sujeito. Não se trata de um lugar que lhe é próprio, mas de uma imposição que normas sociais permitiram produzir, relegando-o tal lugar. Essas dimensões política, história e cultural da dominação que a ideologia autoritária produziu são afrontadas pelo pensamento gonzaleano, num movimento subversivo que buscaremos brevemente reconstruir.

A crítica da ideologia envolve fundamentalmente uma crítica das naturalizações que ela produz, ou seja, a concepção de que certos estados de coisas estão dados e cabe nos conformarmos ou adequarmos a ele. Em certo momento, Lélia enfatiza esse componente de naturalização, e mostra como o tal “lugar do negro” dentro das construções ideológicas racistas que são reproduzidas em diversos contextos é concebido como um lugar natural:

As condições de existência material dessa população negra remetem a condicionamentos psicológicos que devem ser atacados e desmascarados. Os diferentes modos de dominação das diferentes fases de produção

econômica no Brasil parecem coincidir num mesmo ponto: a reinterpretação da teoria do lugar natural, de Aristóteles. (1982b, p. 21)

Essa referência ao conceito aristotélico de lugar é significativo sobretudo pela dimensão imaginária que ela descortina: tudo se passa como se houvesse a permanência de uma certa visão a respeito do movimento das coisas que é explicado pela concepção de que cada uma possui uma posição própria para a qual tende a se mover e, uma vez alcançada, ali se estabiliza. O que temos é a transposição dessa concepção teórica para o plano imaginário que organiza uma certa visão do espaço de sociabilidade que é pré-moderna, a saber, a de que também os atores sociais possuem lugares determinados, cuja ocupação estabiliza e permite o correto funcionamento da vida social (ou, se quisermos, uma estabilização que garante a ordem e o progresso daquele país). A racialização dessa construção imaginária é tal que pessoas negras e pessoas brancas possuiriam posições que lhes são próprias, e os processos de socialização visam incutir justamente esse tipo de crença, que é o que Lélia chama na passagem acima de condicionamento psicológico. Ela então prossegue:

Desde a época colonial aos dias de hoje, a gente saca a existência de uma evidente separação quanto ao espaço físico ocupado por dominadores e dominados. O lugar natural do grupo branco dominante são moradias amplas, espaçosas, situadas nos mais belos recantos da cidade ou do campo e devidamente protegidas por diferentes tipos de policiamento: desde os antigos feitores, capitães do mato, capangas etc. até a polícia formalmente constituída. Desde a casa-grande e do sobrado, até os belos edifícios e residências atuais, o critério tem sido sempre o mesmo. Já o lugar natural do negro é o oposto, evidentemente. De senzala às favelas, cortiços,

porões, invasões, alagados e conjuntos “habitacionais” (cujos modelos são os guetos dos países desenvolvidos) dos dias de hoje, o critério também tem sido simetricamente o mesmo: a divisão racial do espaço. (Gonzalez, 1979, p. 21–22)

Notemos que Lélia trabalha a noção de espaço de uma maneira que a torna histórica e culturalmente densa. A divisão racial do espaço é expressão das marcas profundas que a racialização deixou na cultura brasileira, e o espaço tanto condiciona quanto é alterado pelos processos sociais que o atravessam. Esse espaço racializado não é um meio vazio de corpos físicos inertes, mas o contexto concreto das variadas formas de ação social. Mas, sobretudo, ele manifesta os efeitos das explorações e lutas sociais, não de forma cristalizada, mas através de um esforço de manutenção e reprodução da dominação política e econômica que o capitalismo consolidou. A importância do policiamento que a passagem acima menciona para proteger a propriedade dos poderosos é indicativa dos esforços necessários à sustentação dessa dinâmica dos lugares.⁵⁹ E isso se torna ainda mais central na sequência das reflexões gonzaleanas, que guardam ainda uma atualidade desconcertante:

No caso do grupo dominado, o que se constata são famílias inteiras amontoadas em cubículos, cujas condições de saúde e higiene são as mais precárias. Além disso, aqui também se tem a presença policial, só que não é para proteger, mas para reprimir, violentar e amedrontar. É por aí que se entende que o outro lugar natural do negro sejam as prisões e os hospícios. A sistemática repressão policial, dado seu caráter racista (segundo a polícia, todo crioulo é marginal até que se prove o contrário), tem por objetivo

59. Ao que tudo indica, Lélia e Milton Santos não se citam, mas é uma questão a ser abordada em outro estudo se há aproximações teóricas mais consistentes entre eles a respeito da noção de *lugar*.

próximo a imposição de uma submissão psicológica através do medo. A longo prazo, o que se pretende é o impedimento de qualquer forma de unidade e organização do grupo dominado, mediante a utilização de todos os meios que perpetuem sua divisão interna. Enquanto isso o discurso dominante justifica a atuação desse aparelho repressivo falando em ordem e segurança sociais. (Gonzalez, 1979, p. 22-23)

Se o movimento de crítica leva Lélia a explicitar a naturalização dos lugares próprios ao negro na estrutura autoritária da cultura brasileira, o movimento subversivo está em mostrar que o lugar do negro não é um sintagma a ser simplesmente abandonado, mas antes ressignificado. A destituição imaginária é feita por um recurso simbólico que passa pela assunção da capacidade da fala. Para além da já bastante conhecida afirmação a respeito o risco implicado no ato de falar, encontramos algo como uma passagem da minoridade à maioria que consiste em deixar de ser falado por outro, para assumir uma posição (ou um lugar) de fala. Trata-se, no caso, em enfrentar a exclusão por meio de um de seus efeitos mais marcantes: a retirada do estatuto de sujeito pela redução à condição de objeto. Aqui emerge outra dimensão do autoritarismo a ser combatida: o paternalismo que sustenta práticas de tutela, controle, abuso e retirada de uma voz própria, isto é, infantilização. O efeito é que sujeitos ou grupos excluídos são falados por seus dominadores, numa linguagem que é forjada para consolidar a dominação, que racionaliza e normaliza a exploração, que produz a internalização de valores que por vezes negam a própria existência dos oprimidos.⁶⁰ Então, a mera tomada de

60. Trata-se aqui de uma das formas de se produzir a “identificação do dominado com o dominador” (1983, p. 76), que Lélia destaca como tendo sido bem estudada por Frantz Fanon.

palavra já implica uma ruptura, uma desestabilização dos lugares tidos como naturais. Pois,

no momento em que o excluído assume a própria fala e se põe como sujeito, a reação de quem ouve só pode se dar nos níveis acima caracterizados. [Lélia se refere às reações defensivas que tentam solapar a fala das mulheres negras como revanchista ou emocional.] O modo paternalista mais sutil é exatamente aquele que atribui o caráter de “discurso emocional” à verdade contundente da denúncia presente na fala do excluído. Para nós, é importante ressaltar que emoção, subjetividade e outras atribuições dadas ao nosso discurso não implicam uma renúncia à razão, mas, ao contrário, são um modo de torná-la mais concreta, mais humana e menos abstrata e/ou metafísica. Trata-se, no nosso caso, de uma outra razão. (Gonzalez, 1979, p. 44)

Há aí, parece-nos, um claro horizonte emancipatório, que poderia talvez ser expresso por um *loqui aude*! O contraste com o dito kantiano (*sapere aude*), tão marcante do cenário filosófico moderno, e que em certo sentido sintetiza o projeto iluminista, é motivado justamente pela insistência gonzaleana em não abdicar da racionalidade, da capacidade de articulação conceitual e de pensamento crítico, e sim reafirmar tudo isso de maneira transfigurada, por assim dizer, instituindo um horizonte para uma outra racionalidade, outra conceitualidade, outra crítica cujo caráter concreto e humano talvez possa ser referenciado ao que Lélia nomeava como *amefricanidade*.

Com isso a noção de lugar aparece não mais como uma restrição, um cativeiro que aprisiona as pessoas em papéis servis, mas como uma posição aberta e dotada de potencialidades. Isso permitirá reconhecer que o lugar da negra foi, e em certa medida segue sendo, o de ponto de sustentação moral e simbólico do

grupo ao qual pertence. Ou, nos termos gonzaleanos: “coube à mulher negra arcar com a posição de viga mestra de sua comunidade. Foi o sustento moral e a subsistência dos demais membros da família.” (1979, p. 40) Nesse momento, Lélia enfatiza mais a sobrecarga de trabalho que esse lugar representou. Posteriormente, no entanto, a importância transformadora desse papel passa a primeiro plano. É o caso da

mulher negra anônima sustentáculo econômico, afetivo e moral de sua família [que] é quem, a nosso ver, desempenha o papel mais importante. Exatamente porque com sua força e corajosa capacidade de luta pela sobrevivência nos transmite a nós, suas irmãs mais afortunadas, o ímpeto de não nos recusarmos à luta pelo nosso povo. (1982a, p. 64)

À mesma época, como é bem conhecido, esse movimento subversivo resultará ainda no acréscimo de uma terceira figura da mulher negra, aquela da *mãe preta* (1983, p. 87), que possui um caráter decisivo para a compreensão dos modos de subjetivação no Brasil.

Por fim, notemos que tudo isso decorre de um movimento de subversão que dá encaminhamentos teóricos e práticos à crítica, movimento que Lélia mesma efetuou ao situar-se⁶¹ em lugares de pessoas negras como movimentos sociais, manifestações culturais e artísticas populares, mundo acadêmico, instituições psicanalíticas, eventos internacionais e, enfim, qualquer lugar para onde o desejo as conduzir.

Referências

61. “O lugar em que nos situamos determinará nossa interpretação sobre o duplo fenômeno do racismo e do sexismo.” (Gonzalez, 1983, p. 76)

CHAUÍ, Marilena. **Manifestações ideológicas do autoritarismo brasileiro**. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica; São Paulo: Fund. Perseu Abramo, 2019.

DaMATTA, Roberto. (1979) **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DaMATTA, Roberto. **A casa & a rua. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

FERNANDES, Florestan. **Apontamentos sobre a “Teoria do autoritarismo”**. São Paulo: Expressão Popular, 2019.

FREUD, Sigmund. (1905) **O chiste e sua relação com o inconsciente**. (Obras Completas, vol. 7) São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

GONZALEZ, Lélia. (1979) Cultura, etnicidade e trabalho: efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher; in: **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GONZALEZ, Lélia. (1982a) A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica; in: **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GONZALEZ, Lélia. (1982b) O movimento negro na última década; in: GONZALEZ, Lélia & HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

GONZALEZ, Lélia. (1983) Racismo e sexismo na cultura brasileira; in: **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

MILLS, Charles M. (1997) **O contrato racial**. (Edição comemorativa de 25 anos) Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

RIBEIRO, Renato Janine. **O afeto autoritário: televisão, ética e democracia**. Cotia: Ateliê, 2004

SCHWARCZ, Lília M. **Sobre o autoritarismo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SCHWARTZMAN, Simon. **Bases do autoritarismo brasileiro**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Campus, 1982.

Posfácio

Raoni Machado Moraes Jardim

Fazer o posfácio deste livro é razão de muito orgulho para mim. Essa obra, que celebra os 90 anos da existência de Lélia Gonzalez e de seu amplo e atual legado, além de trazer um texto seu até então sem tradução para o português – uma preciosidade –, congrega textos de sua família e de brilhantes autoras e autores comprometidos com a aplicação do seu pensamento em diversos campos do saber.

Este é também um projeto à altura da titulação de *Doutora Honoris Causa Post Mortem* que a nossa querida Universidade de Brasília confere à pensadora. Então, ao mesmo tempo em que agradeço pelo convite, parabenizo os colegas organizadores, autores e colaboradores desse importante momento de reconhecimento da grandiosidade de Lélia Gonzalez para a educação e construção de uma sociabilidade amefricana.

A sua obra nos interpela de maneira implacável. Escutá-la nos situa rapidamente em estruturas históricas e interseccionais de poder, nos fluxos políticos da linguagem e dos desejos, em posições de gozo, de resistência, de inventividade.

Sua sagaz erudição torna o aprendizado sobre a história, a conformação cultural e os processos de subjetivação, um constante exercício de implicação sobre aspectos regentes, e nem sempre evidentes, da nossa experiência nacional e humana –

profundamente comprometidas pelo e com o racismo, o classismo e o sexismo, sobre os quais se ergue o ordenamento social capitalista, incluindo os processos de produção de conhecimento em seu interior.

Os limites paradigmáticos que o capitalismo nos impõe vêm demandando conhecimentos mais comprometidos com o enfrentamento das suas desigualdades fundantes do que com a manutenção de postulados e revisões teóricas descoladas das urgências sociais. Ao não se conformar à simples aplicação universalista de teorias já estabelecidas, Gonzalez pode ser tomada como uma guia que enfrenta as limitações eurocentradas do pensamento, lançando um horizonte de refundação do *ethos* educacional e acadêmico, mais comprometido com sua gente, com o seu tempo, com o seu lugar.

Se “o risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações”⁶², a leitura de sua obra demanda a extração de consequências. Ao mergulhar no universo gonzaleano, vamos nos dando conta de que as suas torções e subversões teóricas acontecem na exata medida em que apontam uma direção de tratamento das assimetrias de poder: um horizonte revolucionário no qual a raça não mais sirva como sustentáculo ontológico para a hierarquização humana demandada pela compulsiva e suicidária maquinaria capitalista.

Sua pena é encharcada da experiência concreta de mulher negra, aliada à força de uma atuação crítica sobre os vetores de

62. GONZALEZ, L. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Organização de Flavia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 77.

opressão que nos agenciam em níveis latentes e manifestos – algo inigualável para transmissão de suas ideias. Sua linguagem se apresenta como quem conversa, um papo reto, didaticamente generoso, “numa boa”. Precisão analítica e espiritualidade, análise histórica e fala em primeira pessoa, rigor teórico e originalidade. Ser compreendida é parte de seu foco fundamental: incidir sobre a realidade, social e subjetiva.

O perspicaz título deste belo livro me pôs a pensar logo de entrada. A capacidade interpretativa de Lélia parece se apoiar em certa negatividade das leituras oficiais forjadas pela branquitude, em um duplo movimento: revela toda sorte de subterfúgios ideológicos de quem deseja naturalizar a hierarquização racial enquanto condição de vida e, simultaneamente, positiva traços identitários dinâmicos da nossa amefricanidade, permanentemente espoliados por aquela branquitude que desses traços se serve à sua cínica conveniência.

Em outros termos, também dominados por Lélia a partir de sua imersão na psicanálise, importante aliada no encontro com a sua própria negritude, estaríamos a dizer do desrecalcamento das nossas matrizes indígenas e afrodiaspóricas como parte do tratamento da nossa neurose cultural, cujo brutal sintoma se manifesta como racismo. Brutal não só pelos terríveis índices de violência contra os corpos negros e indígenas, mas também pela conformação de uma estrutura socioeconômica racista e patriarcal – tornando as mulheres negras a sua principal vítima – plasmada em instituições sociais e em pilares epistêmicos de significação

do mundo, advindos de uma particular tecnologia de opressão europeia, sobretudo ibérica.

O continente obscuro do que fora recalcado pelos imperativos de uma razão colonial traz muitas histórias, fundamentais para entender quem somos e como chegamos até aqui. Mas as “unidades específicas” do que nos caracteriza não estaria na preservação estática de nossas matrizes africanas ou indígenas, e sim do que dela fizemos a partir de uma inventividade própria. A Afrocentricidade de Molefi Kete Asante é tomada por Gonzalez não apenas como um retorno à África que precede a invasão colonial, mas justamente como reconhecimento da diáspora que os diversos povos do continente-mãe realizaram e seguem realizando em suas permanentes resistências nos territórios americanos, tornando-nos amefricanos, falantes ladinos do pretuguês. Parafraseando Asante, o que nos liberta não estaria em outro lugar ou povo que não o nosso, em outra experiência histórica e cultural que não a nossa, em outras linguagens que não as que produzimos.

Se o racismo e o sexismo são pilares da racionalidade que sustentam as categorias de pensamento analítico nos campos disciplinares estabelecidos, e se o modo de nomear e veicular um discurso possui valor etiológico, sendo a gramática um eixo fundamental do poder, então estaríamos diante de um desafio que não só promova revisões teóricas. Mas que também subvertam a própria linguagem a serviço do histórico solapamento das contribuições culturais, filosóficas, religiosas e científicas dos povos africanos. Uma radical revolução epistêmica.

O olhar interpretativo de Lélia cria contornos, a partir de notável precisão histórica, para as raízes do racismo e suas múltiplas modalidades na contemporaneidade. É a partir dessa leitura diagnóstica que surge a possibilidade de algum distanciamento para uma elaboração teórica que o enfrente em sua complexidade e urgência.

As suas interpretações das chamadas colonialidades se utilizam de recursos analíticos da filosofia, das ciências sociais, da história, da psicanálise, ganham particular pertinência com a sua militância feminista e antirracista, retornando como sagacidade teórica para o campo das Humanidades. É nesse constante trânsito entre interpretação e teoria que as fronteiras entre os campos disciplinares são arrebentadas. Quer dizer, ela parte das ferramentas do pensamento estabelecido para, olhando e experienciando a realidade, promover um giro hermenêutico dos campos de onde ela retira essas ferramentas. A passagem da intérprete do Brasil para a teórica das Humanidades parece se fazer em um movimento dialético que lhe sirva justamente para fundamentar uma incidência sobre a singularidade das lutas por emancipação popular e soberania cultural.

Poderiam até dizer que é assim mesmo que fazem os teóricos. Mas em Lélia há algo excepcional. A sua interpretação capta o que não está na superfície – ocorre por contrapelo, por *contrapele* do que é a versão oficial sobre a nossa história e nossa mítica democracia racial. É desse conteúdo, presente em si mesma e denegado socialmente, que ela coloca em primeiro plano a atualidade da diáspora amefricana e sua aparição como pilar fundamental da

nossa existência neste solo. A imensa habilidade analítica dessa grande pensadora caminha absolutamente rente à sua luta política por uma comunidade de destino ladino-amefricana.

Lélia amola as palavras no vai e vem da negatividade interpretativa da branquitude; corta a própria carne para fertilizar o solo teórico, enquanto faz dos rastros da memória as direções de um novo mundo, onde a raça, livre de sua farsa hierarquizante, não seja tomada como eixo da organização produtiva e dos regimes de inteligibilidade a serviço da exploração.

Por esse caminho, olha a realidade racial de seu tempo e enxerga a violenta força do desejo do homem branco e o limitado trânsito social da mulher negra brasileira (doméstica/mulata). Compreende as raízes desse processo rememorando a dinâmica da casa grande entre mucama, patrão e sinhá. A partir da análise dessa perversa dinâmica sócio libidinal, Gonzalez propõe uma teoria que não apenas deflagra o racismo patriarcal, mas que a subverte radicalmente. Alça a figura da Mãe-preta a pilar da cultura brasileira, aquela que efetivamente cumpre a função materna e transmite a sua linguagem carregada de memórias diaspóricas, inclusive para a prole de seus patrões. Também é ela quem nomeia o pai – em referência à estrutura lacaniana do “nome do pai” que, nesse caso, definitivamente, não é o homem branco (sinhô/patrão) com sua lei racista, distante do seu verdadeiro afeto e admiração. Esse, mais próximo estaria da figura do “corno” do que do pai.

Por essa mesma lógica, compõe o conceito de pretuguês, vendo no suposto erro do formalismo oficial da língua – troca

das letras “r” e “l” e supressão do “r” e do “s”, por exemplo – o ato mais forte do que falho das nossas matrizes banto e iorubá, da nossa ladinidade. Assim, Lélia vai forjando um entendimento para o conceito de memória como a nossa capacidade de resistir também pela linguagem aos desígnios de uma consciência colonial.

Também busca compreender os festejos populares brasileiros por essa lente. Conhecedora dessas expressões, enxerga o que os une enquanto estratégia de resistência e de celebração. Uma escola de memória em forma de movimento, de cantos e de recriação da vida que perpassam gerações. Frente à tentativa acachapante do racismo, haveria vários modelos possíveis e dinâmicos de construir a nossa identidade a partir da diáspora amefricana, do enfrentamento do que nos oprime e da afirmação do que nos liberta. Segundo Gonzalez, no texto *A democracia racial: Uma militância*, “só na prática é que vai se percebendo e construindo a identidade, porque o que está colocado em questão também é justamente uma identidade a ser construída, reconstruída, num processo dialético realmente muito rico”⁶³.

O livro que os leitores têm em mãos traz o até então inédito texto em português “Um estudo sócio-histórico da cristandade sul-amefricana: o caso brasileiro”. Um verdadeiro tesouro! O texto é contemporâneo e traz semelhanças com o icônico “A categoria político-cultural de amefricanidade”, sobretudo no tópico “a categoria de amefricanidade”.

63. GONZALEZ, L. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Organização de Flavia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 312.

Os dois textos fazem boa dupla. Em “A categoria político-cultural” Lélia se debruça sobre o contexto histórico de surgimento e desenvolvimento de duas formas de racismo: o anglo-saxão, por ela denominado “aberto”, e o latino-americano, denominado como “disfarçado” ou “por denegação”. Nesse último, que nos diz respeito mais diretamente, Lélia explicita a conformação social de um sofisticado modo de racismo que ganhou a forma das teorias de miscigenação, de assimilação e de democracia racial, profundamente arraigada nas estruturas jurídico-administrativas dos países latinos – não sem a central participação, diga-se de passagem, de gerações de intelectuais e acadêmicos que até pouco tempo figuravam como autores cativos nas bibliografias do ensino médio e superior. Essa forma de racismo é mais difícil de ser delimitada no interior de uma generalizada ideologia de branqueamento.

Já no texto que é apresentado neste livro, Gonzalez mergulha no rico universo amefricano enraizado nas expressões culturais festivas e religiosas, algo que ela vinha trabalhando intensamente, como atesta o livro *Festas Populares no Brasil*, escrito em 1987. No texto que é traduzido agora, nossa autora oferece destaque para as expressões culturais católicas, como as das Irmandades Católicas Negras. O texto diz respeito a uma conferência por ela proferida em Atlanta, em 1988, e publicada no *The Journal of the Interdenominational Theological Center*, e busca negritar a sagacidade de um povo que, sob a aparente obediência aos opressores coloniais e seus herdeiros, desenvolveram à sua própria maneira novas formas de cultivar a linguagem falada, performada, tocada, rezada, tomando

forma subsequente em inúmeras brincadeiras, folias, batuques e manifestações culturais tradicionais – Festa de Reis, Congadas, Ticumbis, Festa do Divino, entre muitas outras.

A expressão do catolicismo negro permitiu, desde o período colonial, que populações afrodiaspóricas interpretassem práticas católicas e mantivessem, muitas vezes de forma discreta ou codificada, elementos culturais de origem africana, vistos então como “pagãos” ou “idólatras” pelas autoridades coloniais – e o formalismo autoritário e compulsório do padroado que as caracterizavam. As Irmandades Negras, criadas desde o século XVI e especialmente ativas entre os séculos XVIII e XIX, foram importantes espaços de sociabilidade, apoio mútuo e afirmação étnica dentro do catolicismo oficial, ainda que não tenham sido propriamente o berço das religiões afro-brasileiras, que se estruturaram em terreiros específicos no século XIX e início do XX. A repressão às práticas de matriz africana partiu, nesse período, sobretudo do Estado e da Igreja Católica. Já no século XX, com a expansão do protestantismo histórico e, mais tarde, do pentecostalismo, novas tensões surgiram — inclusive a violenta hostilidade de setores neopentecostais às religiões afro-brasileiras. Atenta às distorções de uma noção genérica de sincretismo, Lélia Gonzalez também chama a atenção para o papel de setores progressistas da Igreja Católica e de denominações protestantes, como o metodismo, que desde meados do século XX reconheceram o racismo como fator estruturante de desigualdades e se tornaram espaços de acolhimento e apoio à organização do povo negro e à sua luta por direitos de múltiplas ordens.

Essa foi a forma com que a soberania cultural negra se manteve frente à dominação religiosa, que pretendia coercitivamente a uniformidade católica, intrinsecamente vinculada ao poder do Estado e das oligarquias. Em outras palavras, essa foi a via, sagaz o suficiente para lidar com o ardiloso racismo por denegação, que Gonzalez descreveu em “A categoria político-cultural de amefricanidade”. Talvez o diálogo entre esses dois textos ilustre bem a permanente articulação a que Gonzalez nos convoca – entre a interpretação de uma manifestação cultural delimitada e teorizações contracoloniais mais amplas.

As autoras e autores deste livro estão orientados por esse fecundo trânsito dialético. Ao ler os textos, percebemos a multiplicidade de desdobramentos e aplicações possíveis do pensamento gonzaleano para olhar questões mais específicas da contemporaneidade brasileira e também ver questões mais específicas em sua obra: pesquisas sobre a questão étnico-racial no jornalismo protagonizado por mulheres negras; reflexões sobre resistência, filosofia, linguagem e religiões de matriz africana; apontamentos sobre a importância da interseccionalidade nas políticas públicas; explorações subjetivas e analíticas sobre a combatividade na sua linguagem e seus efeitos para a filosofia; o seu legado para o enfrentamento do que se preserva de colonialidade no campo jurídico; as suas contribuições para a sociologia feita em solo brasileiro; a sua fundamental incursão subjetiva e teórica a partir da psicanálise; problematizações sobre a ideia de lugar de fala, com o apoio da psicanálise; considerações sobre memória, subversão e resistência na sua filosofia; apontamentos e articulações teóricas

sobre a desalienação; e uma crítica do autoritarismo a partir da sua obra.

É incrível perceber que, ao ganhar cada vez mais espaço no meio acadêmico e nos catálogos das grandes editoras, a obra de Lélia Gonzalez e suas interpretações e aplicações por autores contemporâneos não se rendem às tentativas de estabilização das relações de poder, especialmente nos espaços universitários, ainda fortemente apoiados em profundo racismo epistêmico que rememora o eurocentrismo do século XIX. Lélia é indomável nesse aspecto. Transita entre instituições sem abrir mão um milímetro de sua genialidade revolucionária.

Há sempre o risco de que a ampla circulação de autoras e autores que enfrentam as raízes dos processos de opressão caia nas artimanhas da razão colonial e imperialista, por regra interessada na fetichização discursiva e esterilização dos efeitos concretos que leituras críticas e desalienantes possam suscitar. Lélia nos convoca a trazer práxis para teorizações antirracistas sobre o chamado “outro da modernidade” quando estas evitam a radicalidade ética que envolveria um giro epistêmico efetivo. Recorda-nos da atenção necessária para não tomar essas teorizações como uma saída-semblante que, para nós, acadêmicos voltados ao tema, tenderia a reforçar o nosso saber-poder academicista, evitando o real enfrentamento do racismo epistêmico — postura ética que levaria a possíveis tensionamentos institucionais.

Mas o tensionamento de Lélia sobre o academicismo eurocêntrico não deve ser visto como restrição aos envolvidos na luta antirracista, ao contrário. Darmo-nos conta do abismo histórico

entre marcadores sócio-históricos (um de privilégio e outro de subalternização) não nos impede de afirmar o ponto em comum, dialético, de postura antirracista que nos aproxima. Aliás, paradoxalmente, são movimentos complementares: perceber o abismo entre dois marcadores sociais é uma condição para o engajamento na luta antirracista; e o desejo desse engajamento favorece a percepção do abismo. A universidade é um dos espaços que Lélia esteve dedicada, sempre no sentido de convocá-la à atuação antirracista, seja com a revisão histórica do que nela se preserva de herança colonial, seja com novas e paradigmáticas proposições teóricas contracoloniais que melhor reflitam quem somos e como podemos tratar as urgências do nosso povo.

O seu legado vem avançando exponencialmente rumo a um sentido menos fragmentado, excludente e predatório da nossa experiência de vida. É um doce manancial que nos lava os olhos do narcisismo colonial que só enxerga a sua imagem positivada, contraposta à projeção negativada do que lhe ameaça a centralidade.

Uma alegria mergulhar com vocês em águas amefricanas que banham esse livro, conduzidos pela luz negra desse farol chamado Lélia Gonzalez!

Sobre as autoras e autores

Abab Nino

Mestranda em Direito Constitucional e Teoria do Estado pela PUC Rio Graduada em Direito pela Universidade Federal de Juiz de Fora campus Governador Valadares. Pesquisadora e advogada. Contato: ababnino@hotmail.com

Dione O. Moura

Mulher negra amefricana. Jornalista, Mestra em Comunicação e Doutora em Ciências da Informação pela UnB. Eleita pelo Conselho de Ensino Pesquisa e Extensão (CEPE) da UnB, em 2003, como relatora da implementação das ações afirmativas na UnB. Homenageada pelo CEPE/UnB em 2023 por tal atuação no marco dos 20 anos da política de cotas e ingresso de indígenas na UnB. Docente concursada desde 1995 na Faculdade de Comunicação (FAC) da UnB, está no segundo mandato como Diretora da Unidade, na qual atua no tripé Ensino/Pesquisa/Extensão. Diretora Regional Centro-Oeste da Associação Brasileira de Ensino de Jornalismo (ABEJ). Na UnB, idealizou e coordena o Projeto “Cartas para o Amanhã: vigilância comemorativa, Lélia Gonzalez”. Co-fundadora e integrante da Rede Antonietas de Pesquisa, rede vinculada à SBPJor. Contato: dioneoliveiramoura@gmail.com

Érika Costa Silva

Doutoranda em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de Brasília (PPGSOL/UnB). Mestra em Sociologia (PPGOSL/UnB). Graduada em Ciências Sociais com habi-

litação em Políticas Públicas pela Universidade Federal de Goiás. Especialista em História e Cultura Afro-Brasileira e Africana (UFG). Atualmente é Editora-chefe da Pós - Revista Brasiliense de Pós-Graduação em Ciências Sociais (UnB). Atua na área da Sociologia das Relações Raciais, Feminismo Negro, Ações Afirmativas, Políticas Públicas e Políticas Públicas de Igualdade Racial. Contato: erika.sociologa@gmail.com

Flavia Rios

Flavia Rios é socióloga, professora da Universidade de São Paulo (USP) e pesquisadora do Afro, núcleo de pesquisa e formação do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP). É coautora do livro *Lélia Gonzalez* (Summus, 2010) e coorganizadora do livro *Por um Feminismo Afro-Latino-Americano* (Zahar, 2020). Contato: flavia.rios@usp.br

Herivelto P. Souza

Professor do Departamento de Filosofia e do PPG em Filosofia da Universidade de Brasília (UnB). Atua na coordenação local do núcleo associado junto ao Mestrado Profissional em Filosofia (Prof-Filo), do Laboratório de Teoria Social, Filosofia e Psicanálise do Centro-Oeste (Latesfip-Cerrado), da Rede Lélia Gonzalez de Pesquisa e Formação. Coorganizou o livro *Psicanálise e amefricanidade: pensar a subversão e a transmissão a partir de Lélia Gonzalez* (n-1, 2025). Contato: herivelto@unb.br

Lili de Almeida

Artista visual e ceramista, Lili de Almeida encontra na arte uma forma de conexão com a espiritualidade e de exaltação das raízes culturais

afro-brasileiras. Nascida em 1949, Lili cresceu próxima de sua tia e irmã de alma, Lélia Gonzalez, que a inspirou profundamente a valorizar a cultura popular e as tradições afro-diaspóricas. É Co-Fundadora e Vice Diretora-Executiva do Instituto Memorial Lélia Gonzalez (IMELG). Contato: lilideoya2@gmail.com

Malu Stanchi

Doutoranda em Direito pela Universidade Federal de Pernambuco. Mestra em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio, 2024). Especialista em Políticas Públicas e Justiça de Gênero pela CLACSO E FLACSO Brasil. Especialista em Prática Judiciante pela Universidade Estadual da Paraíba. Bacharela em Direito pela PUC-Rio. Autora do livro *Memórias abolicionistas: genealogia decolonial da tortura no Brasil* (Lumen Juris, 2023). Contato: malustanchi@gmail.com

Marcelo de Lima

Administrador, especialista em Gestão do Trabalho na Saúde e Mestre em Administração Pública. Co-fundador do Projeto Lélia Gonzalez Vive, co-fundador e Diretor Administrativo-Financeiro do Instituto Memorial Lélia Gonzalez (IMELG), atualmente é Assessor no Departamento de Gestão e Regulação do Trabalho na Saúde do Ministério da Saúde. Neto orgulhosíssimo de Lélia Gonzalez.

Contato: mm.delimabsb@gmail.com

Maria Fernanda Novo

Professora de Filosofia Intercultural do departamento de Filosofia da Unicamp. Pesquisadora de pós-doutorado e doutora em Filosofia

na Unicamp. Pós-doutora em Filosofia na USP e visiting scholar na CUNY/Graduate Center, Nova York, como bolsista Fapesp. Contato: mariafernandanovo@gmail.com

Maria Julia Santos

Mestranda em Direito Constitucional e Teoria do Estado na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Pesquisadora no Grupo Direito em Pretuguês - Grupo de Pesquisa em Estudos Ladino-Amefricanos e Afrodiaspóricos, e no Grupo Terras e Lutas - Grupo de Pesquisa e Extensão. Integrante da equipe de pesquisa jurídica no Projeto Linha de Cor. Possui interesse por estudos que abordam as interseções entre direito, racismo, colonialidade e contracolonialidade. Capoeirista. Contato: santosmariajulia.profissional@gmail.com

Mariléa de Almeida

Historiadora e psicanalista. Professora no Departamento de História da Universidade de Brasília (UnB). Doutora em História IFCH/ UNICAMP. (2018), com o doutorado sanduíche na Columbia University (Nova York). Autora do livro *Devir Quilomba: antirracismo, afeto e política nas práticas de mulheres quilombolas* (Elefante, 2022). Coordenadora do Ebó: Intelectualidades negras e LGBTQIAP+ como arquivo para pesquisa, ensino e extensão em História. Em 2020, sua tese *Territórios de Afetos: práticas políticas de mulheres quilombolas do Rio de Janeiro* recebeu menção honrosa no Prêmio de Teses Ecléa Bosi, promovido pela Associação Brasileira de História Oral. Contato: marilea.almeida@unb.br

Melina de Lima

Historiadora e Pesquisadora. Co-fundadora do Projeto Lélia Gonzalez Vive, co-fundadora e Diretora de Cultura e Educação do Instituto Memorial Lélia Gonzalez (IMELG), militante do Movimento Negro Unificado, atualmente é Coordenadora de Articulação Interfederativa no Ministério da Igualdade Racial. É neta orgulhosa de Lélia Gonzalez. *Nós da família de Lélia Gonzalez, agradecemos a todos que fizeram acontecer esse justo reconhecimento. Grande momento!* Contato: melinamlima@gmail.com

Nina Barrouin

Doutoranda em Teoria do Estado e Direito Constitucional pela PUC-Rio, pesquisadora do Grupo de Pesquisa em Estudos Ladino-Amefricanos e Afrodiaspóricos: Direito em Pretuguês, e extensionista do projeto “Encarceramento em Massa de Mulheres Negras: A Prática Extensionista na Promoção do Acesso à Justiça”, também vinculado à PUC-Rio. Contato: nbarrouin@gmail.com

Paulo Petronilio Correia

Professor Associado de Filosofia da Educação – Campus Planaltina. Professor e coordenador do Programa de Pós-Graduação em Literatura da Universidade de Brasília. Contato: ppetronilio@uol.com.br

Pedro Ambra

Pedro Ambra é professor de Psicologia na PUC-SP e do PPG em Psicologia Social da USP. Doutor em Psicologia Social pela USP e em Psychanalyse et Psychopathologie pela Université Sorbonne Paris Cité. Suas pesquisas e publicações articulam marcadores sociais da diferença e

a historicidade dos processos de subjetivação, versando primordialmente sobre sexualidade, gênero, raça, epistemologia e sofrimento social. Contato: pedro.ambra@gmail.com

Raoni Machado M. Jardim

Psicanalista. Graduado em Ciências Sociais (UnB). Mestre em Sociologia da Cultura y el Análisis Cultural (IDAES/UNSAM). Doutor pelo Departamento de Estudos Latinoamericanos (ELA/UnB). Pós-doutor em psicologia clínica (USP). Membro do Laboratório de Psicanálise, Sociedade e Política (PSOPOL/USP). Membro da Rede de Pesquisadores do Encontro de Saberes. Atua como um dos coordenadores da Rede de Pesquisa e Formação Lélia Gonzalez: Por uma Psicanálise Contracolonial (CNPq). É um dos organizadores e autores do livro *Psicanálise e amefricanidade: pensar a transmissão e a subversão a partir de Lélia Gonzalez* (n-1 edições, 2025). *Agradeço à OEA, ao CNPq e à FAPESP, agências que financiaram, respectivamente, o meu mestrado, doutorado e pós-doutorado.* Contato: raoni.mmj@gmail.com

Rosana da Silva Pereira

Doutoranda em Sociologia pela Universidade de Brasília (UnB). Mestra em Educação pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Licenciada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). Integrante do Describa - Grupo de Estudos e Pesquisas Desigualdades e crítica no Brasil contemporâneo (UnB). Tem experiência na área da Sociologia da Educação, Sociologia Rural, Sociologia das Relações Étnico-Raciais, Políticas Afirmativas no Ensino Superior e Intelectualidade Negra. *Gostaria de expressar meus*

sinceros agradecimentos ao Professor Marcelo Cigales (UnB) pelo incentivo fundamental para a elaboração e publicação deste texto. Contato: silvarosa-nasociais@gmail.com

Rubens Rufino

Economista e Diretor-Executivo do Instituto Memorial Lélia Gonzalez (IMELG). Filho de Lélia Gonzalez, Rubens fundou o IMELG em parceria com sua família, Eliane de Almeida, sua prima e sobrinha de Lélia, e seus filhos, Melina de Lima e Marcelo de Lima, com o propósito de preservar e divulgar o legado e o pensamento de Lélia Gonzalez. Rubens possui uma sólida trajetória em implantação e dimensionamento de sites de telemarketing, além de gestão administrativo-financeira, recrutamento e seleção e coordenação de equipe. Especialista em controle de custos, prospecção e relacionamento com clientes, ele também se destaca na elaboração de planos de negócio, análise de viabilidade econômica e financeira, análise de editais públicos e definição de orçamento e precificação. Contato: rufino.rubens@gmail.com

Taynara Rodrigues

Possui graduação em Filosofia pela Universidade de Brasília (2022). Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia na América Latina e Africana. Integrante do Núcleo de Estudos de Filosofia Africana Exu do Absurdo da Universidade de Brasília (NEFA/UnB). Técnica em Pesquisa pela Rede de Pesquisa e Formação Lélia Gonzalez (UnB). Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (PPGFIL/UnB). *Agradeço imensamente à Rede de Pesquisa e Formação Lélia Gonzalez, que me proporcionou o contato com*

atividades, pesquisas e colaborações extraordinárias. E, de modo muito especial, ao meu orientador, Herivelto, que me direcionou — e continua a me direcionar — a espaços que eu jamais imaginei poder sonhar ou ocupar. Contato: taynalmeida.unb@gmail.com

Thula Rafaela de Oliveira Pires

Thula Pires é mulher preta de axé, mãe da Dandara e bailarina. Professora de Direito Constitucional da graduação e da pós-graduação do Departamento de Direito da PUC-Rio. É coordenadora do PPGD/PUC-Rio e do Núcleo Interdisciplinar de Reflexão e Memória Afrodescendente (NIREMA, PUC-Rio). Professora visitante Jr. no African Gender Institute (University of Cape Town, CAPES Print/2020). Associada de CRIOLA e integrante do Conselho da Anistia Internacional no Brasil. *Agradecemos a todas as pessoas que compõem o Direito em Português: Grupo de Pesquisa em Estudos Ladino-Amefricanos e Afrodiaspóricos por gestarem coletivamente a proposta apresentada no artigo e ao Professor wanderson flor do nascimento pela generosa revisão deste trabalho.* Contato: thulapires@gmail.com

wanderson flor do nascimento

Professor de Filosofia e Direitos Humanos na Universidade de Brasília. Pesquisa filosofias africanas, relações raciais e de gênero, tradições brasileiras de matrizes africanas — com ênfase nos candomblés —, filosofias políticas e ensino de filosofia. Membro do Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação, Raça, Gênero e Sexualidades Audre Lorde (UFRPE/UnB), do Núcleo de Estudos em Filosofia Africana Exu do Absurdo

(UnB) e do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (UnB). Contato: wansonflor@unb.br