

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM POLÍTICAS PÚBLICAS
MESTRADO EM POLÍTICAS PÚBLICAS

BRUNA MAYARA MOURA DE ANDRADE

LÉLIA GONZALEZ E AMEFRICANIDADE: a construção do pensamento
feminista negro no Brasil

São Luís

2025

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM POLÍTICAS PÚBLICAS
MESTRADO EM POLÍTICAS PÚBLICAS

LÉLIA GONZALEZ E AMEFRICANIDADE: a construção do pensamento
feminista negro no Brasil

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Políticas
Públicas da Universidade Federal do Maranhão
para a titulação de Mestre em Políticas Públicas

Orientadora: Prof.^a. Dr.^a Joana A. Coutinho

São Luís

2025

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Andrade, Bruna Mayara Moura de.

LÉLIA GONZALEZ E AMEFRICANIDADE : a construção do
pensamento feminista negro no Brasil / Bruna Mayara Moura
de Andrade. - 2025.

133 f.

Orientador(a): Joana Coutinho.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em
Políticas Públicas/ccso, Universidade Federal do Maranhão,
São Luís, 2025.

1. Lélia Gonzalez. 2. Amefricanidade. 3. Feminismo
Negro. 4. Mulher Negra. I. Coutinho, Joana. II. Título.

AGRADECIMENTOS

Por mais que o caminho do trabalho acadêmico seja solitário, muitos foram aqueles que me acompanharam durante essa trajetória, contribuindo para amenizar e deixar essa caminhada mais leve. A construção desse trabalho é um processo longo, de grandes desafios e momentos de incerteza. Chegar até aqui não foi fácil, por isso, gostaria de dedicar esse espaço para agradecer a todos que me apoiaram e que estiveram comigo durante esse processo: Aos meus pais, Rogério e Siane, por todo amor e dedicação, e por tornarem possível que eu alcançasse meus objetivos. Ao meu amor, Lucas, por sempre me incentivar, me ouvir e me acalantar; ao meu irmão, Brenno, por ser tão especial, sou grata por te ter em minha vida e pelo teu amor. Nossas conversas foram fundamentais! Às minhas avós Vitória e Lucideia, por sempre cuidarem de mim como uma filha e por todo amor e suporte que me deram ao longo da minha vida. À minha orientadora, Joana Coutinho, pelas valiosas contribuições ao longo do processo de pesquisa e escrita. Aos professores, Renata Gonçalves e Ricardo Shiota, pelo tempo dedicado à leitura e pelas enriquecedoras sugestões para o aprimoramento deste trabalho. Ao Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas, pelo suporte acadêmico e estrutural que me permitiu desenvolver esta pesquisa em um ambiente de excelência. Aos professores, minha sincera gratidão, cujas aulas e orientações foram essenciais para o meu desenvolvimento acadêmico. Aos meus colegas de turma, Bárbara, Greyci, Maria, Renan e Sâmella, que tornaram os dias mais leves. Agradeço de forma especial à CAPES, pela concessão da bolsa de estudos, que foi essencial para a realização desta pesquisa; o suporte financeiro tornou esse trabalho possível. Finalmente, agradeço a todas as pessoas que, direta ou indiretamente, contribuíram para a realização desta dissertação. A todos vocês, muito obrigada.

RESUMO

A pesquisa teve como objetivo analisar a contribuição de Lélia Gonzalez para a formação do Pensamento Feminista Negro no Brasil. Com ênfase na categoria da Amefricanidade, termo criado pela autora que reflete a ideia de que a identidade e a cultura dos povos afrodescendentes na América Latina são formadas pela interseção entre as influências africanas e suas experiências vividas no continente americano. Nesse sentido, os povos latino-americanos compartilham a mesma experiência: o racismo. A Amefricanidade busca validar as particularidades desses povos, em especial as mulheres negras e indígenas. O método de análise utilizado foi o materialismo histórico, que oferece uma compreensão crítica da realidade social, enfatizando a relação entre as estruturas econômicas, as formas de consciência social e as práticas culturais e políticas. Por meio de pesquisa bibliográfica, foram analisadas as principais categorias trabalhadas por Gonzalez ao longo de sua vida intelectual – mito da democracia racial, ideologia do branqueamento, mulher negra – para, por fim, examinar sua contribuição para o Pensamento Feminista Negro no Brasil.

Palavras-chave: Lélia Gonzalez. Amefricanidade. Feminismo Negro. Mulher negra.

ABSTRACT

The aim of this research was to analyze Lélia Gonzalez's contribution to the formation of Black Feminist Thought in Brazil. With an emphasis on the category of Amefricanity, a term coined by the author that reflects the idea that the identity and culture of people of African descent in Latin America are formed by the intersection between African influences and their experiences on the American continent. In this sense, Latin American peoples share the same experience: racism. Amefricanity seeks to validate the particularities of these peoples, especially black and indigenous women. The method of analysis used was historical materialism, which offers a critical understanding of social reality, emphasizing the relationship between economic structures, forms of social consciousness and cultural and political practices. Through bibliographical research, the main categories worked on by Gonzalez throughout her intellectual life were analyzed - the myth of racial democracy, the ideology of whitening, black women - in order to finally examine her contribution to Black Feminist Thought in Brazil.

Key-words: Lélia Gonzalez. Amefricanity. Black feminism. Black woman.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CNDM – Conselho Nacional dos Direitos da Mulher

DIEESE – Departamento Intersindical de Estudos Socioeconômicos

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

MN – Movimento Negro

MNU – Movimento Negro Unificado

PDT – Partido Democrático Trabalhista

PIB – Produto Interno Bruto

PNADc – Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua

PT – Partido dos Trabalhadores

SENAC – Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Monumento Mãe Preta em São Paulo	68
Figura 2 - Monumento de Carolina Maria de Jesus.....	69
Figura 3 – Estátuas de Lélia Gonzalez e Carolina Maria de Jesus	70
Figura 4 - Sargentelli e “suas mulatas”	75

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 LÉLIA GONZALEZ E SEUS CONTEXTOS	16
1.1 De Lélia de Almeida a Lélia Gonzalez	17
1.2 Os estudos sobre relações raciais no Brasil	24
1.3 Breve histórico do Movimento Feminista	37
2 LÉLIA GONZALEZ INTÉRPRETE DO BRASIL: UM DEBATE SOBRE RACISMO.....	43
2.1 Racismo à brasileira e o mito da democracia racial.....	44
2.2 A representação da mulher negra por Lélia Gonzalez	59
2.2.1 A mãe preta.....	62
2.2.2 A mulata.....	71
2.2.3 A doméstica	77
3 LÉLIA GONZALEZ E O PENSAMENTO FEMINISTA NEGRO.....	93
3.1 O feminismo negro	93
3.2 Amefricanidade e o feminismo afro-latino-americano	105
À GUIA DE CONCLUSÃO	123

INTRODUÇÃO

O pensamento feminista negro tem ganhado destaque nos movimentos sociais nas últimas décadas, proporcionando uma visibilidade para as pautas de mulheres negras em suas agendas políticas. O Feminismo Negro designa o movimento protagonizado por mulheres negras, cujo objetivo é dar visibilidade a esse grupo e possui caráter social, político e teórico. Ele expressa as demandas de um segmento que compartilha experiências semelhantes no que diz respeito às opressões de raça, classe e gênero, e que historicamente enfrentou a marginalização dentro dos movimentos feministas e dos movimentos negros.

Lélia Gonzalez — filósofa, antropóloga, ativista e intelectual — fez uma importante contribuição para os estudos de raça e gênero, rompendo com as narrativas hegemônicas e propondo um pensamento essencialmente afro-latino-americano. Ao buscar a compreensão crítica das dinâmicas sociais e culturais que perpetuam a desigualdade, tornou-se uma das pioneiras no desenvolvimento do feminismo negro no Brasil. A interseccionalidade de seu pensamento possibilitou uma análise robusta, fornecendo as bases para compreender as múltiplas camadas de opressão que cercam a mulher negra. Ao refletir sobre a necessidade de pensar um feminismo afro-latino-americano, Lélia ressalva:

Destacando a ênfase colocada na dimensão racial (quando se trata da percepção e compreensão da situação das mulheres no continente), tentarei mostrar que, dentro do movimento de mulheres, as negras e indígenas são o testemunho vivo dessa exclusão, por outro lado, com base em minhas experiências como mulher negra, tentarei destacar as iniciativas de aproximação, solidariedade e respeito à diferença por camaradas brancas efetivamente comprometidas com a causa feminista. A essas mulheres-exceções eu chamo de irmãs (Gonzalez, 2020, p. 139).

Gonzalez reconhece os avanços alcançados pelo movimento de mulheres; no entanto, chama a atenção para o fato de que, apesar de ter politizado o mundo privado, apresentando temas como sexualidade, violência, direitos reprodutivos, entre outros, isentou-se de uma questão fundamental a maioria das mulheres no Brasil: a questão racial. Configurando-se, assim, na visão de Lélia como um “racismo por omissão”:

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

das mulheres, o que constitui uma contribuição de importância crucial para a direção de nossas lutas como movimento [...] Mas o que geralmente encontramos ao ler os textos e a prática feminista são referências formais que denotam um tipo de esquecimento da questão racial [...] tanto o sexismo como o racismo partem de *diferenças biológicas* para se estabelecerem como ideologias de dominação. Surge, portanto, a pergunta: como podemos explicar esse “esquecimento” por parte do feminismo? A resposta, em nossa opinião, está no que alguns cientistas sociais caracterizam como *racismo por omissão* e cujas raízes, dizemos, estão em uma visão de mundo eurocêntrica e neocolonialista (Gonzalez, 2020, p. 140-141).

Como forma de validar as particularidades dos povos latino-americanos, e em especial das mulheres negras e indígenas, Gonzalez propõe a amefricanização do pensamento feminista, partindo do pressuposto de que essas sociedades compartilham a mesma experiência: o racismo. A amefricanidade “[...] nos encaminha no sentido da construção de toda uma identidade étnica” (Gonzalez, 2020, p. 135), promovendo a valorização da influência africana na formação da cultura e da sociedade latina. Essa categoria político-cultural, tem como objetivo demonstrar a longa presença de homens e mulheres negros na trajetória de formação sociocultural da América Latina. Uma presença que foi silenciada pela narrativa colonialista dominante, que tratava os negros como primitivos.

Para subsidiar sua reflexão sobre a dominação sofrida por mulheres não brancas, Gonzalez se vale de duas categorias do pensamento lacaniano: *infans* e *suposto saber*, que levam à alienação. A categoria de *infans* diz respeito ao modo como ocorre a exclusão dessas mulheres dentro desse sistema ideológico de dominação, já que “designa aquele que não é sujeito de seu próprio discurso, na medida que é falado pelos outros” (Gonzalez, 2020, p. 141). O *sujeito suposto saber* refere-se ao fato de que o analista não possui todo conhecimento acerca do outro. No pensamento de Gonzalez, remete a identificações imaginárias com determinadas figuras, às quais é atribuído um conhecimento que elas não possuem. Gonzalez afirma que a categoria de *suposto saber* promove a “compreensão dos mecanismos psíquicos inconscientes que são explicados na superioridade que o colonizado atribui ao colonizador” (Gonzalez, 2020, p. 141).

Compreender a origem das reflexões de Lélia Gonzalez é fundamental para perceber o impacto e a importância de seu pensamento para o feminismo negro no Brasil. O mito da democracia racial, aspecto importante na formação social brasileira e na forma como o racismo se expressa, ganha destaque em suas análises. A autora discute a consolidação desse mito, que fundamentou um discurso que mascara as desigualdades raciais ao promover a ideia de convivência harmoniosa entre as raças. Antecedendo esse

mito, ganha força a ideologia do branqueamento, que serviu à elite dominante como ferramenta de manutenção do poder e dos privilégios. Essa ideologia promove a assimilação racial e cultural de pessoas negras, incentivando a miscigenação com o objetivo de embranquecer a população ao longo do tempo.

Além de ter se tornado uma política governamental, de incentivo à imigração europeia, a ideologia do branqueamento também se manifestou em valores culturais, que passam a valorizar características associadas aos brancos. O resultado dessa política foi a marginalização e desvalorização dos caracteres de pessoas negras. Dessa forma, buscou-se suprimir as contribuições das culturas africanas e indígenas para a formação da identidade nacional, já que eram consideradas inferiores.

Nesse sentido, a amefricanidade busca romper com o discurso dominante que naturaliza a hierarquização racial em uma perspectiva cultural e social que afirma a superioridade branca. Além disso, propõe a recuperação da epistemologia negra, silenciada e suprimida ao longo desse processo de dominação. É preciso, por meio do resgate da história apagada pela exploração e pelo genocídio, evidenciar a resistência contra a escravidão e a riqueza cultural africana que contribuiu para a formação brasileira, pois “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, 2020, p. 136).

Ao participar de um grupo de estudo sobre feminismos negros, em 2017, durante a graduação de Serviço Social, tive meu primeiro contato com Lélia Gonzalez, por meio do texto *Racismo e sexismo na cultura brasileira* (1984). Esse momento foi decisivo para a minha trajetória acadêmica e pessoal, pois, ao me deparar com os textos e reflexões de Gonzalez, fui apresentada a uma análise crítica e profunda sobre as estruturas racistas e patriarcais que atravessam a sociedade brasileira. Foi nesse contexto que os horizontes do meu entendimento se expandiram, permitindo-me compreender de forma mais ampla e complexa a realidade da mulher negra no Brasil, suas trajetórias de luta e resistência, suas contribuições históricas, bem como as múltiplas formas de invisibilização e opressão que enfrentam em seu cotidiano.

Nesse processo, também se evidenciou a grande lacuna na grade curricular do curso que estava: a ausência de mulheres negras como referências acadêmicas e intelectuais. A omissão de nomes como Lélia Gonzalez nos currículos universitários

reflete e perpetua a marginalização histórica das produções intelectuais de pessoas negras, dificultando o acesso a perspectivas fundamentais para a compreensão das dinâmicas sociais brasileiras e para a construção de um pensamento plural e inclusivo.

A partir desse encontro, passei a olhar para essas questões com a lente afiada e crítica que Lélia nos oferece, assumindo o compromisso de estudar e visibilizar a condição das mulheres negras como parte central do meu percurso acadêmico.

Ao examinar suas contribuições como teórica e ativista, este estudo pretende refletir sobre como Gonzalez desafiou narrativas dominantes e propôs novas formas de entender e combater o racismo, oferecendo uma perspectiva crítica indispensável para a compreensão das relações raciais no Brasil. Esta é uma contribuição modesta para o legado da autora, somando-se aos esforços de outras mulheres negras em reconhecer a importância de sua obra.

A articulação entre militância política e atividades acadêmicas é um dos maiores diferenciais de Lélia Gonzalez: ela desenvolveu seu trabalho intelectual como forma de ativismo, conectando-se com as bases populares por meio de uma perspectiva interseccional. Dessa forma, fez uma leitura ressignificada das questões de raça e gênero, levando em consideração a realidade socioeconômica da sociedade brasileira, assinalando a questão de classe em sua análise.

Tendo em vista essas questões, o presente estudo teve como objetivo central analisar a contribuição de Lélia Gonzalez para a formação do feminismo negro no Brasil, com ênfase em sua formulação do pensamento feminista afro-latino-americano. Para isso, foram examinados: os contextos de Lélia Gonzalez; sua contribuição para os estudos sobre racismo e seu papel como intérprete do Brasil; e sua crítica ao feminismo e ao sexismo na cultura brasileira. A pesquisa foi conduzida por meio de uma revisão crítica de sua obra e de sua trajetória política, buscando compreender de que modo seu ativismo e suas formulações teóricas influenciaram – e ainda influenciam – o feminismo negro no Brasil.

A dissertação está dividida em três capítulos. O primeiro capítulo, “Lélia e seus contextos”, faz um breve relato de sua trajetória, traçando os caminhos que a conduziram a se dedicar ao estudo das relações de raça, classe e gênero no Brasil. Trazendo desde a sua infância até o seu processo de “tornar-se negra”, momento no qual deu seus primeiros

passos como ativista política. Traz também o contexto intelectual dos estudos sobre relações raciais no Brasil, assim como um breve histórico do movimento feminista.

O segundo capítulo “Lélia Gonzalez intérprete do Brasil: um debate sobre racismo”, traz um resgate teórico de algumas categorias trabalhadas por Gonzalez ao longo de seu ativismo, que fornecem as bases do seu pensamento. Nesse momento, discute-se a consolidação do mito da democracia racial no Brasil, questão central em sua obra, na perspectiva de que a ideia de harmonia racial é uma construção ideológica que oculta as profundas desigualdades e discriminações raciais. Posteriormente, debate-se a ideologia do branqueamento e a “branquitude”, que emergem desse cenário de desigualdade racial e se fortalecem com o mito da “democracia racial”, perpetuando a marginalização de homens e mulheres negros. Neste capítulo também se discute as três figuras trabalhadas por ela sobre a representação da mulher negra na sociedade brasileira: a mãe preta, a mulata e a doméstica. Cada uma dessas figuras representa um papel social específico, mas que muitas vezes se confundem, e são carregados de estereótipos, limitando a identidade de mulheres negras.

No terceiro capítulo, trata-se diretamente sobre a contribuição de Lélia Gonzalez para a formação de um pensamento Feminista Negro no Brasil. Tratando sobre as divergências das militantes negras com as feministas, o que levou a reivindicação de um feminismo que abraçasse as causas das mulheres negras. A partir disso, partimos para uma das questões centrais da contribuição de Gonzalez: o feminismo afro-latino-americano. O desenvolvimento dessa perspectiva revolucionou o Feminismo Negro, com uma abordagem que integra as experiências e lutas das mulheres negras na América Latina, reconhecendo as suas particularidades e propondo formas de resistência para o alcance da emancipação; perpassando a problemática apresentada pela autora de que as mulheres negras não se viam representadas no movimento feminista e tampouco no movimento negro.

A base metodológica adotada para análise do pensamento de Lélia Gonzalez é o materialismo histórico que oferece uma compreensão crítica da realidade social, enfatizando a relação entre as estruturas econômicas, as formas de consciência social e as práticas culturais e políticas. A aplicação desse método possibilita uma análise profunda das condições históricas e materiais que moldaram o pensamento de Gonzalez e das contradições que marcam as relações de raça e de gênero no Brasil. A pesquisa foi realizada a partir de uma pesquisa bibliográfica, com a análise de artigos, ensaios,

entrevistas de Lélia Gonzalez, e de autores que suscitam o tema. Isso é o que vai permitir uma abordagem crítica e bem fundamentada, que, por sua vez, possibilita compreender a importância de seu legado para a luta e resistência de mulheres negras.

1 LÉLIA GONZALEZ E SEUS CONTEXTOS

Lélia Gonzalez procurou articular as análises da sociedade brasileira com a suas análises da questão racial. Destacou o protagonismo das mulheres negras na luta e resistência contra a opressão no Brasil. Gonzalez rompe com as figuras estereotipadas que foram construídas para retratá-las na sociedade brasileira, desmistificando tais imagens e retomando o lugar de resistência. Dentre essas figuras, ganham destaque a mãe preta, a mulata e a empregada doméstica, que são as faces da violência que assolam ainda hoje a mulher negra. Esses estereótipos são reforçados diariamente, conduzindo a mulher negra, em sua maioria, ou a função de doméstica ou a sua sexualização, descaracterizando sua condição de mulher para a vida profissional ou intelectual. Gonzalez teve protagonismo no ativismo das mulheres negras, guiando sua ação política para uma perspectiva de emancipação e negação de estereótipos atribuídos às mulheres negras.

A linguagem utilizada por Lélia é poderosa, humana e direta. Sem muitos rodeios, consegue se conectar com outras mulheres negras que compartilham as mesmas experiências de vida. Mescla os estudos acadêmicos com poesia, com referências a situações que podemos observar no cotidiano. Elaborou pensamentos que, hoje em dia, são mais amplamente discutidos, sendo revolucionária no modo como entrelaçou as questões de raça, classe e gênero. É uma importante referência para o pensamento feminista brasileiro e para a sociologia por pensar e refletir a realidade de mulheres negras e por pensar a realidade da sociedade brasileira. Nos seus estudos se destacam os temas: democracia racial, racismo, sexismo, cultura brasileira, entre outros. Para este debate, dialogou com pensadores importantes da sociologia brasileira como Abdias do Nascimento, Florestan Fernandes, Clóvis Moura e com outras companheiras de luta, como Beatriz Nascimento.

A autora propõe a articulação das relações de raça, de gênero e de classe para compreender a formação social brasileira, que são estabelecidas em um país de capitalismo dependente. E a partir dessa leitura, realça o racismo e o sexismo tão presentes na cultura brasileira. Ela não trata esses aspectos como secundários, pois na sua perspectiva essas questões colocam-se como centrais ao analisar a formação sócio-histórica do Brasil. Dessa forma, para compreender a importância da contribuição de Gonzalez para a formação de um pensamento feminista negro no Brasil, é necessário analisar as categorias que foram trabalhadas por ela ao longo de sua vida intelectual, mas

antes disso, cabe uma breve apresentação da autora, e como suas experiências de vida a conduziram a construção de um pensamento revolucionário.

1.1 De Lélia de Almeida a Lélia Gonzalez

Mineira de Belo Horizonte, Lélia de Almeida era a penúltima de uma família numerosa de 17 irmãos. Seu pai, Acácio Joaquim de Almeida, era ferroviário e sua mãe, Urcinda Seraphina de Almeida, trabalhadora doméstica de origem indígena. Sendo uma família pobre, viviam a realidade da maioria das famílias negras brasileiras, em que a maioria dos filhos não passava do primário, pois precisavam trabalhar para complementar a renda familiar. No entanto, diferentemente da realidade de seus irmãos, Lélia Almeida teve a oportunidade de avançar nos seus estudos, construindo uma trajetória acadêmica linear e incomum para a maioria das mulheres negras da época.

Seu pai faleceu quando ela ainda era criança. Um de seus irmãos mais velhos, Jaime de Almeida, jogador de futebol do Clube Atlético Mineiro, foi convidado para jogar no Flamengo, na cidade do Rio de Janeiro. Ao se estabilizar na carreira como jogador, Jaime mudou-se com sua família para o Rio de Janeiro. Lélia tinha apenas sete anos, e passou a ver nesse irmão uma figura paterna, tornando-se seu espelho e sua inspiração para ultrapassar as barreiras impostas pelo racismo. Jaime enfrentou no futebol o mesmo paternalismo dedicado aos negros que se sobressaem numa sociedade marcadamente racista, que Lélia vivenciou em sua trajetória acadêmica, ao não se encaixar em padrões do que seria esperado de uma pessoa negra:

O paternalismo com o qual é tratado um negro que se sobressai em uma sociedade racista é algo recorrente. Aquele que se destaca no cenário racial, mesmo que conformado com os padrões de comportamento ocidentalizado, permanece numa espécie de “limbo”. É apontado como “diferente”, “uma figura rara” (Ratts e Rios, 2010, p. 30).

A posição de Jaime Almeida como jogador, possibilitou à sua família certa mobilidade espacial e social, contribuindo para o crescimento de Lélia e o desenvolvimento de sua vida intelectual. Viana (2006) relata que, ao chegar no Rio de Janeiro, Jaime alugou uma casa no Leblon, bairro de classe média alta na cidade carioca, onde Lélia iniciou o curso primário na Escola Manuel Cícero. Embora tenha se dedicado aos estudos, ela não escapou do destino comum a mulheres negras, pois na sua infância

trabalhou como babá dos filhos de diretores do clube em que seu irmão jogava. Em entrevista ao jornal *O Pasquim*, Gonzalez relatou que foi contra:

Quando criança eu fui babá de filhinho de madame, você sabe que criança negra começa a trabalhar muito cedo. Teve um diretor do Flamengo que queria que eu fosse pra casa dele ser uma empregadinha, daquelas que viram cria da casa. Eu reagi muito contra isso e então o pessoal terminou me trazendo de volta pra casa (Gonzalez, 2020, p. 319).

Na década de 1940, cursou o ginásio na Escola Rivadávia Correia, onde iniciou o estudo de outros idiomas, o que era algo raro para jovens negras pertencentes à classe trabalhadora (Ratts e Rios, 2010). Foi no Colégio Pedro II, onde fez o curso científico, que Lélia teve um contato maior com as disciplinas de história e geografia:

Pela reforma educacional de 1942, o segundo ciclo denominado de clássico e científico devia compreender três conjuntos de disciplinas: Línguas (português, latim, grego, francês, inglês, espanhol); Ciências e Filosofia (matemática, física, química, biologia, história geral, história do Brasil, geografia geral, geografia do Brasil, filosofia); e Artes (desenho). As línguas latina e grega estavam reservadas ao curso clássico. Por esse currículo, é possível deduzir que Lélia continuou estudando línguas estrangeiras (Ratts e Rios, 2010, p. 33).

De acordo com Ratts e Rios (2010), o programa de história do Brasil abordava autores que superestimavam a contribuição dos europeus e subestimavam a dos indígenas e africanos. Nesse sentido, Gonzalez revela que passou pela típica lavagem cerebral do discurso pedagógico, pois à medida que aprofundava seus conhecimentos, rejeitava cada vez mais sua condição de negra (Gonzalez, 2020). Lélia era uma das poucas meninas negras que frequentavam essas escolas, convivendo em grande parte com a classe média, formada em sua maioria por brancos. Assimilava o discurso da classe dominante, incorporando a ideologia do branqueamento e assim: “[...] Morando no subúrbio, estudando de forma ‘aplicada’, ela se afastaria da trajetória de muitas jovens negras e pobres” (Ratts e Rios 2010, p. 39), distanciando-se, neste momento, de sua identidade negra e de classe.

Tratando da sua inserção no meio acadêmico, a assimilação da ideologia do branqueamento e o paternalismo que caracterizavam sua relação com os seus colegas (em sua maioria, brancos) se fazem presentes. Isso porque Gonzalez não se portava da maneira como esperavam de uma mulher negra, assumindo aspectos culturais e comportamentais brancos, como um modo de se adequar a esse ambiente. Ratts e Rios (2010, p. 48) assinalam: “sua aceitação em escolas religiosas ou militares se dava pela mescla entre estudante/professora que se conformava aos padrões de comportamento e, ao mesmo tempo, aquela que se sobressaía nos estudos, reflexões e argumentações”.

Conforme avançava em sua trajetória acadêmica, ia se distanciando da realidade vivenciada pela maioria das pessoas negras de sua época. Quanto mais que se inseria nesses espaços, marcadamente brancos, maior era a pressão que Gonzalez sentia da ideologia do branqueamento. Ou seja, da necessidade imposta para que se encaixasse em determinados padrões de comportamentos considerados “de branco”.

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

Em 1958, aos 23 anos, Gonzalez concluiu o bacharelado e licenciatura em História e Geografia na Universidade Estadual da Guanabara (atual Universidade do Estado do Rio de Janeiro). Em 1962, na mesma instituição, concluiu o curso de Filosofia.

Gonzalez atuou como professora em diversas instituições, entre elas: Colégio Piedade (1962), Colégio Andrews (1963), Colégio Santo Inácio (1968), Colégio de Aplicação da Universidade Estadual da Guanabara (1963), Instituto de Educação e Centro de Estudo de Pessoal do Exército Brasileiro, no Forte de Duque de Caxias (1967-1968) (Viana, 2006). Nestas instituições, lecionou as disciplinas de filosofia, história da educação e história moderna e contemporânea.

Após a segunda graduação, começou a atuar como professora universitária:

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

Em 1964, Lélia Almeida casou-se com o espanhol Luiz Carlos Gonzalez e passou a adotar o sobrenome Gonzalez. O casamento representou um ponto de ruptura para a autora, que vivenciou a discriminação racial, pois a família do marido não aceitava o relacionamento e não reconhecia seu matrimônio como legítimo. Para eles uma relação entre brancos e negros só poderia ser uma espécie de “concubinagem”. Lélia, como mulher negra, poderia ser amante, e não esposa. A respeito disso, em entrevista a Patrulhas Ideológicas, Gonzalez falou:

Mas quando chegou a hora de casar, eu fui me casar com um cara branco. Pronto, daí aquilo que estava reprimido, todo um processo de internalização de um discurso da “democracia racial” veio à tona, e foi um contato direto com a realidade muito dura. A família do meu marido achava que o nosso regime matrimonial era, como eu chamo, de “concubinagem”, porque mulher negra não se casa com homem branco; é uma mistura de concubinato com sacanagem, em última instância. Quando eles descobriram que estávamos legalmente casados, aí veio o pau violento em cima de mim; claro que eu me transformei numa “prostituta”, numa “negra suja” e coisas desse nível... Mas meu marido foi um cara muito legal, sacou todo o processo de discriminação da família dele, e ficamos juntos até a morte (Gonzalez, 2020, p. 286-287).

A resistência da família de Luiz Carlos fez com que Lélia problematizasse a questão racial, pois sentiu diretamente o peso do racismo. Durante esse período, uma série de eventos – como o confronto com a família de Luiz Carlos, o suicídio dele em 1965 e a morte da sua mãe – levou Lélia a um processo de busca e aproximação da sua identidade. Ela manteve o sobrenome Gonzalez, como uma forma de homenagem a ele, que teve grande importância nesse processo.

Luiz Carlos foi muito importante na minha vida [...] ele rompeu com a família, ficou do meu lado e começou a questionar a minha falta de identidade comigo mesma. Isso dói [...], por isso eu tenho orgulho de trazer o nome dele. Eu nunca troquei o meu nome, podia estar com o meu nome de solteira, Lélia de Almeida, mas é uma homenagem que eu presto a esse homem branco tão sofrido [...] essa pessoa demonstrou uma solidariedade extraordinária [...] e foi a primeira pessoa a me questionar com relação ao meu próprio branqueamento (Depoimento extraído de Projeto Perfil – Lélia Gonzalez) (Ratts e Rios, 2010, p. 53).

Lélia de Almeida se torna Lélia Gonzalez. A adoção do sobrenome Gonzalez marcou uma mudança em sua percepção sobre as relações raciais, reconhecendo-as como fundamentais para compreender a sociedade brasileira. Esse processo a fez se reconectar com suas origens e se inserir nos circuitos sociais e políticos:

Ao escolher o sobrenome Gonzalez como marca de seu ingresso numa nova concepção de mundo, no qual o racismo se tornou um componente fundamental para seu autoconhecimento e sua compreensão da realidade, a professora nos mostra os caminhos doloridos que fizeram Lélia de Almeida, “a pretinha legal e a lady”, sair de cena para dar espaço à intelectual ativista (Ratts e Rios, 2010, p. 55).

Em 1969, Gonzalez casou-se com Vicente Marota, que ela definia como “mulato”, filho de pai branco e mãe negra. Seu relacionamento com ele foi marcado por conflitos identitários, pois, enquanto Lélia estava em uma jornada de reencontro com sua identidade negra, ele parecia estar em um processo de negação da sua. Gonzalez menciona em entrevista ao jornal *O Pasquim* em 1986 que

Depois dessa experiência traumática que eu tive com a família do Luiz Carlos e com seu suicídio, houve o meu segundo casamento. Eu me casei com um mulato – pai branco e mãe negra –, como se diz na Bahia, um tinta fraca. Ele

tinha uma ideologia de classe, não gostava de preto... nós ficamos juntos durante cinco anos, era engraçado, porque, enquanto eu estava em busca de mim mesma, ele procurava fugir de si próprio, apesar de a gente se gostar muito, a relação da gente não estava combinando. A gente se separou e minha cabeça dançou, afinal eu fui casada com um cara branco, de origem espanhola, que dava todo o apoio à questão racial, e quando eu caso com um cara de origem negra, ele não tem essa solidariedade, ele disfarçava esse lado. Eu fui parar no psicanalista (Gonzalez, 2020, p. 322).

A partir desse depoimento, podemos concluir que Vicente incorporou a ideologia de branqueamento, não se reconhecendo como negro. Enquanto Gonzalez seguia em uma jornada contrária, buscando se desvincular dessa ideologia e se reconectar com as suas origens negras.

Em 1976, se separam, e foi após passar por esse processo que ela iniciou psicanálise, o que a conduziu a uma conexão mais profunda com sua negritude, procurando ter maior contato com a cultura negra, especialmente o candomblé. Foi essa reconexão com sua negritude que despertou em Gonzalez uma reflexão mais crítica sobre a ideologia do branqueamento e seu papel no fortalecimento dos ideais da classe dominante. Essa ideologia cria a ilusão de que o “negro embranquecido” pertence a essa classe. A partir do momento que ela se reconheceu como negra, começou “a verificar que a grande ilusão da ideologia do branqueamento é o negro pensar que é diferente dos outros negros, você cria uma cortina ilusória” (Gonzalez, 2020, p. 321-322).

A aproximação com a psicanálise representou uma mudança em sua vida como intelectual, tornando-se mais uma de suas áreas de formação. Além disso, significou mais do que uma busca pessoal por sua identidade.

Lélia percebeu que esta área de conhecimento era a oportunidade não apenas de se conhecer mais e se reconhecer em sua negritude, tendo sua atenção chamada para os mecanismos de racialização, mas também de compreender que estava diante da chave de entendimento da própria neurose da sociedade racista (Gonçalves e Lourenço, 2023, p. 249).

Em 1974, iniciou um curso de extensão sobre Pensamento Lacaniano com o professor Magno Machado Dias (MD Magno). Em 1975, ingressou no Mestrado em Comunicação na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e, nesse mesmo ano, junto com os psicanalistas MD Magno e Betty Milan, discípulos do psicanalista francês Jacques Lacan, participou da fundação do Colégio Freudiano do Rio de Janeiro, que se tornaria um dos principais centros de propagação do pensamento psicanalítico em sua vertente lacaniana no Brasil. Lélia também fez Doutorado em Antropologia Social na Universidade de São Paulo (USP).

A busca pessoal de Gonzalez e sua interação com psicanalistas, ecoaram na sua abordagem sobre cultura, levando-a a se voltar para expressões como umbanda, samba e carnaval (Ratts e Rios, 2010). Foi a partir do seu contato com a psicanálise e nos seus estudos com o professor MD Magno, que Gonzalez aprofundou a ideia de América africana (Amefricana), destacando a importância da contribuição africana na formação cultural e social da América Latina.

Seu contato com a psicanálise, a afirmação de sua identidade como mulher negra e os seus estudos sobre a influência da cultura negra no Brasil, aproximaram Lélia do movimento negro, conduzindo-a a um engajamento político crescente nas questões raciais e de gênero.

Em 1978, Gonzalez participou da fundação do Movimento Negro Unificado (MNU), principal organização de luta por igualdade racial. Também nesse período começaram a surgir núcleos e coletivos femininos dentro do movimento negro, pois “as ativistas eram unânimes em ressaltar a postura e o comportamento machista de seus companheiros militantes.” (Ratts e Rios, 2010, p. 95). Assim, a necessidade de discutir as mulheres negras na luta racial tornou-se central. Diante dessa demanda, foi criado um grupo independente do movimento negro, o Nzinga Coletivo de Mulheres (1983), tendo Gonzalez como primeira coordenadora.

A experiência do coletivo possibilitou uma prática que articulava as questões de raça, classe e gênero, reunindo mulheres de diferentes posições sociais. Essas diferentes experiências referem-se à capacidade que Lélia e suas companheiras do Nzinga tiveram de mobilizar moradoras de favelas e de bairros de classe média, trabalhadoras manuais com baixa escolaridade e mulheres com formação universitária, além de mulheres oriundas do movimento feminista, do movimento negro e dos movimentos de bairro e de favelas (Ratts e Rios, 2010). A diversidade de experiências e realidades vividas por essas mulheres possibilitou uma articulação política enriquecedora, refletindo as complexidades e os desafios de ser mulher negra em diferentes contextos sociais.

No início da década de 1980, Gonzalez aprofundou seu contato com o movimento feminista mais intelectualizado, integrando o conselho do jornal *Mulherio*, sediada na Fundação Carlos Chagas, em São Paulo (Ratts e Rios, 2010). O *Mulherio* circulou durante quase toda a década de 1980, debatendo temas como aborto, inserção feminina no mercado de trabalho, violência contra a mulher e participação política em cargos eletivos.

Em seus artigos, Gonzalez problematizava a condição da mulher negra, destacando as especificidades de sua experiência e as limitações do feminismo hegemônico em incluir essa perspectiva.

Em 1982, Gonzalez candidatou-se a deputada federal pelo Partido dos Trabalhadores (PT), “com uma campanha marcada pela afirmação de sua identidade como mulher negra, enfatizando a ideia de que o negro é maioria no Brasil” (Ratts e Rios, 2010, p. 117). Ela não conseguiu se eleger e ficou como primeira suplente da bancada do PT. Sua companheira de militância, Benedita da Silva foi eleita pelo PT como vereadora do Rio de Janeiro e Gonzalez aceitou ser sua assessora, ajudando na preparação dos discursos e fortalecendo a inserção da vereadora nos movimentos negro e feminista, além do meio acadêmico e intelectual (Ratts e Rios, 2010).

Em 1986, lançou sua candidatura como deputada estadual, dessa vez pelo PDT (Partido Democrático Trabalhista), após romper com o PT no mesmo ano, devido à sua insatisfação com o tratamento dado pelo partido às questões raciais. Entretanto, também não foi eleita.

De 1985 a 1989, Gonzalez foi conselheira do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM), atuando nas áreas de trabalho, comunicação, educação, sexualidade, mulher negra e violência. Junto a Benedita da Silva, articulou discussões e publicações que abordavam a intersecção entre questões de raça, classe e gênero (Ratts e Rios, 2010).

A participação de Lélia Gonzalez e seu ativismo em movimentos sociais, foram fundamentais para a formulação de seu pensamento, permitindo-lhe absorver e articular a produção teórica de diversas vertentes. Gonzalez tornou-se símbolo de resistência e de luta pela transformação social, reivindicando espaços historicamente negados às mulheres negras.

Atuou em circuitos sociais e políticos, participando do movimento negro e do movimento de mulheres negras, candidatando-se para cargos políticos, exercendo a docência, e publicando artigos e entrevistas com análises históricas e filosóficas sobre a realidade brasileira.

O processo de Lélia de Almeida tornar-se Lélia Gonzalez, isto é, “tornar-se negra” e reconhecer-se como tal, esteve intimamente vinculado à sua experiência biográfica e

social, e à sua capacidade de problematizar os aspectos históricos, culturais e sociais que atravessam essa condição.

1.2 Os estudos sobre relações raciais no Brasil

Osório (2008), ao reconstruir o contexto intelectual em que se desenvolvem os estudos sobre raça no Brasil, aponta que a tradição sociológica deu ênfase às desigualdades socioeconômicas como forma de explicar a desigualdade racial. Tal tradição é caracterizada por pensar essas diferenças em termos das relações entre classe e raça, tendo como base a “condição inicial”, determinada pelo contexto histórico brasileiro: território invadido e colonizado pelos portugueses, que escravizaram os nativos e enormes contingentes de africanos. Esse passado resultou em uma composição racial específica da população brasileira, que se desenvolveu e ainda permanece atrelada à estratificação socioeconômica (Osório, 2008).

No momento da abolição, foram suprimidas as barreiras formais que a escravidão oferecia à competição dos negros com os brancos pelas posições sociais. Mas quando os portões são abertos e se faculta aos negros o ingresso na corrida, os brancos já estão quilômetros adiante. Essa é a condição inicial. Para que os negros superem a desvantagem imposta por ela, é preciso que, a cada geração, percorram uma distância maior do que a percorrida pelos brancos. Se não conseguem fazê-lo, a desigualdade racial existente no momento da abertura dos portões persiste (Osório, 2008, p. 66).

Nesse sentido, a tradição sociológica de explicação das desigualdades raciais trata o elo entre condição inicial, raça e classe a partir da mobilidade social (Osório, 2008). Em termos teóricos, identificam-se três ondas nos estudos sobre relações raciais e desigualdades raciais, que buscam compreender os mecanismos que produzem essas disparidades entre negros e brancos.

A primeira onda, que diz respeito aos estudos da década de 1940 e 1950, se baseia em dois pressupostos fundamentais: o da existência de muita mobilidade social no Brasil; e o da permeabilidade da estrutura social para os mestiços na razão direta do seu grau de branqueamento (Osório, 2008). Nesse sentido, os autores dessa tradição acreditavam que, devido a transição da sociedade de castas para a de classes, haveria uma maior possibilidade de os negros alcançarem um maior status social. A partir disso, se propaga a ideia da ausência de preconceito de raça no Brasil e que a raça não seria um critério importante na definição da posição social.

A miscigenação passa a ter uma conotação positiva. Antes considerada a causa do atraso nacional, passa a ser o meio para a garantia da integração nacional e territorial, e que iria produzir um tipo genuinamente brasileiro: o moreno (Osório, 2008). Nesse contexto é gestado o mito da democracia racial.

Para os representantes da primeira onda, uma das provas de que o racismo não existia ou era pouca monta na sociedade brasileira, seria a mobilidade ascendente dos mulatos. O fato de que havia mestiços entre as elites econômicas e políticas, ou desempenhando – com reconhecimento social – ocupações prestigiosas, era tido como sinal da ausência de preconceito racial. Esses mestiços teriam obtido sucesso por estar há tempos afastados da escravidão, por seus ancestrais terem sido libertos antes da abolição. Negros no extremo escuro da escala de cor não estariam tão integrados à sociedade livre – eles ou seus parentes ascendentes teriam experimentado uma escravidão mais recente, e esta seria a razão de sua condição social mais baixa. Com o tempo e o desenvolvimento econômico, todavia, oportunidades criar-se-iam para todos e a situação reverter-se-ia (Osório, 2008, p. 70).

A ideia central dessa tradição seria o reconhecimento do preconceito de classe, porém a negação do preconceito de cor, caracterizando o Brasil como uma nação sem problemas raciais. As desigualdades entre brancos e negros seriam explicadas pela proximidade do período escravista; e o desenvolvimento econômico proporcionaria a ascensão social desses grupos subalternizados, desvinculando a cor da estratificação racial. Dentre os autores que representam essa onda estão: Gilberto Freyre, Donald Pierson, Arthur Ramos, Thales de Azevedo e Charles Wagley. Freyre se apresenta como uma importante referência para os estudos sobre as relações raciais brasileiras, ao apresentar uma visão culturalista da formação social do país.

Um aspecto central na formação social brasileira e na forma como o racismo se expressa é o chamado mito da “democracia racial”. Esse mito sugere que, no Brasil, existe uma harmonia racial entre brancos, negros, indígenas e outros grupos considerados brancos, devido à miscigenação presente no país. Pode-se afirmar esse mito como responsável pela negação e minimização do racismo e da discriminação racial. O mito da democracia racial ganhou força na década de 1930 e, apesar dos esforços para desconstruir essa ideia, ainda persiste atualmente. Gilberto Freyre é uma referência importante ao tratar sobre o mito da democracia racial. Embora não tenha cunhado o termo, Freyre desempenhou um papel fundamental na consolidação dessa ideia, por meio de sua obra *Casa-Grande & Senzala*, na qual elaborou a concepção difundida no exterior pelas classes dominantes: a de que o Brasil era o “paraíso das raças”.

Freyre analisa as relações raciais no Brasil sob uma perspectiva que enfatiza a formação cultural do país através da miscigenação entre europeus, indígenas e africanos. Caracteriza o país a partir da convivência entre essas etnias, centrando sua análise na interação entre senhores de engenho e escravizados. O autor valoriza a miscigenação como um traço distintivo da identidade nacional brasileira, argumentando que a interação entre os povos resultou em uma sociedade rica e diversa. E, devido à miscigenação, o Brasil possui uma convivência menos rígida, na qual, diferentemente dos Estados Unidos, não haveria segregação. Gonzalez (2020) salienta que essa noção desenvolvida por Freyre constituiu a visão pública e oficial da identidade negra no Brasil.

Na perspectiva do autor, a miscigenação foi uma importante ferramenta para a dominação portuguesa, sendo um dos maiores sucessos da colonização no Brasil, devido à sua hereditariedade favorável à vida nos trópicos. Na perspectiva do autor, diferente do modo como os outros países da Europa colonizaram as Américas, os portugueses “se misturaram” aos povos originários e aos negros escravizados, criando uma sociedade de “antagonismos em equilíbrio”. Ele também frisou a facilidade que o português teve em se adaptar ao clima do Brasil, fato que se aperfeiçoou ao longo das próximas gerações, com a mistura de raças. Diferentemente dos demais europeus colonizadores,

O português não: por todas aquelas felizes predisposições de raça, de mesologia e de cultura a que nos referimos, não só conseguiu vencer as condições de clima e de solo desfavoráveis ao estabelecimento de europeus nos trópicos, como suprir a extrema penúria de gente branca para a tarefa colonizadora unindo-se com mulher de cor. Pelo intercuro com mulher índia ou negra multiplicou-se o colonizador em vigorosa e dúctil população mestiça, ainda mais adaptável do que ele puro ao clima tropical. A falta de gente, que o afligia, mais do que a qualquer outro colonizador, forçando-o à imediata miscigenação – contra o que não o indispunham, aliás, escrúpulos de raça, apenas preconceitos religiosos - foi para o português vantagem na sua obra de conquista e colonização dos trópicos. Vantagem para a sua melhor adaptação, senão biológica, social (Freyre, 2003, p. 74-75).

Retratando como consensual a interação sexual entre colonizadores e mulheres negras e indígenas, Freyre atribuiu o sucesso da colonização do Brasil à miscigenação. Sua análise sobre a realidade brasileira privilegia os aspectos culturais da diversidade racial, assim como a miscigenação, considerada a principal característica da formação social do país. Dessa forma, ao abordar a questão racial, o autor desempenhou um papel fundamental na desbiologização do conceito de raça, afastando-se da ideia de superioridade racial, rompendo com a tradição do darwinismo social e propondo uma análise que incluísse as diversas identidades raciais que compõem a sociedade brasileira. As interações culturais entre diferentes grupos raciais foram o cerne de sua obra.

Quanto à miscibilidade, nenhum povo colonizador, dos modernos, excedeu ou sequer igualou nesse ponto aos portugueses. Foi misturando-se gostosamente com mulheres de cor logo ao primeiro contato e multiplicando-se em filhos mestiços que uns milhares apenas de machos atrevidos conseguiram firmar-se na posse de terras vastíssimas e competir com povos grandes e numerosos na extensão de domínio colonial e na eficácia de ação colonizadora. A miscibilidade, mais do que a mobilidade, foi o processo pelo qual os portugueses compensaram-se na deficiência em massa ou volume humano para a colonização em larga escala e sobre as áreas extensíssimas (Freyre, 2003, p. 70-71).

A obra de Freyre representou um marco nos estudos sobre a formação social brasileira e sobre as relações raciais, pois ele foi contemporâneo de diversos autores que adotavam um discurso darwinista e eugenista, atribuindo a desigualdade racial a questões biológicas e sustentando a crença na hierarquia entre as raças. O darwinismo social consiste na aplicação das leis da seleção natural à vida e às sociedades humanas, fundamentando-se na sobrevivência dos mais aptos (Bolsanello, 1996). A transposição das ideias de Darwin para o estudo das questões raciais, reforça a concepção de que os seres humanos não são naturalmente iguais e que possuem determinadas aptidões inatas, dependendo de sua raça. Dessa forma, essa perspectiva legitimava a ideia de que determinados grupos raciais possuíam mais privilégios que outros, devido à sua suposta aptidão inata para o sucesso.

O darwinismo social considera que os seres humanos são, por natureza, desiguais, ou seja, dotados de diversas aptidões inatas, algumas superiores, outras inferiores. A vida na sociedade humana é uma luta “natural” pela vida, portanto é normal que os menos aptos fracassem, não fiquem ricos, não tenham acesso a qualquer forma de poder (Bolsanello, 1996, p. 154).

O darwinismo social exerceu um forte poder ideológico, articulando-se ao racismo científico e às ideologias eugenistas e racistas, contribuindo para a consolidação da ideia de hierarquia racial. Segundo Bolsanello (1996), o antropólogo francês Georges Vacher de Lapouge foi o responsável por articular o darwinismo social com o racismo científico, defendendo a ideia de que as raças se dividiam em superiores (arianos) e inferiores (judeus, negros, entre outros), e buscando demonstrar uma relação entre o status social dos indivíduos e sua identidade biológica ou racial. Dessa forma, as ideias eugenistas se propagaram e, com elas, a noção de superioridade racial branca, estabelecendo uma hierarquia racial, na qual negros e indígenas eram considerados intelectualmente inferiores. O papel dessas teorias seria, portanto, o de justificar as desigualdades raciais que caracterizavam a sociedade brasileira, naturalizando, assim, a questão racial por meio de uma perspectiva biológica.

Freyre estudou na Universidade de Columbia, nos Estados Unidos, onde conheceu o antropólogo Franz Boas, uma de suas principais referências intelectuais. Inspirado em Boas, adotou a perspectiva culturalista para analisar as relações raciais no Brasil. Boas buscava romper com o determinismo biológico, negando a superioridade racial e repensando a relação entre raça e cultura (Mayer, 2010).

Foi o estudo de antropologia sob a orientação do professor Boas que primeiro me revelou o negro e o mulato no seu justo valor - separados dos traços de raça os efeitos do ambiente ou da experiência cultural. Aprendi a considerar fundamental a diferença entre *raça* e *cultura*; a discriminar entre os efeitos de relações puramente genéticas e os de influências sociais, de herança cultural e de meio. Neste critério de diferenciação fundamental entre raça e cultura assenta todo o plano deste ensaio (Freyre, 2003, p. 32).

No entanto, embora o autor tenha sido fundamental ao tratar a questão racial desvinculada da perspectiva biológica do darwinismo social e do racismo científico, também desempenhou um papel importante na disseminação do mito da democracia racial. Ao longo de sua obra, Freyre sugere que, mesmo com as desigualdades e violência intrínsecas ao sistema escravista, havia uma certa “cordialidade” nas relações, enfatizando o aspecto sexual que caracterizava as relações entre os senhores e suas escravizadas. Dessa forma, aborda a relação entre escravizados e senhores a partir de sua perspectiva como membro da classe dominante e filho de senhor de engenho, minimizando a exploração e violência que a caracterizavam. Em seu discurso, manteve uma narrativa positiva sobre a miscigenação, apresentando-a como uma das principais vantagens da formação da identidade brasileira:

O longo contato com os sarracenos deixara idealizada entre os portugueses a figura da moura-encantada, tipo delicioso de mulher morena e de olhos pretos, envolta em misticismo sexual – sempre de encarnado, sempre penteando os cabelos ou banhando-se nos rios ou nas águas das fontes mal-assombradas - que os colonizadores vieram encontrar parecido, quase igual, entre as índias nuas e de cabelos soltos do Brasil. [...] Além do que, eram gordas como as mouras. Apenas menos ariscas: por qualquer bugiganga ou caco de espelho estavam se entregando, de pernas abertas, aos “caraíbas” gulosos de mulher (Freyre, 2003, p. 71).

A mestiçagem resultante do contato entre diferentes povos teria sido o ponto de partida para a criação de uma cultura única no Brasil, caracterizada por sua diversidade. Por meio da convivência entre os distintos grupos raciais, a diversidade cultural brasileira teria se formado, fornecendo as bases para uma interação supostamente harmoniosa entre as raças. Freyre sustenta a narrativa de que a colonização portuguesa foi menos cruel que as demais e que o português possuía maior facilidade em se relacionar com outros grupos raciais:

O escravocrata terrível que só faltou transportar da África para a América, em navios imundos, que de longe se adivinhavam pela inhaca, a população inteira de negros, foi por outro lado o colonizador europeu que melhor confraternizou com as raças chamadas inferiores. O menos cruel nas relações com os escravos. É verdade que, em grande parte, pela impossibilidade de constituir-se em aristocracia europeia nos trópicos: escasseava-lhe para tanto o capital, senão em homens, em mulheres brancas. Mas independente da falta ou escassez de mulher branca o português sempre pendeu para o contato voluptuoso com mulher exótica. Para o cruzamento e miscigenação. Tendência que parece resultar da plasticidade social, maior no português que em qualquer outro colonizador europeu (Freyre, 2003, p. 265).

Através da sua obra, Freyre se tornou o autor mais influente da primeira onda, especialmente por meio de *Casa-Grande & Senzala*. Seu trabalho divulgou a ideia de uma democracia racial existente no Brasil, moldando a percepção dominante sobre as relações raciais no país.

A segunda onda teórica é caracterizada por ser a reação crítica à afirmação da inexistência do preconceito racial, sendo mais heterogênea que a primeira (Osório, 2008). Os representantes dessa onda discordavam sobre as origens, a natureza e o modo como o preconceito de cor atuava.

Para os representantes da segunda onda, o preconceito racial existe e só pode ser entendido à luz da história e particularmente das relações raciais vigentes durante o regime escravista. A maior parte deles compartilha com a primeira onda a noção de que, nas primeiras décadas do século XX, a transição da sociedade de castas à sociedade de classes implica aumento substantivo da mobilidade social. Mas há um grau razoável de divergência quanto às origens, a natureza e a forma de atuação do preconceito, e também quanto à provável dinâmica temporal (futura) da desigualdade racial (Osório, 2008, p. 74).

Oracy Nogueira dedicou-se a tratar sobre a especificidade do preconceito racial existente no Brasil, comparando-o com o mecanismo de atuação do existente nos Estados Unidos. Ao ter comparado esses dois tipos, possibilitou compreender por que os estudiosos da primeira onda consideravam que não existia preconceito racial no Brasil (Osório, 2008). Caracterizou como preconceito “de marca” a forma na qual a discriminação racial se expressa no Brasil, atuando com base na aparência das pessoas, cor da pele e feições. Nesse sentido, o branqueamento teria um papel fundamental, pois, “quanto mais branca uma pessoa, maiores suas possibilidades de ascensão social e menores as chances de ser vítima de discriminação” (Osório, 2008, p. 74). Enquanto isso, nos Estados Unidos a descendência seria levada em conta, sofrendo com a discriminação aqueles que tinham algum descendente negro.

De acordo com Osório (2008), a formulação teórica de Nogueira para explicar a desigualdade racial é singular, diferenciando-se dos outros representantes da segunda

onda. Sendo ele o único a teorizar a questão sem pressupor que a transição para a sociedade de classes ocasionaria um grande aumento da mobilidade social.

Além de Oracy Nogueira, Luiz de Aguiar Costa Pinto, Octavio Ianni e Fernando Henrique Cardoso também são considerados representantes da segunda onda. Florestan Fernandes, o mais proeminente dessa fase, definiu seus contornos (Osório, 2008), tratando da integração do negro na sociedade de classes, numa perspectiva de desmistificar o mito da democracia racial.

Uma das ideias que fortalecem o mito da democracia racial e que se desenvolve a partir da suposta harmonia racial é a de que não existem barreiras para o crescimento econômico de forma igualitária. Na análise de Fernandes (2008), esse mito não surgiu repentinamente, mas se desenvolveu ao longo do tempo, fundamentado na crença de que a escravidão no Brasil teria sido mais branda e suave, além da ideia de que o padrão de relações entre brancos e negros estaria alinhado aos fundamentos ético-jurídicos do regime republicano então vigente. Entretanto, ao analisar a realidade brasileira, percebe-se que o padrão de relações raciais não permite uma interação harmoniosa, considerando o histórico de exploração da população negra e as profundas desigualdades que se perpetuaram a partir desse contexto. Nesse sentido, Fernandes (2008, p. 309-310) problematiza:

Que igualdade poderia haver entre o “senhor”, o “escravo” e o “liberto”? A ordenação das relações sociais exigia, mesmo, a manifestação aberta, regular e irresistível do preconceito e da discriminação raciais – ou para legitimar a ordem estabelecida, ou para preservar as distâncias sociais em que ela se assentava.

Fernandes se contrapõe à concepção de Freyre de que, no Brasil, exista uma democracia racial, afirmando que isso não passa de um ideal. De acordo com o autor, a perpetuação desse mito resultou na ausência de conflitos raciais abertos, os quais foram disfarçados por preconceitos associados à condição social dos indivíduos. Além disso, ele expõe algumas das consequências da difusão desse mito, que mascara a realidade racial e suscita “todo um elenco de convicções etnocêntricas” (Fernandes, 2008, p. 312). Essas consequências seriam: A ideia de que “o negro não tem problemas no Brasil”; A ideia de que não existem distinções raciais na sociedade brasileira; A ideia de que as oportunidades de acumulação de riqueza, de prestígio social e de poder são iguais para todos; A ideia de que o negro está satisfeito com sua condição social e estilo de vida; A

ideia de que não existe e nunca existiu um problema de justiça social com relação ao negro, com exceção do que foi abolido em 1888 (Fernandes, 2008, p. 312).

De acordo com Fernandes (2008), na perspectiva da classe dominante o “problema do negro” – que englobaria questões como miséria, prostituição, vagabundagem e desorganização familiar – teria sido resolvido com a abolição e a transição da condição de escravo para trabalhador livre. Dessa forma, essas questões seriam vistas como efeitos residuais, porém transitórios, que deveriam ser tratados “pelos meios tradicionais e superados por mudanças qualitativas espontâneas” (Fernandes, 2008, p. 312). Disso, é possível perceber que, ao serem considerados apenas efeitos residuais, não se impôs a necessidade de inserir homens e mulheres negros de forma igualitária nessa transição:

[...] não se impôs historicamente, como algo inevitável, a necessidade de ajustar as representações ou avaliações raciais aos requisitos econômicos, políticos e jurídicos da ordem social democrática, decorrente da Abolição da escravatura e da implantação do Estado republicano. Nenhum interesse econômico, social ou político, bem como nenhuma consideração de caráter moral, religioso ou convencional impeliram as elites dirigentes a diligenciar inovações que entrosassem o sistema de relações raciais na ordem societária em emergência e em expansão (Fernandes, 2008, p. 312-313).

A manutenção da mesma estruturação e racionalização das relações sociais ocorreu em função dos interesses da “raça dominante” (Fernandes, 2008). De acordo com o autor, esses interesses convergiam para isentar as elites e os círculos sociais que elas representavam, os quais estavam “drasticamente envolvidos na exploração secular do escravo ou do liberto e na política de substituição populacional que eliminou o ‘negro’ da arena econômica” (Fernandes, 2008, p. 313) durante a transição do trabalho escravo para o trabalho assalariado. Portanto, a negação da realidade de desigualdade racial foi o caminho encontrado para responsabilizar os negros por sua própria condição social e isentar a classe dominante de qualquer culpa, descartando assim qualquer possibilidade de reparação social:

Negando uma realidade racial pungente, ladeava-se a dificuldade maior de ter de enfrenta-la e superá-la. De outro lado, a orientação alternativa – que não chegou a se concretizar historicamente –, de organizar e fomentar o caminho da integração racial democrática, colidia com os objetivos diretos e conscientes da política de expansão econômica com base nos interesses da grande lavoura e de suas vinculações com o crescimento econômico (Fernandes, 2008, p. 313).

Nessas condições, a integração do negro na sociedade de classes ocorreu em função dos interesses da classe dominante, que buscava preservar seus privilégios. Ao analisar esse processo, Fernandes (2008) aponta alguns fatores principais que contribuíram para a configuração da situação atual do negro. Segundo ele, determinados

aspectos resultaram na quase total exclusão do negro como agente histórico socialmente significativo:

Primeiro, como a associação entre a urbanização e a europeização se refletiu na morfologia da cidade, alterando por completo os antigos quadros de absorção regular do negro como agente de trabalho. Segundo, como se deu a própria formação da ordem social competitiva e a consolidação do regime de classes sociais em São Paulo, em torno das figuras dominantes do “fazendeiro” e do “imigrante” e com a exclusão quase total do “negro” ou do “mulato” como agentes históricos socialmente significativos. Terceiro, como a urbanização interferiu no “destino humano” do negro e do mulato, agravando sobremaneira suas dificuldades de adaptação e de ajustamento ao novo estilo de vida econômica, social e política (Fernandes, 2008, p. 36).

Esses fatores, por sua vez, são fruto de um processo histórico cujo cerne está na escravização dos negros e no próprio processo de abolição. Não houve, de fato, esforço concreto para proporcionar uma integração humanizada dos ex-escravizados à vida como trabalhadores livres. A integração do negro à sociedade de classes nunca foi uma preocupação da classe dominante. Pelo contrário, a dinâmica dessa estrutura social promovia ajustamentos para garantir a manutenção da distância social entre brancos e negros, “como se este ainda vivesse sob o jugo da dominação do senhor” (Fernandes, 2008, p. 302). Essa distância funcionava como um mecanismo de preservação da ordem social, sustentado pela hierarquização racial e pela estruturação de relações de poder. Dessa forma, o regime escravocrata deixou marcas profundas na sociedade de classes:

O regime extinto não desapareceu por completo após a Abolição. Persistiu na mentalidade, no comportamento e até na organização das relações sociais dos homens, mesmo daqueles que deveriam estar interessados numa subversão total do antigo regime. Toda insistência será pouca para ressaltar a significação sociológica dessa complexa realidade. Ela nos mostra que o negro e o mulato foram, por assim dizer, enclausurados na condição estamental do “liberto” e nela permaneceram muito tempo depois do desaparecimento legal da escravidão. A Abolição os projetou no seio da plebe, sem livrá-los dos efeitos diretos ou indiretos dessa classificação (Fernandes, 2008, p. 302-303).

Com isso, Fernandes identifica o que chama de raízes históricas da degradação do “homem de cor” no novo sistema socioeconômico que se consolidava no Brasil, responsável por determinar o lugar social do negro na sociedade. A definição de papéis socialmente atribuídos às pessoas negras seria fruto do padrão de relações estabelecidos durante a ordem social escravocrata, da qual a classe dominante tem dificuldades de se desvencilhar, como forma de manter seus privilégios.

Florestan Fernandes desmistificou a chamada democracia racial brasileira, apontando-a como um empecilho à verdadeira democratização do país. O autor demonstrou que a miscigenação não impediu a manifestação do racismo na sociedade,

evidenciando o descompasso entre as grandes transformações nas estruturas econômicas e as mudanças no caráter das relações raciais desde 1888. Apesar da Abolição, os padrões de relações raciais permanecem praticamente inalterados em comparação ao modelo tradicional escravista, o que impede a população negra de se integrar plenamente à nova sociedade de classes.

A terceira onda, que diz respeito aos estudos empíricos realizados a partir da década de 1980, introduz uma nova linha de pesquisas sobre as desigualdades raciais e racismo no Brasil. Dessa fase provém a explicação sobre a persistência da desigualdade racial no Brasil que hoje é hegemônica (Osório, 2008). Essa onda é caracterizada por sua relativa homogeneidade, tendo Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle Silva como seus dois expoentes. Hasenbalg se voltou ao período antes da abolição para tratar da persistência da desigualdade racial no Brasil no contexto da industrialização. Silva, por sua vez, abordou de maneira empírica a questão, através da análise do processo de realização socioeconômica. Através dos seus estudos, os autores buscaram relacionar o peso da discriminação racial à origem social do indivíduo, que impacta diretamente na realização educacional, no mercado de trabalho, no posicionamento na estratificação social e na atividade política.

As evidências empíricas quantitativas tratadas pelos dois autores com técnicas que eram o que havia de mais avançado à época foram a pá de cal na ideia de que o racismo, por sua irracionalidade, tendia a desaparecer com o desenvolvimento econômico. Hasenbalg e Silva, em seus vários trabalhos, mostraram de forma bastante convincente a persistência da desigualdade racial. Os negros tendiam a permanecer na mesma posição relativamente subalterna de seus pais, a despeito de sua incorporação à moderna sociedade de classes. Se o racismo estivesse fadado a desaparecer com a progressiva racionalização trazida pela modernidade, a desigualdade deveria ter diminuído (Osório, 2008, p. 82).

A crítica de Hasenbalg à “perspectiva assimilacionista” também caracteriza essa fase. Tal perspectiva provém do estrutural-funcionalismo estadunidense, que trata o racismo como incompatível com a modernidade, no sentido de que o processo de urbanização e industrialização fariam desaparecer progressivamente a discriminação racial, afetando a mobilidade social:

No que toca à estratificação e à mobilidade social, grandes mudanças se fazem sentir. A estratificação passaria a assumir uma feição meritocrática, a posição pessoal das pessoas progressivamente deixaria de ser determinada por fatores além do controle dos indivíduos, como a família de origem, a raça, o sexo, passando a ser determinada em função do talento inato e do esforço despendido pelos indivíduos ao empregar tais talentos, ou simplesmente pelo empenho individual na ausência de talentos (Osório, 2008, p. 83).

A teoria do ciclo das relações raciais, formulada por Robert E. Park, constitui um marco para essa interpretação sociológica. Para o autor, as relações raciais seriam o produto de migrações e conquistas e as raças entidades socialmente definidas no contexto de interações competitivas marcadas pelo etnocentrismo. As obras de Park refletiram a crença na tendência a longo prazo da assimilação das minorias na sociedade mais ampla e, por consequência, o desaparecimento de categorias étnicas e raciais. Nesse sentido, a classe social substituiria a raça e a etnicidade como critério de estratificação social e fonte de conflito (Gonzalez e Hasenbalg, 1982).

Hasenbalg atribui à atuação política das minorias raciais o colapso da perspectiva assimilacionista. Nesse sentido, a superação da discriminação racial não viria da simples integração dos negros à sociedade de classes, nos moldes das elites brancas, mas sim da luta coletiva por transformação social e justiça racial. O engajamento desses grupos contesta essa tradição:

No clima de reafirmação da consciência étnica e nacionalismo cultural característico do ativismo das minorias raciais naquele período, intelectuais e militantes dessas minorias passaram a definir a relação de negros, índios, chicanos (imigrantes mexicanos e americanos de ascendência mexicana) e outros grupos com a sociedade americana como a de colônias internas. O modelo de colonialismo e neocolonialismo europeu, através da ênfase nas dimensões política e cultural da opressão racial, tendeu a demonstrar que assimilação e integração estavam longe de constituir as tendências mais significativas da dinâmica das relações raciais (Gonzalez e Hasenbalg; 1982, p. 74-75).

O autor também tece críticas aos representantes das ondas anteriores por aderirem a essa suposição. Ao passo que a primeira tradição nega o papel da raça na geração de desigualdades sociais, a segunda reduz o preconceito racial a um fenômeno de classe, constituindo a discriminação racial como um resíduo do passado escravista (Gonzalez e Hasenbalg, 1982). Segundo ele, “nenhuma destas perspectivas considera seriamente a possibilidade da coexistência entre racismo, industrialização e desenvolvimento capitalista” (Gonzalez e Hasenbalg, 1982, p. 88).

Além disso, coloca em questão essa explicação ao enfatizar que o poder explicativo da escravidão, ao tratar a posição social do negro, diminui com o passar do tempo, ou seja, “quanto mais afastados estamos no tempo do final do sistema escravista, menos se pode invocar a escravidão como uma causa da atual subordinação social do negro” (Gonzalez e Hasenbalg, 1982, p. 90). Para ele, as desigualdades raciais poderiam ser explicadas por dois fatores, relacionados à estrutura desigual de oportunidades de

mobilidade social no pós-abolição: a desigual distribuição geográfica de brancos e negros e as práticas racistas do grupo racial dominante.

Em suas análises, Hasenbalg ressaltou o número desproporcional de negros que viviam nas regiões predominantemente agrárias e menos desenvolvidas do Brasil. Como resultado disso, o acesso a oportunidades econômicas e educacionais eram muito mais limitados, se comparados aos lugares onde se concentravam a parte majoritária da população branca, como o sudeste. Estabelece-se uma segregação geográfica entre os dois grupos raciais, que inicialmente foi condicionada pelo sistema escravista e depois reforçada pelas políticas de estímulo à imigração europeia (Gonzalez e Hasenbalg, 1982). Assim, é possível perceber uma espécie de “lugar natural do negro”, que dificulta a mobilidade social:

Com relação ao racismo, além dos efeitos das práticas discriminatórias, uma organização social racista também limita a motivação e o nível de aspirações do negro. Quando são considerados os mecanismos sociais que obstruem a mobilidade social ascendente do negro, às práticas discriminatórias dos brancos devem ser acrescentados os efeitos derivados da internalização pela maioria da população negra de uma auto-imagem desfavorável. Esta visão negativa do negro começa a ser transmitida nos textos escolares e está presente numa estética racista veiculada permanentemente pelos meios de comunicação de massa, além de estar incorporada num conjunto de estereótipos e representações populares. Desta forma, as práticas discriminatórias, a tendência a evitar situações discriminatórias e a violência simbólica exercida contra o negro reforçam-se mutuamente de maneira a regular as aspirações do negro de acordo com o que o grupo racial dominante impõe e define como os “lugares apropriados” para as pessoas de cor (Gonzalez e Hasenbalg, 1982, p. 91).

Dessa maneira, o autor aponta que um dos determinantes da apropriação desigual das oportunidades econômicas e educacionais está relacionado à segregação geográfica da população branca e não-branca (pretos e pardos). Outro fator determinante seria a educação. O acesso desigual ao sistema educacional e às oportunidades de escolarização leva pessoas negras a ocupações menos qualificadas e pior remuneradas.

Com base nisso, Hasenbalg e Nelson do Valle Silva elaboram a teoria das desvantagens cumulativas, principal contribuição da terceira onda.

No seu modelo de consecução de status social este autor [Nelson do Valle Silva] aplicou as equações estruturais dos brasileiros não-brancos aos brancos. Controlando todas as variáveis do ciclo de vida, encontrou que 40% da diferença na educação atingida não é explicada; 29% da diferença nos pontos da escala ocupacional não é explicada; e que 50% da diferença de renda permanece inexplicada. Estas diferenças não explicadas devem ser interpretadas como consequências do racismo e das práticas discriminatórias sofridas pelo grupo não-branco (Gonzalez e Hasenbalg, 1982, p. 96-97).

De acordo com os autores estes dados evidenciam a forma como a população negra está exposta a um ciclo cumulativo de desvantagens, que afeta sua mobilidade social. Com isso, o acesso a oportunidades é mais limitado, se comparado ao branco.

A teoria das desvantagens cumulativas tem como base o estabelecimento de fases pelas quais passa o indivíduo, que são a vida pré-adulta (infância e adolescência) e a vida adulta. Essas duas fases estão diretamente relacionadas, na medida em que a primeira é uma preparação para a segunda. Na vida pré-adulta os indivíduos exercem o estudo e a aquisição de habilidades, e na vida adulta, o trabalho (Osório, 2008). A raça se constitui como uma importante variável nesse cenário, tanto nas oportunidades educacionais, quanto na origem social:

A origem social, entendida como a situação da família em que se nasce, é o primeiro momento em que a raça afeta os indivíduos. Como os negros estão sobre-representados nos níveis mais baixos da pirâmide social (independente da forma de se apresentar), e a raça é um fator transmitido hereditariamente, a probabilidade de um negro nascer pobre é consideravelmente maior que a de um branco. Dessa forma, a origem social é, em grande grau, influenciada pela raça da pessoa (Osório, 2008, p. 85).

Portanto, a origem social, assim como as condições vividas na infância e adolescência têm impacto direto nas oportunidades e condições da vida adulta. No caso do Brasil, a raça é um fator determinante nesse processo, pois influencia tanto a origem social dos indivíduos quanto suas oportunidades educacionais e profissionais:

Os negros brasileiros chegam ao fim da primeira fase de sua vida com uma razoável desvantagem educacional. Isso se reflete decisivamente nas oportunidades que terão no mercado de trabalho. O grande determinante das diferenças na renda do trabalho das pessoas é a educação, mas ainda há espaço para um pouco mais de desigualdade produzida pela segmentação do mercado, pelas limitações à ascensão profissional dos negros, e pela discriminação salarial (Osório, 2008, p. 85).

A teoria elaborada por Hasenbalg e Silva é essencial para compreender a persistência das desigualdades raciais no Brasil, pois evidencia que negros e brancos não partem das mesmas condições. Sendo assim, é fundamental para reforçar a necessidade de políticas públicas afirmativas e romper com o ciclo de desigualdade.

A principal contribuição da terceira onda é tratar o racismo como um fenômeno racionalizado, que serve para manter os privilégios dos brancos na sociedade moderna e com elevada mobilidade social. Desse modo, a discriminação racial e o racismo não seriam meros resquícios da sociedade escravista e não desapareceriam progressivamente após a transição para a sociedade de classes.

Gonzalez se insere nessa terceira onda dos estudos das relações raciais no Brasil, dialogando com as categorias que são apresentadas por esses autores, além da sua abordagem crítica do mito da democracia racial e da ideologia do branqueamento. A autora enfatiza as desigualdades estruturais e o papel do racismo na reprodução das hierarquias sociais. Através de uma perspectiva inovadora, que articulou raça, classe e gênero, demonstrou que o racismo se configura como um sistema ativo de exclusão social.

1.3 Breve histórico do Movimento Feminista

A história da luta das mulheres por direitos e por um espaço digno na sociedade pode ser observada há séculos, muito antes do movimento feminista organizado. Em diversas épocas e contextos, mulheres desafiaram as normas e estruturas que as marginalizaram na sociedade, reivindicando voz e autonomia. Por mais que essas resistências tenham sofrido tentativa de silenciamento, foram fundamentais para fornecer as bases do feminismo contemporâneo. Não se configura como objetivo deste trabalho resgatar toda a história da luta das mulheres, no entanto, é fundamental contextualizar a trajetória do movimento feminista, em especial no Brasil da década de 1970 e 1980, que é quando podemos observar uma maior organização de mulheres negras, no sentido de pensar um feminismo negro

O feminismo no mundo ocidental se classifica em três ondas ou fases. A primeira fase corresponde à luta pelo reconhecimento legal da igualdade de direitos (voto, trabalho, etc.), foi preponderante nos séculos XVIII e XIX e início do século XX. A segunda onda consiste nas lutas empreendidas pelas feministas entre as décadas de 1960 e 1980, na qual se agregaram às reivindicações temas como sexualidade, violência e mercado de trabalho. Nesse período que surge a categoria “gênero”. Em 1990, se inicia a terceira onda, quando as feministas se empenham na crítica à construção da imagem feminina pelos meios de comunicação em massa e começam os discursos sobre libertação sexual (Gohn, 2007).

O Brasil recebeu influência das ações das feministas norte-americanas, francesas e inglesas. No país, o movimento feminista experimentou também fases específicas. A primeira fase corresponde ao início do século XX, se estendendo até o começo da década de 1970; a segunda fase se iniciou no ano de 1975, se desenvolvendo nas décadas de 1980 e 1990. As chamadas “ondas” do movimento feminista brasileiro se deram mais tarde, em comparação ao feminismo norte-americano e europeu. Damasco (2007), ao

caracterizar a germinação do movimento feminista brasileiro, aponta que enquanto as mulheres norte-americanas já lutavam pelo reconhecimento legal da igualdade de direitos sociais e políticos no século XIX, até o início do século XX as mulheres brasileiras não usufruíam de quaisquer direitos políticos, como o direito de votar e ser votada.

Mary Wollstonecraft é reconhecida por ter inaugurado a primeira onda do feminismo no mundo ocidental, com a publicação da *Reivindicação dos Direitos da Mulher*, em 1792, quando denuncia a exclusão das mulheres do acesso a direitos básicos. Em 1848, a Convenção de Seneca Falls também marcou essa primeira fase, ao reunir cerca de 100 mulheres que assinaram uma *Declaration of Sentiments* (Declaração de Sentimentos). A declaração tinha como foco principal a instituição do matrimônio e os efeitos prejudiciais às mulheres:

[...] o casamento roubava delas seu direito à propriedade, tornando-as econômica e moralmente dependentes de seus maridos. Ao exigir obediência absoluta por parte das esposas, a instituição do matrimônio dava aos maridos o direito de puni-las e, o que é ainda pior, as leis de separação e divórcio eram quase totalmente baseadas na supremacia masculina. A declaração afirmava que, como consequência da condição de inferioridade das mulheres no interior do casamento, elas também eram sujeitas a desigualdades nas instituições de ensino e carreira (Davis, 2017, p. 63).

Gohn (2007) pontua alguns outros marcos, como as mulheres que morreram queimadas em uma fábrica em Nova York, em 8 de março de 1857, ao reivindicarem a redução da jornada de trabalho de 14 para 10 horas e o direito de licença-maternidade. Posteriormente, no final da década de 1880, vimos a emergência do movimento das sufragistas, que mobilizou protestos nos Estados Unidos e na Europa. Além de reivindicar o voto, questionaram a ideia de superioridade do homem, reivindicando a igualdade entre os seres humanos (Gohn, 2007).

A primeira onda do feminismo representou, portanto, uma mudança no modo de pensar as relações entre homens e mulheres e representou avanços graduais na sociedade de um modo geral, fazendo surgir novos atores na luta por direitos:

Durante toda a primeira fase do feminismo, destacaram-se mulheres como atrizes independentes, defensoras dos direitos das mulheres, em um mundo dominado pelos homens. Elas fundamentalmente exercitavam o princípio democrático da igualdade, lutando no campo dos direitos civis e políticos, fundamentados, na maioria dos casos, na democracia liberal. A ideia de “coletivos públicos” era ainda frágil, já que a mulher estava confinada ao espaço privado, doméstico. Além da conquista gradual de direitos, as mulheres influenciaram lentamente as instituições que começaram a criar departamentos femininos (nos sindicatos também). No Brasil, progressivamente um “mundo feminino” começou a vir a público em publicações, jornais e revistas, via suplementos femininos, revistas (“Querida”, sessão em *Cruzeiro*), em revistas e romances em quadrinhos (paixão que foi substituída décadas depois pelas

novelas de TV), moda, beleza, cuidados domésticos, filhos, maternidade etc. Avançou a publicização do mundo privado e cotidiano do “ser mulher”, pelo seu lado tradicional, tornou-se objeto de mídia (Gohn, 2007, p. 48).

Convém ressaltar que a primeira onda do feminismo foi liderada em grande parte por mulheres brancas de classe média na Europa e nos Estados Unidos, e repercutiu em outras partes do mundo, como o Brasil, influenciando as mulheres que abraçaram as causas abolicionistas e as sufragistas que lutaram pelo voto feminino. Segundo Damasco (2009) o grande marco da primeira fase do feminismo no Brasil foi a fundação do Partido Republicano Feminino (1910), no Rio de Janeiro por Leolinda Daltro, que tinha por objetivo debater no Congresso Nacional o acesso a cargos públicos a todos os brasileiros sem distinção de sexo e implementação do voto feminino no Brasil. Em 1922 o órgão foi substituído pela Federação Brasileira para o Progresso Feminino (FBPF), criado por Bertha Lutz para elevar o nível de instrução feminina.

A luta pelo voto feminino foi o fator que agregou pela primeira vez no Brasil um grupo de mulheres preocupadas com as causas feministas. O feminismo, neste momento, se expressava essencialmente a partir das ações individuais de mulheres com formação escolar universitária. Elas tinham sido influenciadas pelas ideias feministas que vigoravam em solo norte-americano e europeu, tais como: luta pelo sufrágio feminino, por melhores condições salariais e de trabalho. Algumas dessas intelectuais brasileiras haviam permanecido por um período no exterior, como é o caso de Bertha Lutz, que inicia sua militância feminista quando retorna de Paris em 1918 (Damasco, 2009, p. 20-21).

Nos anos 1950, a obra *O segundo sexo* (1949) de Simone de Beauvoir marcou a luta das mulheres. Beauvoir tornou-se referência para o movimento feminista, com a ideia de que “não se nasce mulher, torna-se mulher”, desnaturalizando a desigualdade entre homens e mulheres. De acordo com a autora a mulher seria o segundo sexo, a alteridade, que vive em situação de subordinação em relação ao primeiro sexo (o homem). Dessa forma, a mulher seria definida não a partir dela, como sujeito, mas a partir do homem, pois “o homem é o Sujeito, o absoluto; ela é o Outro” (Beauvoir, 2019, p. 13).

Os anos 1960 marcam o início da segunda onda feminista. Nessa segunda fase, expandiu-se a agenda feminista, incluindo temas como igualdade no mercado de trabalho, direitos reprodutivos e crítica ao patriarcado e a divisão sexual do trabalho. Caracterizou-se por ser a fase do feminismo radical, dos movimentos pela libertação das mulheres e pela atuação em coletivos, unindo-se a outras “minorias”, como negros e estudantes, em protestos (Gohn, 2007). Também foi um momento em que, segundo Saffioti (2004), o tema da diferença foi inserido na pauta, reclamando a multiplicidade do sujeito,

assinalando dois momentos: a necessidade de resgatar a identidade da mulher e focar na mulher em si:

A diferença foi estabelecida em termos de agregar a metade feminina da humanidade à sua parte masculina [...] Compreendendo as diferenças de raça/etnia e classe social na categoria abstrata Mulher (com M maiúsculo). Por suposto as diferenças, diluíam-se no interior dessa categoria genérica [...] Desta perspectiva, da qual só se enxergava *patriarcado*, caminhamos para uma ótica centrada na mulher (Saffioti, 2004, p. 37).

Nos anos 1970, o feminismo radical nos Estados Unidos e na Europa entra em uma nova fase, desconstruindo a ideia da mulher como um ser uno, momento no qual se atenta para as diferentes orientações sexuais (Gohn, 2007). Nesse momento também surgem revistas específicas de coletivos feministas, como forma de reivindicar seus espaços de fala.

Nos anos 1980 a categoria “gênero” é inserida no debate, que passa a ser uma categoria central para a teoria feminista. Scott (1995), ao discutir gênero, trata como uma categoria histórica, que consiste em “uma forma de indicar ‘construções sociais’ – a criação de ideias sobre os papéis adequados aos homens e às mulheres” (Scott, 1995, p. 75). A inserção do debate de gênero representa um avanço fundamental para a compreensão das desigualdades e para a ampliação das pautas feministas, pois permitiu romper com explicações essencialistas sobre as diferenças entre homens e mulheres. Desse modo, desloca-se o foco das características biológicas para as construções sócio-históricas e culturais, desnaturalizando as hierarquias que legitimam a subordinação feminina.

Em se tratando de Brasil, a segunda onda emergiu no contexto da ditadura militar, na década de 1970, com as mulheres articulando as pautas feministas à luta pela redemocratização. O movimento feminista brasileiro adquire visibilidade, disseminando os estudos de gênero e da mulher:

As mulheres emergiram na cena pública brasileira, após 1975, por meio de seus diferentes papéis sociais – como mães que lutavam por seus filhos desaparecidos nos porões da ditadura militar; como mães moradoras nas periferias que clamavam por creches nos locais de moradia; como trabalhadoras que tinham salários diferenciados ou não lhes era dado o direito à maternidade etc. Mulheres que lutaram contra a ditadura militar e estiveram exiladas, retornaram ao país com a anistia política em 1979, após terem convivido com grupos feministas no exterior. No final dessa década formaram-se grupos e correntes no Brasil sobre o feminismo, especialmente nas universidades e centros de estudos. Assassinatos de mulheres, como o caso de Ângela Diniz por Doca Street, mobilizou as feministas no Brasil durante o processo judicial, na luta contra a impunidade corrente neste tipo de crime. “Quem ama não mata” foi o mote (Gohn, 2007, p. 50-51).

Os estudos feministas se inserem na comunidade acadêmica, nas universidades e em centros de pesquisa. Além de estar atrelado às práticas dos movimentos de esquerda, nas coordenações centralizadas de congressos, redação de manifestos etc. (Gohn, 2007). A obra de Heleieth Saffioti, *A mulher na sociedade de classes: mito e realidade* (1969) marca esse momento intelectual e político. Na obra a autora analisou a influência da estrutura de classes na sociedade e na força de trabalho feminina, gerando a produção e a reprodução das desigualdades sociais e de gênero. Um marco dessa fase é a criação, por decreto da ONU, do Ano Internacional da Mulher, na Conferência do Ano Internacional da Mulher (1975), na Cidade do México:

Ao fim do evento as participantes concluíram que em todos os países a situação da mulher era precária e inferior quando comparada aos homens. Com o intuito de superar esse quadro desfavorável, a ONU instituiu o período compreendido entre os anos de 1975 e 1985 como a Década da Mulher. Neste intervalo foi acordado que os países participantes do evento se encarregariam de adotar programas de promoção da plena cidadania feminina. Ficou estabelecido ainda que no ano de 1985, em Nairóbi, no Quênia, cada país teria que apresentar uma avaliação dos avanços conquistados no período (Damasco, 2007, p. 29).

A segunda onda no Brasil trouxe consigo o surgimento dos jornais e periódicos feministas, que se tornaram um importante espaço de comunicação dos seus ideais. Eram utilizados para noticiar eventos, divulgar trabalhos e pesquisas, sendo uma importante ferramenta de articulação do movimento feminista na época. Dentre esses periódicos estavam o *Brasil Mulher*, *Nós Mulheres* e *Mulherio* – este último, Lélia Gonzalez fazia parte. Vale ressaltar que a presença de Lélia no *Mulherio* foi o que possibilitou artigos que tratavam das questões específicas da mulher negra brasileira.

Na década de 1980 são registrados avanços nas políticas públicas para as mulheres, com o surgimento dos primeiros conselhos da Condição Feminina, o SOS Mulher, as delegacias da Mulher. De acordo com Gohn (2007) nesse contexto movimentos sociais e ONGs emergiram e consolidaram-se e a mulher deixou os departamentos femininos, assumindo como militante nos movimentos, partidos e sindicatos. Além disso, entram na agenda feminista questões de saúde, sexualidade e violência.

É importante reconhecer todo o avanço que o feminismo trouxe consigo, proporcionando importantes conquistas na história dos direitos das mulheres. Ao longo da história, o feminismo foi representado de formas distintas, refletindo os contextos sociais e econômicos das mulheres que o protagonizavam. Em grande parte do seu percurso histórico, o feminismo esteve representado predominantemente por mulheres

brancas, de classe média urbana. Mulheres essas que tinham acesso à educação formal e que alcançavam o espaço político com maior facilidade, se comparado com mulheres negras, por exemplo. Dessa maneira, o movimento se tornou o reflexo dessas mulheres, que articulavam a agenda feminista de acordo com os seus anseios e necessidades, o que contribuiu para a representação minoritária de outras experiências femininas, especialmente as das mulheres negras.

O reconhecimento dessa exclusão histórica é essencial para a construção de um feminismo mais inclusivo e que realmente proporcione a transformação social, comprometido com a luta antirracista e por uma nova forma de sociabilidade. Para isso é necessário considerar a diversidade das experiências femininas, combatendo as opressões de forma interseccional.

Compreender o contexto em que estava inserida Lélia Gonzalez é fundamental para analisar a importância de sua contribuição e o legado deixado por ela. Sua trajetória de vida, sua atuação como militante, professora e política, as tendências dos estudos das relações raciais no Brasil e o histórico de formação do movimento feministas foram elementos que moldaram sua perspectiva e explicam a necessidade que ela sentiu de formular o feminismo afro-latino-americano.

2 LÉLIA GONZALEZ INTÉRPRETE DO BRASIL: UM DEBATE SOBRE RACISMO

“Intérpretes do Brasil” refere-se a um grupo de pensadores que buscaram compreender e explicar a formação histórica, cultural, social e econômica do país. Por meio de seus estudos, analisaram os elementos fundamentais da identidade brasileira, como questões de raça, miscigenação, economia, política, cultura, entre outros elementos determinantes na formação da identidade nacional. No entanto, na realidade brasileira, esse espaço tem sido majoritariamente ocupado por homens brancos, refletindo as desigualdades estruturais do país e a exclusão histórica de vozes negras no campo intelectual:

A categoria “intérprete do Brasil” tem sido utilizada para denominar um tipo de atividade nobre exercida, sobretudo, por homens destacados pertencentes às classes sociais médias e altas que formam a “elite pensante do país”. Confere dignidade ou estatuto às raras mentes célebres que foram capazes de tecer uma interpretação, compreensão ou explicação do país ou de algum dos traços fundantes e recorrentes da vida nacional (Shiota e Fernandez, 2018, p. 44).

De acordo com Gonçalves (2022) o “panteão” do pensamento social brasileiro tem sido predominantemente ocupado por intelectuais homens e brancos. Para ilustrar o apagamento de autores negros nesse “panteão”, Gonçalves (2022) menciona a obra *Intérpretes do Brasil: clássicos, rebeldes e renegados* (2014), organizado por Luiz Bernardo Pericás e Lincoln Secco, na qual são apresentados vinte e cinco estudiosos e escritores brasileiros:

Além dos clássicos Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Florestan Fernandes, Celso Furtado e Antônio Cândido, vemos também aqueles personagens que, a despeito de terem sido invisibilizados, tiveram um papel histórico tanto na “explicação” da formação social brasileira como na atuação política com vistas a transformá-la. Dentre os renegados e rebeldes estão: Octávio Brandão, Heitor Ferreira Lima, Astrojildo Pereira, Leôncio Basbaum, Luís da Câmara Cascudo, Mário Pedrosa, Darcy Ribeiro, Rômulo Almeida, Nelson Werneck Sodré, Rui Facó, José Honório Rodrigues, Caio Prado Junior, Maurício Tragtemberg, Jacob Gorender, Ruy Mauro Marini, Paulo Freire, Edgard Carone, Ignácio Rangel, Everardo Dias e Milton Santos (Gonçalves, 2022, p. 214).

A autora destaca que, entre esses autores, com exceção de Milton Santos, todos os demais são brancos e nenhuma mulher é mencionada. Isso evidencia a tendência do “pensamento social hegemônico tem em invisibilizar a importante contribuição de intelectuais negras para a compreensão da formação social brasileira” (Gonçalves, 2022, p. 2015). Apesar de, ao longo da história, diversas vozes negras terem se proposto a analisar a realidade brasileira, entre os intérpretes tidos como clássicos, destacam-se em

sua maioria homens brancos. Embora todos eles tenham feito valiosas contribuições, observamos a exclusão de estudiosos negros, principalmente mulheres negras, como Beatriz Nascimento, Sueli Carneiro e Lélia Gonzalez. Essas autoras produziram análises profundas e inovadoras sobre a realidade brasileira; porém, não foram reconhecidas como intérpretes oficiais do Brasil. Tal fato evidencia que “não há lugar para mulheres negras escritoras, menos ainda para intérpretes do Brasil negras” (Shiota e Fernandez, 2018, p. 44-45).

No caso específico de Lélia Gonzalez, foco desta dissertação, a autora desempenhou esse papel com maestria, ao analisar a realidade da sociedade brasileira, evidenciando o modo como o mito da democracia racial é determinante na formação social. Gonçalves (2022) nos aponta que a militância intelectual de Gonzalez fornece aos estudos a respeito da formação social brasileira a perspectiva das lutas de classes e resistência do povo negro, inserindo-a “no panteão dos/as intérpretes de um Brasil que até aqui não coube na história oficial” (Gonçalves, 2022, p. 213). Ao abordar a amefricanidade, Gonzalez ressalta a importância de resgatar a contribuição negra para a formação do Brasil, desafiando o eurocentrismo. Sua exclusão como intérprete oficial do Brasil reforça a necessidade de revisitar e diversificar esse conceito, incluindo vozes que desafiem a narrativa dominante e questionem privilégios históricos, revelando a pluralidade da experiência de formação nacional brasileira.

2.1 Racismo à brasileira e o mito da democracia racial

Dando continuidade ao legado de Florestan Fernandes, Oracy Nogueira, Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle, Gonzalez se propôs a analisar a questão racial brasileira e desmistificar o mito da democracia racial, evidenciando a realidade desigual presente no país. Na sua perspectiva, alguns aspectos históricos proporcionam maior compreensão a respeito da particularidade da situação da mulher negra e da população negra, de modo geral. Para esse entendimento, inicia sua análise através da escravidão no Brasil. A escravidão determinou o modo como se deram as relações raciais no Brasil, através da miscigenação (Gonzalez, 2020). Embora tenha sido difundido um mito de “democracia racial”, no qual sugere uma harmonia racial no Brasil, Gonzalez combate fortemente essa ideia. Enfatiza que a miscigenação na sociedade brasileira é fruto do estupro de mulheres negras escravizadas, por parte dos homens brancos; e que o maior efeito dessa crença na

democracia racial foi a disseminação de que inexistia racismo no Brasil (Gonzalez, 2020). Como consequência, os efeitos violentos que esse fenômeno causou e, todavia, causa à população negra, em especial, à mulher negra, são ignorados.

No processo de colonialismo europeu o racismo foi um grande aliado para estabelecer a dominação sobre os povos, pois se legitimava a partir de uma suposta superioridade étnica. Além de colocar o homem branco europeu como um modelo civilizatório, o etnocentrismo apontava os outros povos como selvagens, considerando absurdas e exóticas suas manifestações culturais (Gonzalez, 2020). Nesse sentido, Gonzalez (2020) destaca a influência do racismo na internalização da superioridade do colonizador pelos colonizados, apresentando duas táticas que faz uso para afirmar sua dominação: exploração e opressão. Disso, resultam duas formas pelas quais o racismo se apresenta: o racismo aberto e o racismo disfarçado.

O racismo aberto é característico das sociedades de origem anglo-saxônica, germânica ou holandesa. Nessas sociedades se estabelece que negra é a pessoa com antepassados negros e nessa articulação ideológica a miscigenação não é uma realidade, pois o grupo branco idealiza manter a sua pureza (Gonzalez, 2020). Nesse sentido, existe uma espécie de segregação, que é assumida de uma forma mais explícita, e como o próprio nome do fenômeno assume, aberta. Por sua vez, o racismo disfarçado, é característico das sociedades de origem latina, nas quais prevalecem a teoria da “democracia racial”. As sociedades latinas são o melhor exemplo de racismo por denegação (Gonzalez, 2020). Nesses casos, o racismo se esconde atrás de um discurso de harmonia racial que o nega como problemática presente na sociedade, materializando na seguinte ideia:

Racismo? No Brasil? Quem foi que disse? Isso é coisa de americano. Aqui não tem diferença porque todo mundo é brasileiro acima de tudo, graças a Deus. Preto aqui é bem tratado, tem o mesmo direito que a gente tem. Tanto é que, quando se esforça, ele sobe na vida como qualquer um. Conheço um que é médico; educadíssimo, culto, elegante e com umas feições tão finas... Nem parece preto (Gonzalez, 1984, p. 226).

Em se tratando de como se desenvolveu esse tipo de racismo específico na América Latina e como se tornou uma forma eficaz de alienação dos dominados, Gonzalez (2020) ressalta a formação histórica da Espanha e de Portugal. Para ela, essas sociedades já possuíam experiência em se tratando de dominação por meio de hierarquia racial e por isso o racismo por denegação encontrou na América Latina um lugar privilegiado de expressão. A experiência das sociedades ibéricas veio através da luta

plurissecular contra a presença de invasores que se diferenciavam por aspectos como religião e etnia.

A partir da dominação desses invasores se estruturou um modelo rigidamente hierárquico, determinando um lugar para cada um naquele regime. Portanto, essa tradição foi responsável por estabelecer nas regiões que vieram a se tornar América Latina um regime similar, que foram “herdeiras históricas das ideologias de classificação social (racial e sexual)” (Gonzalez, 2020, p. 131). Desse modo, a América Latina se caracteriza por sua estratificação racial, ao mesmo tempo que a nega, pois não existe uma forma aberta de segregação. Essas sociedades da América Latina, que são herdeiras dessa forma de classificação social, estabelecem um lugar natural para pessoas brancas e não brancas, garantindo a dominação por meio dos aparelhos ideológicos do Estado e por meio de um discurso de “democracia racial”. Gonzalez sintetiza o modo como funciona o racismo no Brasil (e na América Latina, de modo geral) com a frase do humorista Millôr Fernandes: “não existe racismo no Brasil porque o negro conhece o seu lugar”.

Gates Jr., historiador e escritor estadunidense, para descobrir como funciona a dinâmica das relações raciais do maior modelo de democracia racial, veio ao Brasil. Em sua obra, *O negro na América Latina* (2014), expressa a sua visão sobre a dinâmica racial no Brasil. O autor relata que a primeira vez que pensou em raça, integração e segregação ou cruzamento fora do contexto dos Estados Unidos foi quando assistiu ao filme *Orfeu do Carnaval*¹. A presença majoritária de negros e mulatos, configurando uma espécie de democracia mestiça, o levou a acreditar que assim era a realidade brasileira e que “Orfeu do Carnaval parecia um equivalente cinematográfico da teoria de Gilberto Freyre sobre o Brasil como uma democracia racial” (Gates Jr., 2014, p. 32). Essa perspectiva evidencia a força da obra de Freyre e do discurso de democracia racial, ao forjar a mentalidade e ultrapassar as fronteiras nacionais. O autor pensava o Brasil da seguinte maneira:

Entre 1561 e 1860, o Brasil, como vimos, foi o destino final de quase 5 milhões de escravos africanos – alguns deles, talvez, meus primos distantes. No entanto, não era para isso que minha mente me levava. Por mais que tentasse, não conseguia parar de pensar no Brasil de minha imaginação: o fausto e a empolgação dos desfiles de Carnaval; suas misturas sincréticas de elementos culturais indígenas, africanos e europeus; a dança ao som de uma música nascida na África; as religiões de origem ioruba, fon e angolana fundidas no candomblé e na umbanda; as muitas expressões regionais das religiões afro-

¹ *Orfeu do Carnaval* é um filme italo-franco-brasileiro de 1959, dirigido por Marcel Camus. Seu enredo é inspirado na mitologia grega, na história de Orfeu e Eurídice. A adaptação foi ambientada no Brasil, em uma favela do Rio de Janeiro, no carnaval. A produção ganhou o Oscar de melhor filme estrangeiro em 1960 e trata-se da primeira de língua portuguesa a conquistar a estatueta do Oscar.

brasileiras, como o xangô, o batuque e o tambor de mina (Gates Jr., 2014, p. 32-33).

Essa não foi a realidade encontrada no país por Gates Jr., ele se deparou com as nuances e sutilezas que marcavam as relações raciais no Brasil, que reproduziam até os dias atuais as consequências do passado escravocrata, longe da romantização descrita por Freyre. A ideia equivocada de que o Brasil seja uma nação que, por ser mestiça, tenha superado o racismo, prevalece, principalmente, quando comparada com a segregação formalmente decretada nos Estados Unidos com as leis Jim Crow². Assim,

Embora seja verdade que a segregação racial seja proibida no Brasil, persistem os legados da escravidão – abolida há tão pouco tempo, relativamente –, assim como o preconceito de cor. Conquanto a segregação nunca tenha sido legal, como fora nos Estados Unidos, ela se manifesta em todos os extratos da sociedade brasileira. Como eu haveria de constatar em toda a América Latina, as pessoas mais escuras nessas sociedades tendem a ocupar a base da escala social. A democracia racial era um ideal belo e sedutor, mas algum dia fora mais do que uma romântica cosmovisão branca, destinada apenas a manter os afro-brasileiros em seu lugar? Afinal de contas, qual a necessidade de um movimento de orgulho negro numa sociedade em que vigora a democracia racial? Como Abdias do Nascimento me mostrara, com muita perspicácia, o Brasil nunca teve, por causa dessa ideologia de ser um país afortunadamente isento de racismo, um movimento pelos direitos civis, como o que ocorreu nos Estados Unidos, porque não tinha a segregação legal contra a qual investir. O racismo no Brasil era informal – mas de uma eficácia devastadora. E isso fez com que os brasileiros mais negros nunca tivessem oportunidade de exigir reparação pelo racismo que ainda experimentam na pele (Gates Jr., 2014, p. 83).

O mito da democracia racial serviu à elite dominante como forma de camuflar o abismo que marca as relações raciais no Brasil. Ao considerar essas relações harmoniosas, desconsideraram-se a destruição, exploração econômica e a imposição cultural que ocorreu no processo de colonização, que deixou profundas marcas no padrão de relação racial brasileiro. A violência e o abuso na relação por parte dos colonizadores não deixaram espaço para uma harmonia racial e para uma relação igualitária. A abolição da escravidão apenas em termos formais, não sendo os ex-escravizados assimilados socialmente, culturalmente e economicamente na sociedade de classes que se fundava, atribuiu um lugar social de marginalização para esse grupo.

Nesse contexto de fortalecimento do mito da democracia racial, a “branquitude” se assume como uma ferramenta para manutenção do poder da classe dominante, contribuindo para perpetuar a desigualdade racial. Bento (2022) trata a “branquitude” a partir de sua experiência de trabalho com diversas instituições, como empresas,

² As leis de Jim Crow foram leis estaduais e locais que impunham a segregação racial no sul dos Estados Unidos, promulgadas no final do século XIX e início do século XX.

organizações governamentais, organizações da sociedade civil, entre outras. Ela percebeu que as mais diversas instituições possuem similaridades em sua estrutura e no *modus operandi*, quando se trata de relações de raça e gênero. Por mais que muitas dessas instituições criem uma narrativa na qual defendem a diversidade como parte de sua missão, valores e do seu código de conduta, a realidade é oposta. A partir disso, a autora questiona: de que modo essa diversidade e essa equidade se aplicam, quando a maioria de suas lideranças e de seu quadro de funcionários é quase exclusivamente branca?

Assim vem sendo construída a história de instituições e da sociedade onde a presença e a contribuição negras se tornam invisibilizadas. As instituições públicas, privadas e da sociedade civil definem, regulamentam e transmitem um modo de funcionamento que torna homogêneo e uniforme não só processos, ferramentas, sistema de valores, mas também o perfil de seus empregados e lideranças, majoritariamente masculino e branco. Essa transmissão atravessa gerações e altera pouco a hierarquia das relações de dominação ali incrustadas. Esse fenômeno tem um nome, branquitude, e sua perpetuação no tempo se deve a um pacto de cumplicidade não verbalizado entre pessoas brancas, que visa manter seus privilégios (Bento, 2022, p. 12).

A partir disso Bento caracteriza o termo “branquitude” como um traço da identidade racial do branco brasileiro a partir das ideias sobre branqueamento:

No Brasil, o branqueamento é frequentemente considerado como um problema do negro que, descontente e desconfortável com sua condição de negro, procura identificar-se como branco, miscigenar-se com ele para diluir suas características raciais. Na descrição desse processo o branco pouco aparece, exceto como modelo universal de humanidade, alvo de inveja e do desejo dos outros grupos raciais não-brancos e, portanto, encarados como não tão humanos (Bento, 2002a, p. 1).

De acordo com Bento (2002a) há uma problemática brasileira que trata a questão racial como “problema do negro”. Nesse sentido, o contingente branco é isento de sua responsabilidade, não tratando sobre o modo como a “branquitude” perpetua a desigualdade racial. Tal questão guarda relação direta com o fato de pessoas brancas não se perceberem como um grupo racial, mas sim como o humano universal. Nesse sentido, ao analisar as relações raciais é necessário tratar “como um problema das relações entre negros e brancos e não como um problema do negro, como habitualmente se faz no Brasil” (Bento, 2002a, p. 18). A identidade racial e as relações raciais no Brasil são construídas através de um discurso ideológico, que tem como objetivo manter os privilégios de pessoas brancas, repercutindo nos aspectos políticos, culturais, econômicos da vida da população negra. À vista disso, materializa-se em um discurso no qual

Ou bem se nega a discriminação racial e se explica as desigualdades em função de uma inferioridade negra, apoiada num imaginário no qual o “negro” aparece como feio, maléfico ou incompetente, ou se reconhece as desigualdades raciais, explicadas como uma herança negra do período escravocrata. De

qualquer forma, os estudos silenciam sobre o branco e não abordam a herança branca da escravidão, nem tampouco a interferência da branquitude como uma guardiã silenciosa de privilégios (Bento, 2002a, p. 15).

Desse modo, na maioria das vezes, mesmo em setores considerados progressistas, são reconhecidas as desigualdades raciais, que são atribuídas ao passado de escravidão, mas que os brancos parecem ter estado ausentes (Bento, 2002b). A partir disso, a autora retrata os chamados pactos narcísicos da “branquitude”, que implicam na negação do racismo e do papel que o branco desempenha na sua manutenção, com vistas a continuar com seus privilégios raciais. Bento (2022) trata sobre esses privilégios a partir dos estudos do sociólogo norte-americano Matthew Hughey, que trata o privilégio branco como um estado passivo, uma estrutura de facilidades que os brancos têm, independentemente de sua vontade, sejam eles pobres ou antirracistas. Trata-se de um lugar simbólico e concreto de privilégio, que é construído socialmente para o grupo branco. Desse modo, os privilégios raciais da “branquitude” incluem a vantagem histórica de acesso a recursos, oportunidades e poder, sistematicamente negados aos negros.

Inseridos em um contexto que os privilegia, em vez de reconhecer as consequências da exploração contínua do corpo negro, preferem culpá-los por sua condição desigual, utilizando-se de um discurso meritocrático. De acordo com Bento (2022), esse discurso desconsidera a história social do grupo a qual o indivíduo pertence e o contexto no qual está inserido. Nesse sentido, a posição social que o sujeito ocupa depende, exclusivamente, do esforço que despende para alcançar seus objetivos, sendo ele o responsável pelo seu desempenho profissional, escolar e seu lugar na sociedade. Essa lógica desconsidera aspectos práticos da realidade social, como qualidade das escolas que frequentam, sistema de saúde, entre outros. Em se tratando de brancos em situação de pobreza, embora enfrentem dificuldades econômicas e sociais, o privilégio racial ainda lhes oferece um nível de acesso a oportunidades que não são igualmente concedidos aos negros, devido ao peso da discriminação racial.

Por sua vez, Moreira (2019) define a “branquitude” como uma forma de identidade historicamente produzida a partir da hegemonia da cultura europeia. Através do projeto colonial, que tomou uma escala mundial, foi possível que o sistema econômico, os valores religiosos, a estrutura política e a tradição cultural dos países europeus se tornassem parâmetros universais. É também por meio desse processo que se dá a racialização das relações sociais, que estabelece de forma implícita representações do que significa ser uma pessoa branca ou negra, colocando o branco como representação de

tudo aquilo que é positivo e correto, como o padrão a ser seguido. Assim ocorre a hierarquização das raças:

Ao serem alçados a perspectivas universais, eles tornaram pessoas brancas parâmetros implícitos da representação do que seja o humano, embora isso permaneça encoberto. Ser branco situa as pessoas em um lugar específico dentro das hierarquias sociais em função da significação que o pertencimento ao grupo racial dominante possui no mundo contemporâneo. À identidade racial branca estão associados diversos predicados positivos, como superioridade cultural, beleza, estética, integridade moral, sucesso econômico e sexualidade sadia (Moreira, 2019, p. 31).

Na perspectiva da classe dominante, a população negra era o que impedia o país de crescer e evoluir e a miscigenação foi a forma encontrada de reduzir a “mancha negra” (Nascimento, 1978). Buscava, além de uma mudança na composição étnica da sociedade, também propagar uma ideologia do branqueamento, que se baseava em uma “lógica de dominação que visa a dominação da negada mediante a internalização e a reprodução dos valores brancos ocidentais” (Gonzalez, 1984, p. 237). Essa lógica de dominação afeta de forma direta a construção da identidade das pessoas negras, pois

[...] a miscigenação tem constituído um instrumento eficaz de embranquecimento do país por meio da instituição de uma hierarquia cromática e de fenótipos que têm na base o negro retinto e no topo o “branco da terra”, oferecendo aos intermediários o benefício simbólico de estar mais próximos do ideal humano, o branco. Isso tem impactado particularmente os negros brasileiros, em função de tal imaginário social, que indica uma suposta melhor aceitação social dos mais claros em relação aos mais escuros, o que parece ser o fator explicativo da diversidade de expressões que pessoas negras ou seus descendentes miscigenados adotam para se definir racialmente, tais como moreno-escuro, moreno-claro, moreno-jambo, marrom-bombom, mulato, mestiço, caboclo, mameluco, cafuzo, ou seja, confusos, de tal maneira que acabam todos agregados na categoria oficial do IBGE: pardo! Algo que ninguém consegue definir como raça ou cor. Talvez o termo “pardo” se preste apenas a agregar os que, por terem sua identidade étnica e racial destrocada pelo racismo, pela discriminação e pelo ônus simbólico que a negritude contém socialmente, não sabem mais o que são ou, simplesmente, não desejam ser o que são (Carneiro, 2011, p. 67).

A ideologia do branqueamento estava centrada na ideia de que gradativamente, por meio da miscigenação, haveria o branqueamento total da população brasileira. Essa ideologia ganha força no Brasil por conta de uma cultura racista, que possui resquícios da era colonial, colocando o branco como ideal de humanidade a ser seguido. Tal ideal moldou as percepções acerca dos grupos raciais, influenciando no modo como se concebe o negro na sociedade brasileira.

De acordo com Nascimento (1978) a mestiçagem se estabelece como um fenômeno puro e simples de genocídio, no qual intencionavam o crescimento da

população mulata, fazendo desaparecer aos poucos a raça negra. Nessa lógica prevaleceriam as características e os costumes europeus, e com o tempo a sociedade seria majoritariamente branca. O autor apontou que a solução encontrada para desaparecer com a “mancha negra” foi o estupro da mulher negra pelos brancos da classe dominante e que “o crime de violação cometido contra a mulher negra pelo homem branco continuou como prática normal através das gerações” (Nascimento, 1978, p. 69). O mulato que surge desse processo de miscigenação se torna uma figura importante na afirmação da democracia racial e na tentativa de branqueamento da sociedade brasileira:

Situado no meio do caminho entre a casa grande e a senzala, o mulato prestou serviços importantes à classe dominante; durante a escravidão ele foi capitão-do-mato, feitor, e usado noutras tarefas de confiança dos senhores, e, mais recentemente, o erigiram como símbolo da nossa “democracia racial”. Nele se concentram as esperanças de conjurar a “ameaça racial” representada pelos africanos. E estabelecendo o tipo mulato como o primeiro degrau na escada da branquificação sistemática do povo brasileiro, ele é o marco que assinala o início da liquidação da raça negra no Brasil (Nascimento, 1978, p. 69).

A ideologia do branqueamento exerceu grande influência na mentalidade da elite brasileira, recebendo endosso religioso da Igreja Católica, que considerava o negro com o “sangue infectado” (Nascimento, 1978), sendo transformada em política de governo. A política imigratória foi um dos meios encontrados para embranquecer a população, considerando o Brasil como uma população “feia e geneticamente inferior por causa da presença do sangue negro-africano” (Nascimento, 1978, p. 70). Assim, embranquecer a sociedade brasileira seria a solução encontrada para atingir um maior nível de civilidade e progresso, eliminando aquilo que impedia o país de evoluir:

[...] os ideólogos do branqueamento elaboravam suas teses sobre a superioridade da raça branca chamando a atenção, acima de tudo, para os perigos que ameaçavam o Brasil de não se tornar um país civilizado por conta de seus negros, índios e mestiços (Gonzalez, 2020, p. 169).

Para validar essa ideologia e a pretensão de branquear o país, utilizavam-se a pseudociência do racismo científico e essas “teorias científicas forneceram suporte vital ao racismo arianista que se propunha erradicar o negro” (Nascimento, 1978, p. 71). Apoiar-se nas ideias eugenistas do racismo científico que estavam em voga na época era a forma que buscavam para validar a veracidade da inferioridade do negro e a eficácia da política de branqueamento. Muitos teóricos apresentavam previsões a respeito do desaparecimento completo da população negra no território brasileiro, que variavam desde 300 anos até três séculos, mas o que prevalecia era que “dentro de um século, ou de três séculos, isso pouco importa; o que se fazia essencial e indisputável era a

necessidade de embranquecer o povo brasileiro por dentro e por fora...” (Nascimento, 1978, p. 73).

Além do seu fortalecimento na mentalidade da sociedade brasileira, a ideologia do branqueamento moldou todo um ideário que coloca o branco como o grau mais evoluído de ser humano e fortalece a miscigenação brasileira como maior prova da democracia racial. Como reflexo dessa ideologia, pessoas negras tem dificuldade em formar uma imagem positiva de si mesmos, por serem bombardeados a todo momento por um sistema que os ensina desde pequenos que seus corpos, seus cabelos, sua cultura não são os corretos.

Gonzalez (2020) define o mito da democracia racial e a ideologia do branqueamento como duas tendências ideológicas que definem a identidade negra na sociedade brasileira. A partir da ideologia do branqueamento se estabelece o mito da superioridade branca, que por sua vez se efetiva por meio dos efeitos de estilhaçamento e de fragmentação da identidade racial que ele produz, gerando o desejo de embranquecer. A partir do momento que se estabelece essa superioridade, o homem branco é idealizado como modelo a ser seguido, sendo isso internalizado por pessoas negras. Esse processo ocorre pois

O racismo latino-americano é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças à sua forma ideológica mais eficaz: a 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 (Gonzalez, 2020, p. 131).

Em vista disso, o capitalismo utiliza esse racismo sofisticado como forma de opressão, estruturando e perpetuando desigualdades raciais de maneira sutil e institucionalizada, criando um sistema desproporcional, para que possa intensificar o grau de exploração. Dessa forma, o racismo sofisticado vai se manifestar através de várias práticas, como: segregação no mercado de trabalho, desvalorização da cultura negra, comportamentos sutilmente discriminatórios (mascarados como piadas ou comentários “inofensivos”), entre outros. A sociedade de classes se sustenta e se fortalece por meio da manutenção de hierarquias – sejam elas raciais, de gênero, etc. – utilizando dos atributos de raça para justificar e perpetuar a exploração econômica desses grupos sociais.

Quanto ao modo pelo qual o mito da democracia racial se expressa, é possível perceber que ele funciona nos níveis públicos e oficial, definindo os afro-brasileiros no

nível privado e em duas outras esferas: consciente e inconsciente (Gonzalez, 2020). Na dimensão consciente, funciona reproduzindo o que os brancos dizem entre si sobre os negros, reproduzindo-se através de expressões populares que denotam uma imagem pejorativa dos negros. Lélia salienta algumas dessas expressões: “O preto quando não suja na entrada, suja na saída”; “Branco correndo é atleta, negro correndo é ladrão”. Em um nível inconsciente, resulta em papéis estereotipados que são atribuídos a um homem ou mulher negros. Nesse nível, são representados como

[...] um trabalhador braçal, não qualificado, ou como alguém que conseguiu ascender socialmente, mas sempre pelos canais de mobilidade social considerados adequados para ele ou ela. Imagens positivas são aquelas em que os negros desempenham papéis sociais a eles atribuídos pelo sistema: cantor e/ou compositor de música popular, jogador de futebol, mulata. Em todas essas imagens, há um elemento comum: a pessoa negra é vista como um objeto de entretenimento. Essa tipificação cultural dos negros também assinala outro elemento comum condensado em atributos corporais: força/resistência física, ritmo/sexualidade. Não é preciso dizer que o homem ou mulher negros que não se adequam a esses parâmetros são rejeitados pelo estereótipo (Gonzalez, 2020, p. 170).

As piadas e ditos populares desempenham um papel fundamental na cristalização da imagem negativa do negro e negra brasileiros no imaginário social. Isso porque refletem a realidade sócio histórica na qual estão inseridas, reproduzindo a lógica dominante. Portanto, essas piadas seriam uma das formas pelas quais o racismo se manifesta no cotidiano da sociedade brasileira, através da propagação de estigmas que reduzem a identidade negra a estereótipos. Moreira (2019), define esse fenômeno característico brasileiro como racismo recreativo, que serve à ideologia dominante, como forma de perpetuar as desigualdades raciais, pois

[...] o humor racista não possui uma natureza benigna, porque ele é um meio de propagação da hostilidade racial. Ele faz parte de um projeto de dominação que chamaremos de racismo recreativo. Esse conceito designa um tipo de expressão racial: a circulação de imagens derogatórias que expressam desprezo por minorias raciais na forma de humor, fator que compromete o status cultural e o status material dos membros desses grupos. Esse tipo de marginalização tem o mesmo objetivo de outras formas de racismo: legitimar hierarquias raciais presentes na sociedade brasileira de forma que oportunidades sociais permaneçam nas mãos de pessoas brancas. Ele contém mecanismos que também estão presentes em outros tipos de racismo, embora tenha uma característica especial: o uso do humor para expressar hostilidade racial, estratégia que permite a perpetuação do racismo, mas que protege a imagem social de pessoas brancas (Moreira, 2019, p. 24).

De acordo com Moreira (2019), o racismo recreativo exemplifica a manifestação da atual marginalização social das democracias liberais, que seria o racismo sem racistas. As pessoas reconhecem que vivem em uma sociedade racista, mas são incapazes de reconhecer o racismo nas suas falas e ações. Essas piadas, geralmente, são vistas como

inofensivas, como apenas descontração, e qualquer pessoa que se atreva a problematizar está apenas sendo politicamente correto. Desse modo, essa seria uma das formas nas quais o racismo se manifesta no cotidiano, uma de suas nuances, pois

[...] o racismo não pode ser identificado exclusivamente com concepções tradicionais de discriminação fundamentadas na pressuposição de que a exclusão decorre apenas de atos intencionais e arbitrários. O fenômeno social sob análise demonstra que ele possui uma natureza dinâmica e múltipla. O racismo pode assumir diversas formas em diferentes lugares e em diferentes momentos históricos. Suas várias manifestações têm o mesmo objetivo: preservar e legitimar um sistema de privilégios raciais, o que depende da circulação contínua de estereótipos que representam minorias raciais como pessoas incapazes de atuar de forma competente na esfera pública (Moreira, 2019, p. 24).

Fonseca (1994) analisa a piada como uma ferramenta de exclusão e manutenção dos discursos ideológicos hegemônicos, favorecendo o ideal do branqueamento. Para ele a piada estabelece uma certa ideia no senso comum, e a partir disso adquire status de verdade, perpetuando estereótipos e preconceitos. A partir dessas ideias estabelecidas é que se justifica a permanência da discriminação de homens e mulheres negros no Brasil:

A piada, paradoxalmente, dissimula e consolida com jeitinho preconceitos e estereótipos geralmente, posicionando o negro e o branco em lugares socioculturais e historicamente determinados, ainda, pelos resquícios do processo de escravização. O negro na piada, comumente, aparece situado no lugar de excluído social, inferiorizado que, por vezes, sobrevive graças às suas atitudes marginais, enquanto o branco aparece quase sempre não sofrendo nenhum incômodo, estando no vértice mais alto da pirâmide social e cultural, participando do poder e dos valores hegemônicos (Fonseca, 1994, p. 57-58).

Materializa-se, assim, o estabelecimento do lugar no negro na sociedade brasileira, que se manifesta em diversos níveis da vida da população negra. A partir da cristalização desses estigmas em torno da população negra, os negros são sempre vistos como inferiores, se comparados aos brancos. São representados como os aproveitadores, os malandros, ladrões, tendo em vista que o padrão cultural é determinado por uma visão etnocêntrica, sendo que

É o problema do conflito entre a cultura dominante e a cultura dominada. Tudo que vem da cultura dominada é universal, racional, brilhante etc. e tal. As religiões negras e indígenas são chamadas de “cultos”. As línguas africanas não são consideradas línguas, mas sim “dialetos”; é óbvia a postura etnocêntrica, racista, que se apoia num evolucionismo linear e idiota que se entranhou no pensamento das classes dominantes brasileiras (Gonzalez, 2020, p. 318).

Uma outra questão que resulta da assimilação do mito da democracia racial e da ideologia do branqueamento diz respeito à identidade cultural dos grupos discriminados. Gonzalez explicita que o racismo tem efeitos diferentes em se tratando de ser por

denegação ou de segregação explícita. Nota-se que existe uma diferença no processo de formação da identidade de indivíduos negros, a depender do tipo de sociedade no qual estão inseridos. A autora ressalta que em se tratando de regiões nas quais está presente o racismo aberto, a identidade racial de pessoas negras é mais facilmente determinada:

[...] a identidade racial própria é facilmente percebida por qualquer criança desses grupos. No caso das crianças negras, elas crescem sabendo que o são e sem se envergonharem disso, o que lhes permite desenvolver outras formas de percepção no interior da sociedade onde vivem [...] (Gonzalez 2020, p. 132).

Ao falar sobre a assimilação da ideologia do branqueamento e do mito da democracia racial pelo negro, Gonzalez (2020), o chama de “jabuticaba”, que seria o “preto de alma branca”. Seria assim chamado por ser “preto por fora, branco por dentro e com um caroço que não dá para engolir”. Sendo bem doutrinado por essa ideologia não se reconhece como negro e nega que já tenha sofrido alguma forma de discriminação racial, não percebendo as formas pelas quais esse racismo se expressa. Por consequência, essa assimilação ocorre de tal forma que esse sujeito acaba sendo um “aliado” do próprio sistema que o oprime, “a serviço das classes brancas dominantes; as mesmas que aí estão cada vez mais ricas, enquanto a maioria da população, os explorados e oprimidos, continua cada vez mais pobre, desempregada, subempregada e nas piores condições de vida” (Gonzalez, 2020, p. 211). Jabuticaba seria, portanto,

[...] o negro (ou negra) que “subiu na vida”. Como o processo de ascensão social do negro brasileiro ocorre normalmente em termos individuais, ele passa pela lavagem cerebral do branqueamento. Ou seja, cada vez mais distanciado da comunidade negra, ele vai internalizando e reproduzindo os valores ideológicos “brancos” (racismo), chegando ao ponto de se envergonhar e finalmente desprezar sua comunidade de origem. Como ele conseguiu ascender, passa a achar que a negrada não é de nada, que não se esforça, que não gosta de trabalho, que é irresponsável etc. (inclusive, por exemplo, que o povo não está preparado pra votar). Portanto, a negrada é inferior mesmo. Ao mesmo tempo, e cada vez mais, ele fará tudo para que os outros se esqueçam de que ele é negro; em consequência, seu comportamento será no sentido de provar que ele é mais branco do que qualquer branco. Cada vez mais alienado de si e de sua raça, não se apercebe dos comentários, dos olhares, das formas invisíveis ou disfarçadas do “racismo à brasileira”. Finalmente, acaba por negar a existência do racismo e da discriminação racial porque nunca quis sentir ou perceber nada disso com ele (Gonzalez, 2020, p. 212).

Dessa forma, a autora ressalta que a internalização desse desejo de embranquecimento por parte dos negros gera a negação da própria raça e da própria cultura. Essa internalização ocorre de tal forma que muitas vezes não é percebida pelo próprio sujeito, pois os efeitos do branqueamento já são intrínsecos à cultura brasileira. Em sociedades onde predomina o racismo por denegação, como é o caso do Brasil, esse processo de reconhecimento é um pouco mais complexo, tendo em vista o modo como se

deu a mestiçagem e a disseminação da ideologia do branqueamento. Principalmente quando se trata de pessoas negras de pele mais clara, é comum no Brasil uma cultura do branqueamento, que incentiva homens e mulheres negros a negarem suas identidades culturais e aproximarem-se o máximo possível do fenótipo branco. Essa cultura é internalizada por boa parte das pessoas negras, na medida em que não há uma boa aceitação social dos seus traços físicos e das suas manifestações culturais. A ideologia do branqueamento pode ser observada em diversos aspectos, como o incentivo a mulheres negras a alisarem os cabelos crespos:

Vem dos tempos da escravidão a manipulação da identidade do negro de pele clara como paradigma de um estágio mais avançado de ideal estético humano; acreditava-se que todo negro de pele escura deveria perseguir diferentes mecanismos de embranquecimento. Aqui, aprendemos a não saber o que somos e, sobretudo, o que devemos querer ser. Temos sido ensinados a usar a miscigenação ou a mestiçagem como carta de alforria do estigma da negritude: um tom de pele mais claro, cabelos mais lisos ou um par de olhos verdes herdados de um ancestral europeu são suficientes para fazer alguém que descenda de negros se sentir pardo ou branco, ou ser “promovido” socialmente a essas categorias. [...] No termo “pardo” “cabem os mulatos, os caboclos e todos os que não se consideram brancos, negros, amarelos ou indígenas”. Todos os que não se desejam negros, amarelos ou indígenas encontram uma zona cinzenta onde possam se abrigar, se esconder e se esquecer de uma origem renegada (Carneiro, 2011, p. 64).

De acordo com Paiva (2020) a miscigenação resulta em um enfraquecimento da cultura negra, pois a pele mais clara faz com que essas pessoas se classifiquem como não-negros, já que isso faz com que tenham uma maior tolerância social. Dessa forma, há um incentivo para que pessoas negras mascarem seus traços de negritude, visto que quanto mais próximo do ideal estético do branco a pessoa for, mais tolerada ela será em determinados espaços. Com isso, a negritude fica diluída e a ideia de pertencimento se perde entre os negros de pele mais clara.

Nesse aspecto, Moura (2020) trata sobre o modo como a identidade e a consciência étnicas são escamoteadas pela maioria dos brasileiros, ao se autoanalisarem, já que procuram sempre elementos de identificação com os símbolos étnicos da camada branca dominante. A fragmentação da identidade de pessoas negras se expressa, portanto, na tentativa de não se identificar como negro, tendo em vista a carga negativa que essa identificação traz consigo. Essas questões se expressam de forma evidente nos censos realizados:

No recenseamento de 1980, por exemplo, os não brancos brasileiros, ao serem inquiridos pelos pesquisadores do IBGE sobre a sua cor, responderam que ela era: acastanhada, agalegada, alva, alva-escura, alvarenta, alva-rosada, alvinha, amarelada, amarela-queimada, amarelota, amorexada, avermelhada, azul,

azul-marinho, baiano, bem branca, bem clara, bem morena, branca, branca avermelhada, branca melada, branca morena, branca pálida, branca sardenta, branca suja, branquilha, branquinha, bronze, bronzeada, bugrezinha, escura, burro-quando-foge, cabocla, cabo verde, café, café-com-leite, canela, canelada, cardão, castanha, castanha-clara, cobre corada, cor de café, cor de canela, cor de cuia, cor de leite, cor de ouro, cor de rosa, cor firme, crioula, encerada, enxofrada, esbranquiçado, escurinha, fogoió, galega, galegada, jambo, laranja, lilás, loira, loira clara, loura, lourinha, malaia, marinheira, marrom, meio amarela, meio branca, meio morena, meio preta, melada, mestiça, miscigenação, mista, morena bem chegada, morena bronzeada, morna canelada, morena castanha, morena clara, morena cor de canela, morenada, morena escura, morena fechada, morenã, morena prata, morena roxa, morena ruiva, morena trigueira, moreninha, mulata, mulatinha, negra, negreta, pálida, paraíba, parda, parda clara, polaca, pouco clara, pouco morena, preta, pretinha, puxa para branca, quase negra, queimada, queimada de praia, queimada de sol, regular, retinha, rosa, rosada, rosa queimada, roxa, ruiva, russo, sapecada, sarará, saraúba, tostada, trigo, trigueira, turva, verde, vermelha, além de outros que não declararam a cor (Moura, 2020, p. 93-94).

As variadas nomenclaturas são criadas como forma de fugir do “negro” ou “preto” como identificação racial. Sendo reflexo do modo como a sociedade enxerga o negro, que, por consequência, é decorrente do modo desigual pelo qual se formaram as relações raciais. Guarda relação direta com a democracia racial, pois

a miscigenação vem dando suporte ao mito da democracia racial, na medida em que o intercuro sexual entre brancos, indígenas e negros seria o principal indicativo de nossa tolerância racial, argumento que omite o estupro colonial praticado pelo colonizador sobre mulheres negras e indígenas, cuja extensão está sendo revelada pelas novas pesquisas genéricas que nos informam que 61% dos que supõem brancos em nossa sociedade têm a marca de uma ascendente negra ou índia inscrita no DNA, na proporção de 28% e 33%, respectivamente (Carneiro, 2011, p. 65).

A miscigenação se consolida como o símbolo da democracia racial brasileira, com a afirmação de que no Brasil existe harmonia racial, sendo o paraíso das raças. É essa a ideologia que rege as relações raciais no Brasil, sendo um dos principais fatores para formar essa espécie de racismo por denegação do qual Gonzalez trata. Caracteriza-se como um racismo à brasileira, no qual não se reconhece a sua existência de fato. O mito da democracia racial serve à classe dominante como uma forma de mascarar os mecanismos de opressão, distorcendo o padrão de relações raciais presentes no Brasil e ocultando a realidade desigual entre negros e brancos.

O racismo se expressa no Brasil, além da violência explícita, através das sutilezas, escondido atrás de uma falsa cordialidade. Essa falsa polidez é que configura um aspecto marcante do racismo à brasileira, ocultado, muitas vezes, através de piadas e ditos populares que reforçam estereótipos. É nesse aspecto que Gonzalez caracteriza o racismo e o sexismo como sintomas da “neurose cultural” brasileira, pois esse termo sugere que a sociedade vive um conflito psíquico coletivo em relação à sua identidade

racial. Enquanto o Brasil é colocado como uma nação miscigenada e democrática racialmente, é praticada de forma sistemática a exclusão e a discriminação contra pessoas negras e indígenas. Desse modo, a sociedade brasileira nega a existência do racismo, ao mesmo tempo que o manifesta através de práticas discriminatórias veladas.

Com isso, o mito da democracia racial se torna prejudicial à luta antirracista de várias formas, pois, além de negar a existência do racismo na sociedade brasileira, beneficia os grupos dominantes através de um discurso meritocrático. O discurso político e ideológico contribuiu para que a elite branca consolidasse sua dominação sob ex-escravizados e posteriormente sob os seus descendentes, visto que

No quadro de correlações de forças raciais pós-abolicionista, supomos que a saída pela teoria da democracia racial era providencial por três motivos. Primeiro, desarticulava e/ou evitava a luta de qualquer movimento de retaliação dos manumitidos contra os ex-senhores, uma espécie de acerto de contas derivado do acúmulo de ódio racial. Segundo, minou qualquer possibilidade de o Estado brasileiro implementar políticas compensatórias em benefício dos ex-escravos e seus descendentes, como forma de reparo às atrocidades, aos danos e à expropriação causados pelo regime escravista. Terceiro, isentava o ex-senhor de qualquer responsabilidade sobre o destino dos manumitidos, nas condições em que se construiria um mercado livre de trabalho. Uma vez que culminou sendo adotado como ideologia oficial, o mito da democracia racial gerava uma sensação de alívio entre os brancos no seu conjunto, a ponto de se sentirem eximidos de qualquer obrigação pelo drama da população negra. A sociedade parecia não impor nenhum tipo de barreira ao progresso dos mais capazes (Domingues, 2005, p. 118).

Dessa forma, o Brasil é evidenciado como um país no qual a igualdade de oportunidades econômicas e sociais é predominante, independente de raça. Utilizando-se de casos pontuais para justificar que o sucesso nada mais é do que fruto do esforço individual, ou seja, meritocracia. A condição precária de vida da população negra acaba sendo vista muito mais como falta de vontade e competência do que o fruto da exploração a qual foram submetidos durante tanto tempo. Com isso, não houve a preocupação de introduzir esse grupo de forma igualitária no novo sistema de produção que estava se consolidando e homens e mulheres negros transformaram-se em mão de obra barata.

A miscigenação como prova da democracia racial não se efetiva, tendo em vista a questão evidenciada por Gonzalez (2020), de que o grande contingente de brasileiros mestiços é o resultado direto do estupro de mulheres negras escravizadas. No entanto, é uma forma que a elite dominante branca busca para negar a existência de racismo no Brasil. Tratar desses aspectos é o caminho para a compreensão do feminismo afro-latino-americano de Lélia Gonzalez, e da sua contribuição para a formulação do pensamento feminista negro no Brasil.

2.2 A representação da mulher negra por Lélia Gonzalez

A mulher negra tem centralidade nas análises de Lélia Gonzalez e ela se tornou uma das principais referências no estudo sobre o tema: articulando em sua análise aspectos de raça, classe e gênero. Explicita o racismo e o sexismo na cultura brasileira, destacando o racismo como uma “sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira” (Gonzalez, 1984) e o modo como a articulação dessas duas formas de opressão tem um efeito violento sobre a mulher negra brasileira. Ser mulher negra significa, portanto, ser objeto de tripla discriminação, por conta dos estereótipos gerados pelo racismo e sexismo que a colocam no nível mais alto de opressão (Gonzalez, 2020). Analisar a condição histórica da mulher negra, requer a articulação de elementos que não condizem com a situação da mulher branca, ou do homem negro, tendo em vista que a sua realidade sempre foi particular:

No período que imediatamente se sucedeu à abolição, nos primeiros tempos de “cidadãos iguais perante a lei”, 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. Isso significou que seu trabalho físico foi decuplicado, uma vez que era obrigada a se dividir entre o trabalho duro na casa da patroa e as suas obrigações familiares. Antes de ir para o trabalho, havia que buscar água na bica comum da favela, preparar o mínimo de alimento para os familiares, lavar, passar e distribuir as tarefas das filhas mais velhas no cuidado dos mais novos. Acordar às três ou quatro horas da madrugada para “adiantar os serviços caseiros” e estar às sete ou oito horas na casa da patroa até a noite, após ter servido o jantar e deixado tudo limpo. Nos dias atuais, a situação não é muito diferente (Gonzalez, 2020, p. 40).

Nesse sentido, Gonzalez traça uma crítica contundente à hierarquia social que historicamente colocou as mulheres negras em posições subalternas, questionando as estruturas de poder que perpetuam essa marginalização. À vista disso, reitera, ao longo de suas discussões, a importância de reconhecer as mais diversas formas de discriminação que afetam a mulher negra, no sentido de desconstruir estereótipos historicamente estabelecidos e reconhecer as experiências dessas mulheres. Possibilitando, assim, identificar as raízes das desigualdades e transformar a realidade vivida por esse grupo social.

Ao analisar a realidade da mulher negra percebe-se que ocorre um processo de tomada da sua identidade, que resulta em um não reconhecimento dela como mulher, refletindo na sua invisibilidade em diversos aspectos. Após serem retirados à força de seu

continente, homens e mulheres negros foram transportados a bordo de navios de mercadoria, espremidos em compartimentos minúsculos, sem ventilação, sem higiene adequada e com alimentação restrita. Essas experiências traumáticas se configuraram como os primeiros passos de um processo de doutrinação, para transformar o ser humano africano livre em escravo (Hooks, 2019).

Devido ao fato de algumas mulheres negras escravizadas serem transformadas em cozinheiras e amas de leite, foram submetidas de forma ainda mais intensa às torturas, na tentativa de que adotassem uma postura passiva, dócil e amável, pois trabalhariam diretamente com a família dos senhores. Dessa forma, “era crucial que ela fosse tão aterrorizada a ponto de se submeter passivamente à vontade do senhor, da senhora e das crianças brancas” (Hooks, 2019, p. 44). Na compreensão da inserção dessa mulher negra na sociedade patriarcal, é marcante a disseminação de uma ideologia da feminilidade, que enfatiza “o papel das mulheres como mães, protetoras, parceiras e donas de casa amáveis” (Davis, 2016, p. 18). Sob essa perspectiva, as mulheres seriam seres frágeis, que deveriam ser protegidos. Entretanto, essa visão não se aplicava às mulheres negras.

Conforme Hooks³ (2019), no século XIX houve uma mudança de mentalidade dos homens brancos estadunidenses, quando ocorre o distanciamento do fundamentalismo cristão, que transformou o modo de percepção das mulheres brancas. Desse modo, essas mulheres, antes consideradas sedutoras e pecadoras, passaram a ser vistas como virtuosas, desprovidas de desejos sexuais e inocentes. Dessa forma, a mulher ideal era descrita como

[...] uma esposa submissa cuja razão de ser era amar, honrar, obedecer e ocasionalmente entreter o marido, criar os filhos dele e administrar o lar dele. Fisicamente fraca e “concebida para ocupações menos laboriosas”, ela dependia de proteção masculina. A fim de assegurar essa proteção, ela era dotada de uma capacidade de “criar um feitiço mágico” para qualquer homem das proximidades. Era tímida e modesta, bonita e graciosa [...] Parte do seu charme está em sua inocência [...] (Scott, Anne, 1830-1930, apud Hooks, 2019, p. 86).

Davis (2016), por sua vez, aponta a chegada do século XX como um momento que marcou a junção ideológica do racismo com o sexismo de uma maneira inédita, colocando assim em evidência o desejo pela manutenção da supremacia branca e da supremacia masculina. Nesse ínterim, a ideia de que as minorias étnicas eram bárbaras e

³ Cumpre destacar que a escritora e ativista estadunidense bell hooks, pseudônimo de Gloria Watkins, escolheu escrever seu pseudônimo em letras minúsculas como forma de evidenciar o conteúdo de suas obras e não sua pessoa

a mulher como figura maternal ganhou ainda mais força, abrindo espaço para uma campanha eugenista e sexista.

Ao passo que a mulher branca se transformou em sinônimo de pureza, a exploração sexual da mulher negra cresceu de forma massiva, alimentada pela ideia de que eram devassas sexuais por natureza. Com isso, essa ideologia da feminilidade não se aplicava a ela. A escravidão desumanizou a mulher negra, pois, “como escravas, essas mulheres tinham todos os outros aspectos de sua existência ofuscados pelo trabalho compulsório” (Davis, 2016, p. 17). Eram desprovidas de gênero, concebidas essencialmente como unidades de trabalho lucrativas (Davis, 2016). A escravidão e a formação patriarcal da sociedade desempenharam papel fundamental na concepção da mulher negra no imaginário social, de modo que suprimiam a sua condição de mulher.

Por conta do nível de exploração ao qual eram submetidas diariamente, as mulheres negras escravizadas adquiriram características que eram consideradas tabus pela ideologia da feminilidade do século XIX (Davis, 2016), já que não havia, de forma geral, uma divisão do trabalho da mulher e do homem escravizados. Davis (2016) assinala que, embora uma parte dessas mulheres negras trabalhassem no ambiente doméstico, grande parte delas trabalhavam nas lavouras, sendo cobrada a mesma força e produtividade relativas ao trabalho do homem escravizado. Desta forma, é natural que essas mulheres não correspondessem às expectativas patriarcais do que seria considerado ser mulher. A ativista abolicionista e ex-escravizada Sojourner Truth, única mulher negra presente na Convenção de Mulheres em Akron, Ohio (1851) no seu discurso intitulado “E não sou eu uma mulher?” questionou a concepção de feminilidade:

Tenho arado e plantado e ceifado, e nenhum homem poderia me superar! E eu não sou uma mulher? Eu posso trabalhar tanto e comer tanto quanto um homem – quando consigo comida – e também aguentar o chicote! E eu não sou uma mulher? Eu carreguei treze filhos, e vi a maioria ser vendida como escravo, e quando chorei minha tristeza de mãe, só tinha Jesus para me ouvir! E eu não sou uma mulher? (Truth; Gilbert, 2020, p. 15)

Ao pôr em questão a ideologia da feminilidade, Sojourner Truth também expôs o viés de classe e o racismo presentes no movimento de mulheres (Davis, 2016). Por meio do seu discurso poderoso, Truth foi capaz de transmitir os anseios das mulheres negras, que resistiam diariamente não só à opressão racista, mas também à dominação sexista. Com os discursos e a presença constante em convenções realizadas, Sojourner era um lembrete constante de que as mulheres negras não eram menos mulheres que as mulheres brancas.

Como evidencia Davis (2016), nem todas as mulheres eram brancas ou desfrutavam do conforto material da classe média e da burguesia. Como escravas, as mulheres negras trabalhavam e eram açoitadas da mesma forma que o homem negro escravizado, porém sua particularidade consiste no fato de que os seus corpos eram violados constantemente pelo estupro:

As mulheres negras eram mulheres de fato, mas suas vivências durante a escravidão – trabalho pesado ao lado de seus companheiros, igualdade no interior da família, resistência, açoitamento e estupros – as encorajavam a desenvolver certos traços de personalidade que as diferenciavam da maioria das mulheres brancas (Davis, 2016, p. 39).

Percebe-se, assim, a capacidade que o sistema escravista teve de criar representações sociais a respeito das mulheres negras. Nesse sistema, essas mulheres desempenhavam diferentes funções. Sobre essas representações das mulheres negras, Gonzalez salienta a escrava do eito, que trabalhava nas plantações, e a mucama, que trabalhava na casa-grande. Essas foram importantes figuras do regime escravista, ao passo que

Enquanto a escrava de eito foi utilizada para, com o seu trabalho, enriquecer os senhores escravistas e fortalecer o tipo de sistema econômico imposto pelos portugueses, a mucama foi utilizada para garantir o lazer e o bem-estar de seus senhores, além de cuidar das crianças brancas desde o seu nascimento (foi por aí, enquanto ama de leite e babá, que ela se transformou na famosa mãe preta); de seu senhor, na medida em que era utilizada como objeto de sua violência sexual (Gonzalez, 2020, p. 202).

Essa construção desdobra, segundo Lélia Gonzalez, em três representações no imaginário da sociedade brasileira: a mãe preta, a mulata e a doméstica. Essas figuras revelam o status da mulher negra na sociedade, que a reduz a basicamente duas funções: servidão e sexualização. Esses estereótipos se consolidam na subjetividade brasileira, de modo que impactam no status social de mulheres negras.

2.2.1 A mãe preta

A mãe-preta da qual fala Gonzalez se trata do estereótipo referente às mulheres negras historicamente relegadas aos papéis de cuidadoras, exercendo esse papel de “mãe” das crianças das famílias brancas. A figura da mãe preta remete ao cuidado e força, a um comportamento materno e está relacionado à mucama, associando naturalmente a mulher negra a esse lugar de servidão e cuidado. Reitera-se também que essa representação está diretamente ligada ao período da escravidão, com as amas de leite e escravas mais idosas

que exerciam esse papel de cuidado diretamente na Casagrande. Entretanto, mesmo com o fim desse período, a imagem da mãe preta permaneceu presente e foi assumindo novas formas e representações, significando também um símbolo de resistência e luta.

O esforço intelectual de Gonzalez em desconstruir a imagem da mãe preta como uma figura submissa foi fundamental para a sua ressignificação como símbolo de resistência, tratando-a como agente de transformação social, que desafiou as estruturas opressoras ao repassar a cultura negra para os filhos dos senhores. Gonzalez (2020) trata a mãe preta como uma forma de resistência passiva, mas ativa quanto à sua eficácia simbólica. Nesse sentido, reitera-se a figura da mãe preta como símbolo de força, cuidado e resistência, representando a luta contra o racismo e o sexismo na sociedade colonial.

A mãe preta é uma figura muito popularizada na cultura brasileira, sendo propagada através da literatura, da arte e das mídias sociais. Roncador (2008) explicita o mito da mãe preta no imaginário literário de raça e mestiçagem cultural, que se dá através da evocação nostálgica dessa figura por alguns escritores modernistas. Essa evocação revela os traços da herança da época aristocrática, referindo-se ao contexto no qual eles cresceram. Com relação ao caso específico da mãe preta, a autora salienta que as marcas sociais e raciais que a marginalizam são atenuadas para que essa figura seja capaz de exemplificar a narrativa utópica da harmonia inter-racial do sistema agrário-patriarcal brasileiro, atentando para o fato que

Integrantes das classes dominantes no país, ou, melhor dito, “enraizados” em uma das “grandes famílias” patriarcais brasileiras, esses escritores revelam em suas memórias afetivas da infância “o apego aos valores tradicionais do [seu] clã familiar [...], os seus valores econômicos e culturais” (Roncador, 2008, p. 132).

De acordo com Roncador (2008) a figura da mãe preta era muito comum na literatura oitocentista, ganhando destaque e se popularizando nas memórias de infância de escritores modernistas publicadas entre as décadas de 1930 e 60, sendo

Símbolo da fidelidade incondicional e servilismo absoluto à classe senhorial, a mãe-preta conviveu, portanto, na literatura oitocentista ao lado de uma imagem mais ameaçadora da escrava doméstica, misto de “vítima e algoz”, segundo a pena abolicionista de um escritor popular da época, Joaquim Manuel de Macedo. [...] Negação tanto de sua raça quanto de seu gênero sexual, a mãe-preta é o contraponto domesticado, dócil desses dois “temíveis” estereótipos. Geralmente velha, corpulenta, supersticiosa, e fervorosamente católica, a mãe-preta não despertava qualquer perigo de degradação moral da família através da cópula com o senhor ou “sinhôzinho” brancos; além disso, sua índole fiel, mais devota às demandas da casa-grande que aos interesses da própria senzala, distanciava-a igualmente da figura do escravo revoltado, e vingativo (Roncador, 2008, p. 130-131).

Dessa forma, a mãe preta, enquanto estereótipo que marca a subjetividade brasileira, é o contraponto dócil, maternal e domesticado frente à escravizada imoral em que se constitui a mulata (Roncador, 2008). A presença dessa figura da mãe preta (assim como as figuras de mulata e doméstica) na literatura e a afirmação de que essas relações se baseavam em uma docilidade servem como uma forma de preservar as relações racistas e manter a dominação do grupo dominante branco, através de um discurso que tenta legitimar o mito da democracia racial.

Gonzalez destaca que essa imagem da mãe preta serve à ideologia dominante como forma de reafirmar a suposta harmonia racial existente na sociedade brasileira. É apresentada, portanto, como mais uma tentativa de atestar a democracia racial no país. Da mesma forma, a classe dominante aproveita dessa figura para demonstrar a brandura da escravidão brasileira, ressaltando a relação afetiva estabelecida entre a mãe preta e seus senhores. Com relação a essas figuras, Freyre (2003, p. 435) remete ao lugar que ocupavam na Casagrande:

Quanto às mães-pretas, referem as tradições o lugar verdadeiramente de honra que ficavam ocupando no seio das famílias patriarcais. Alforriadas, arredondavam-se quase sempre em pretalhonas enormes. Negras a quem se faziam todas as vontades: os meninos tomavam-lhe a bênção; os escravos tratavam-nas de senhoras; os boleiros andavam com elas de carro. E dia de festa, quem as visse anchas e enganjentas entre os brancos de casa, havia de supô-las senhoras bem-nascidas; nunca ex-escravas vindas da senzala.

Ao mencionar as condições em que viviam, Freyre desconsidera a forte hierarquia que caracterizava essas relações entre senhores e escravos, como se o laço criado entre eles amenizasse a exploração a qual estavam submetidas essas mulheres escravizadas. O vínculo criado entre a mãe preta e a família senhorial não a isentava do sofrimento causado pelo sistema escravista.

Ao versar sobre a mãe preta, Deiab (2006) revela as diversas representações que surgem de uma relação social empírica e determinada, existente entre a ama negra e os herdeiros da família patriarcal. Para que possa ser compreendido, o termo não deve ser tratado de forma isolada, mas sim a partir da relação com o filho branco. Ainda que essa relação entre a mãe preta e o seu filho branco fosse marcada pela formação de um vínculo afetivo, decorrente da amamentação e do cuidado exercido por ela, ainda era explícita a hierarquia típica desse regime. Mesmo considerando o afeto desenvolvido, a relação sinhozinho e escrava ainda é a que prevalece, a mãe preta ainda está marcada como sua posse. Com relação a isso, diz

[...] essa relação afetiva que tanto marca a infância brasileira só existiu mediante a separação desses dois polos da relação (mãe-preta/filho branco) em status hierárquicos distintos: sinhozinho e sua escrava. Sua, numa relação de posse promovida “por amor e direito de propriedade” (Deiab, 2006, p. 7).

Dessa maneira, por mais que fosse criado esse vínculo, estava sempre clara a estrutura de poder que marcava essa relação, conferindo uma contradição significativa a esse contexto. A relação dessas mães pretas com os senhores da Casagrande sempre foi marcada pelas dinâmicas de exploração, poder e submissão. Eram submetidas a condições de trabalho extenuantes, sujeitas a abusos físicos, psicológicos e sexuais, tanto por parte de seus senhores, quanto de outros membros da família. Essa relação ambígua toma novas formas e reflete até os dias de hoje, principalmente considerando as relações atuais entre patrões e empregadas domésticas/babás (em sua maioria, mulheres negras). Assume nuances que se caracterizam por serem

[...] de uma ambiguidade dilacerante que se compõe, portanto, essa relação social entre a mãe-preta e seu filho branco, expressa no laço afetivo entre pessoas pertencentes a diferentes status hierárquicos. Essas barreiras sociais foram, no entanto, transpostas no cotidiano do espaço privado do lar, quando a negra e escrava passou a ter poder sobre o filho branco de seu senhor e, até mesmo, autoridade dentro da casa senhorial. A tensão revela-se também na assimilação da escrava na família, nesse parentesco afetivo, mas sempre qualificado enquanto uma incorporação de segunda ordem... uma incorporação pelo trabalho. [...] “imagem de uma relação paradoxal mas admitida”, que mescla amor e violência (Deiab, 2006, p. 21).

Dessa forma, em uma relação tão fortemente marcada pela subordinação, não existia espaço de escolha para essas mulheres negras, que se viam obrigadas a exercerem essa função. A violência era inerente a esse regime, não existindo a possibilidade de cordialidade dos portugueses.

Gonzalez (2020, p. 203) pondera que:

Existe uma outra mentira histórica que afirma que o negro aceitou passivamente a escravidão, adaptou-se a ela docilmente porque, afinal, os senhores de escravos luso-brasileiros foram muito bons e cordiais. E, como prova disso, dizem que a mãe preta foi o modelo dessa aceitação. Mas a gente pergunta: ela tinha outra escolha? Claro que não, pois era escrava e justamente por isso foi obrigada a cuidar dos filhos de seus senhores. Além disso, muitas vezes seus filhos recém-nascidos eram arrancados delas para que se “dedicassem” inteiramente às crianças brancas, amamentando-as com exclusividade. Aquelas que não aceitassem eram cordialmente torturadas ou simplesmente liquidadas.

A espoliação do direito dessa mulher negra escravizada exercer a sua maternidade (Deiab, 2006) é uma outra questão fundamental nesse contexto. Para amamentar os filhos de seus senhores, essas mulheres precisariam ter engravidado, e tendo em vista que dedicavam seu tempo aos cuidados de seu sinhozinho, não tinham oportunidade de

amamentar seus próprios filhos, que muitas vezes eram vendidos ou iam à óbito por desnutrição. Com isso, é possível perceber a ambiguidade que marca a figura da mãe preta no Brasil, de modo que reflete o mito da democracia racial:

Num vasto campo literário, a mãe preta assume vários papéis paralelos. É mãe e não é; mãe natural e mãe social, preta e civilizada como uma branca; é boa e má; ingênua e portadora de grande saber; escrava e livre; faz parte da família, ao mesmo tempo, em que é apenas agregada; profundamente amada, mas incorporada mediante um trabalho desgastante e etc. Portanto, a figura da mãe-preta é, por definição, ambígua e múltipla [...] (Deiab, 2006, p. 23).

Ao passo que essas mulheres ficavam responsáveis por cuidar dos filhos dos seus senhores, a cultura afro-brasileira foi passada adiante, seus valores morais e seu “pretuguês”. Ao falar do “pretuguês” Gonzalez, fala diretamente sobre a importância que a mãe preta teve em consolidar os costumes africanos na sociedade brasileira ao participar da primeira socialização das crianças da Casa Grande, pois

[...] quando a gente fala em função materna, a gente tá dizendo que a mãe preta, ao exercê-la, passou todos os valores que lhe diziam respeito prá [sic] criança brasileira, como diz Caio Prado Júnior. Essa criança, esses infans, é a dita cultura brasileira, cuja língua é o pretuguês. A função materna diz respeito à internalização de valores, ao ensino da língua materna e a uma série de outras coisas mais que vão fazer parte do imaginário da gente. Ela passa prá [sic] 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, 1984, p. 235-236).

Gonzalez ressalta, assim, a importância do papel dessas mulheres na formação da cultura brasileira e na transmissão de valores e língua para as novas gerações. No entanto, um outro fator aparece como obstáculo para a valorização da cultura africana nesse contexto, tendo em vista que depois de crescidos os filhos desses senhores de engenho, que tiveram acesso a melhores oportunidades educacionais, vão para a Europa e dominam a norma culta da língua e os códigos culturais europeus, absorvendo também o pensamento colonizador que trata o “pretuguês” como marginalizado e inferior. Nesse contexto, o domínio da língua culta se torna uma ferramenta de ascensão social e legitimidade. A herança cultural transmitida pelas mães pretas enfrentou barreiras e desafios para se legitimar nesse contexto de dominação cultural e social europeia.

Apesar desse regime opressivo, a “raça dominante” não conseguiu apagar a influência africana da formação cultural e social do Brasil. No cuidado que mantinham com essas crianças, expressavam-se sempre seus traços culturais, que eram assim repassados, mesclando a cultura portuguesa com a africana, pois

A ama negra promoveria essa mestiçagem por meio dos cuidados extremados com as crianças brancas, adocicando ou amolegando a cultura portuguesa,

transmitida por ela aos pequenos. As histórias lusitanas que contavam nos serões eram adaptadas: tinham seus personagens mudados, e os cenários passavam a conter uma cor local, tornando-se mais compreensíveis para os infantes do que as distantes paisagens europeias. Além disso, elas ainda davam outro ritmo às mesmas canções de ninar da tradição portuguesa que embalsamaram as gerações pregressas. Tinham cuidados com as crianças que iam desde a higiene do corpo, até o resguardo espiritual, por meio de simpatias, benzeduras e mezinhas; preparavam-lhe comidas especiais, ensinavam-lhes a rezar, além de nutri-los com seu próprio leite (Deiab, 2006, p. 7).

Para além dessa figura que foi construída pela ideologia dominante, a mãe preta se tornou uma representação simbólica da força, resiliência e do papel dessas mulheres na luta contra a opressão racial, de gênero e de classe. Sendo, assim, fundamentais na preservação da cultura afro-brasileira e na resistência negra, e importantes agentes de transformação social dentro de suas comunidades. A mãe preta seria uma figura importante que, por mais que tenha surgido como forma de opressão do sistema escravista e patriarcal, foi tomada por mulheres negras na resistência contra esse regime:

Exatamente essa figura para a qual se dá uma colher de chá é quem vai dar a rasteira na raça dominante. É através dela que o “obscuro objeto do desejo” (o filme do Buñuel), em português, acaba se transformando na “negra vontade de comer carne” na boca da moçada branca que fala português. O que a gente quer dizer é que ela não é esse exemplo extraordinário de amor e dedicação totais como querem os brancos e nem tampouco entreguista, essa traidora da raça como quem alguns negros muito apressados em seu julgamento. Ela, simplesmente, é a mãe. É isso mesmo, é a mãe. Porque a branca, na verdade, é a outra. Se assim não é, a gente pergunta: que é que amamenta, que dá banho, que limpa cocô, que põe prá [sic] dormir, que acorda de noite prá [sic] cuidar, que ensina a falar, que conta história e por aí afora? É a mãe, não é? Pois então. Ela é a mãe nesse barato doido da cultura brasileira. Enquanto mucama, é a mulher; então “bá”, é a mãe. A branca, a chamada legítima esposa, é justamente a outra que, por impossível que pareça, só serve prá [sic] parir os filhos do senhor. Não exerce a função materna. Esta é efetuada pela negra. Por isso a “mãe preta” é a mãe (Gonzalez, 1984, p. 235).

Reconhecendo a importância social da Mãe Preta, o movimento negro paulista dos anos 1920, liderado por José Correia Leite, iniciou uma campanha para erguer um monumento em sua homenagem. A proposta incluía instituir o dia 28 de setembro, que marca o dia da promulgação da Lei do Ventre Livre (1871), como um dia de celebração. A iniciativa não foi bem recebida por modernistas, que se manifestaram contra, no entanto as reivindicações continuaram. Apesar de o tema ter perdido a força em 1930, foi retomado na ocasião do IV Centenário de fundação da cidade de São Paulo (1953), sendo incluída a inauguração no festejo. Em 27 de dezembro de 1968, por meio da Lei nº 10.246, foi estabelecido oficialmente o “Dia da Gratidão à Mãe Preta” (Chagas, 2021).

A estátua da mãe preta, localizada no centro de São Paulo, evidencia a força que essa figura assumiu na cultura brasileira, sendo a primeira na cidade dedicada à mulher

negra. Inaugurada em janeiro de 1955, a obra de Júlio Guerra, foi uma forma de homenagear a cultura e identidade negra; no entanto, o monumento reproduz um grande estereótipo racial relacionado à mulher negra, reduzindo-a ao seu papel de servidão. Com traços caricatos – o que não agradou o jornalista José Correia Leite – e com traços típicos de uma escravizada, retrata uma mulher negra amamentando uma criança com traços brancos. A escultura, retratada na Figura 1, foi alvo de crítica por diversos militantes do movimento negro da época, e segue sendo uma figura controversa, que traduz os estereótipos que cercam a mulher negra.

Figura 1 – Monumento Mãe Preta em São Paulo



Fonte: São Paulo Antiga, 2023

Algumas outras estátuas já foram erguidas em homenagem às mulheres negras – personalidades que marcaram a identidade e diversidade desse grupo. A estátua de Carolina Maria de Jesus⁴ é uma delas, inaugurada em 2022, fica localizada na Praça Júlio César de Campos, em Parelheiros (São Paulo), local onde escritora morou. A praça na qual Carolina foi eternizada em bronze é palco de diversas manifestações culturais da periferia, com saraus e mostras de artes.

Em 2018, dois eventos ganharam destaque: a III Mostra de Artes e Teatro de Rua de Parelheiros, que incluía shows, peças teatrais, espetáculos de dança, audiovisual, palhaçaria, artes plásticas e literatura; e o Sarauê. No dia 30 de junho de 2024, foram

⁴ Carolina Maria de Jesus foi uma escritora e poetisa, autora de *Quarto de despejo*, diário autobiográfico escrito com base nas suas vivências na Favela do Canindé.

inauguradas em Belo Horizonte – cidade natal de Lélia Gonzalez – estátuas em tamanho real da autora e da escritora Carolina Maria.

Esses monumentos, retratados nas Figura 2 e Figura 3, são elementos importantes na luta pela valorização da cultura e resistência negra, rompendo com os estereótipos em torno dessas mulheres. No entanto, vale ressaltar, isso se configura como uma luta constante, para que elas sejam reconhecidas para além de seus corpos e da escravidão.

Figura 2 - Monumento de Carolina Maria de Jesus



Fonte: Nós mulheres da periferia

Figura 3 – Estátuas de Lélia Gonzalez e Carolina Maria de Jesus



Fonte: Raquel Freitas (G1 Minas Gerais)

Ao tratar sobre a realidade estadunidense, Collins (2019) retrata uma figura semelhante à mãe preta, a *mammy*, a serviçal fiel e obediente. Com essa representação, espera-se de mulheres negras sempre uma postura subserviente, calorosa e carinhosa. A crítica à figura da *mammy* foi uma importante pauta no ativismo das intelectuais negras estadunidenses, que intencionaram romper com essa imagem estereotipada que reforça os mecanismos de opressão de raça, classe e gênero.

Criada para justificar a exploração econômica das escravas domésticas e mantida para explicar o confinamento das mulheres negras ao serviço doméstico, a imagem da *mammy* representa o padrão normativo usado para avaliar o comportamento das mulheres negras em geral. Ao amar, alimentar e cuidar dos filhos e das “famílias” brancas melhor que dos seus, a *mammy* simboliza as percepções do grupo dominante sobre a relação ideal das mulheres negras com o poder da elite masculina branca. Mesmo que seja querida e tenha autoridade considerável em sua “família” branca, a *mammy* conhece seu “lugar” como serviçal obediente. Ela aceita sua subordinação (Collins, 2019, p. 140).

Na perspectiva de Collins (2019) a imagem da *mammy* foi concebida para ocultar a exploração econômica, que muitas famílias brancas, de classe média e também da classe trabalhadora mantiveram utilizando trabalhadoras domésticas negras. Essa figura confina mulheres negras em profissões que a autora chama de “*mammificadas*”⁵, que se caracterizam por uma nova forma de exploração, sendo um rearranjo da escravidão:

⁵ Tradução livre

Hoje, ainda que a imagem da *mammy* seja cada vez mais atenuada à medida que as mulheres negras passam a ocupar cargos melhores, persiste o modelo de exploração econômica em que as mulheres negras estadunidenses ganham menos pelo mesmo trabalho ou trabalham duas vezes mais por uma remuneração equivalente. As mulheres e as comunidades afro-americanas pagam um preço alto por essa exploração. Retirar o trabalho das mulheres negras das famílias afro-americanas e explorá-lo nega à família extensa negra tanto o benefício de um salário decente quanto o trabalho afetivo que elas realizariam em casa (Collins, 2019, p. 143).

As figuras da *mammy* e da mãe preta, em suas respectivas culturas, são fruto da realidade social desigual a qual essas mulheres foram e continuam sendo submetidas. Configuram-se como mais uma forma de confinar as mulheres negras em uma posição de subserviência, pois na perspectiva de Collins (2019, p. 142), “a *mammy* é a face pública que os brancos esperam que as mulheres negras assumam diante deles”.

2.2.2 A mulata

Além da figura da mãe preta, Gonzalez (1984) também apresenta as figuras da mulata⁶ e da doméstica, presentes na concepção da sociedade e na cultura brasileira, concepções essas que são carregadas de estigmas. Essas figuras constroem no imaginário social a ideia de que a função da mulher negra é servir. A figura da mulata se desprende de caráter étnico e se apresenta como “produto de exportação”. O termo “mulata exportação” é amplamente explorado pela autora:

A profissão de “mulata” é uma das mais recentes criações do sistema hegemônico no sentido de um tipo especial de “mercado de trabalho”. Atualmente, o significante mulata não nos remete apenas ao significado tradicionalmente aceito (filha de mestiça de preto/a com branca/o), mas a um outro, mais moderno: “produto de exportação”. A profissão de mulata é exercida por jovens negras que, num processo extremo de alienação imposto pelo sistema, submetem-se à exposição de seus corpos (com o mínimo de roupa possível), através do “rebolado”, para o deleite do voyeurismo dos turistas e dos representantes da burguesia nacional. Sem se aperceberem, elas são manipuladas, não só como objetos sexuais mas como provas concretas da “democracia racial” brasileira; afinal, são tão bonitas e tão admiradas! Não se apercebem de que constituem uma nova interpretação do velho ditado racista “Preta pra cozinhar, mulata pra fornicar e branca pra casar”. Em outros termos, são sutilmente cooptadas pelo sistema sem se aperceberem do alto preço a pagar: o da própria dignidade (Gonzalez, 2020, p. 59).

A exploração sexual das mulheres é tratada pela autora como um fator de grande importância no entendimento da relação de opressão e subordinação presentes na

⁶ O termo “mulata” é utilizado aqui apenas no contexto da categoria analisada por Lélia Gonzalez. Atualmente, esse termo é considerado inadequado e ofensivo devido às suas origens coloniais, à carga racista que carrega e à forma pejorativa que é usado para hipersexualizar mulheres negras.

sociedade brasileira. A “mulata exportação” é reflexo dessa relação e se forma a partir de um longo processo de objetificação da mulher negra, que tem sua origem na contínua violação de mulheres escravizadas por seus senhores. A mulher escravizada convivia com o medo constante por conta da possibilidade iminente de que fosse violentada sexualmente. A exploração sexual dessas mulheres era legitimada socialmente e o objetivo era colocar a mulher escravizada em absoluta submissão à ordem social vigente (Hooks, 2019).

Freyre desempenhou um importante papel na popularização da ideia de mulata e na sua objetificação. Na perspectiva de harmonia entre as raças, o autor, embasado na relação entre portugueses e mulheres negras, a coloca como objeto sexual – de sexualidade exacerbada, sinalizando a preferência dos portugueses por elas. A figura da mulata se transforma no símbolo da beleza nacional miscigenada, sexualizada, com sua “boca carnuda, cintura fina, seios fartos, quadril avantajado” (Mayer, 2010, p. 261).

No entanto, fica oculto nesse processo o fator da dominação mercantil e colonial portuguesa:

Pode-se, entretanto, afirmar que a mulher morena tem sido a preferida dos portugueses para o amor, pelo menos para o amor físico. A moda de mulher loura, limitada aliás às classes altas, terá sido antes a repercussão de influências exteriores do que a expressão de genuíno gosto nacional. Com relação ao Brasil, que o diga o ditado: “Branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar”; ditado em que se sente, ao lado do convencionalismo social da superioridade da mulher branca e da inferioridade da preta, a preferência sexual pela mulata. Aliás o nosso lirismo amoroso não revela outra tendência senão a glorificação da mulata, da cabocla, da morena celebrada pela beleza dos seus olhos, pela alvura dos seus dentes, pelos seus dengues, quindins e embelegos muito mais do que as “virgens pálidas” e as “louras donzelas”. Estas surgem em um ou em outro soneto, em uma ou em outra modinha do século XVI ou XIX. Mas sem o relevo das outras (Freyre, 2003, p. 71-72).

A figura da mulata está inserida na mesma lógica do mito da democracia racial, como uma distorção dos padrões de relações entre senhores e escravizados/ português e mulher negra/ brancos e negros. A relação entre esses pares era coercitiva, sendo as mulheres negras vítimas de estupro pelos senhores. Para Davis (2016, p. 36) “o estupro era uma arma de dominação, uma arma de repressão, cujo objetivo oculto era aniquilar o desejo das escravas de resistir e, nesse processo, desmoralizar seus companheiros”.

Desse modo, se rompe a ideia romantizada em torno da miscigenação, que trata da harmonia racial:

[...] dificilmente havia uma base para ‘prazer, afeto e amor’ quando os homens brancos, por sua posição econômica, tinham acesso ilimitado ao corpo das mulheres negras. Era enquanto opressores – ou, no caso dos que não possuíam escravos, enquanto agentes de dominação – que os homens brancos se aproximavam do corpo delas (Davis, 2016, p. 38)⁷

Para Gonzalez (2020) o ritual do carnaval designa o momento em que o mito da democracia racial assume todo o seu impacto simbólico. A figura de rainha do samba representa uma suposta admiração e endeusamento dessa mulher negra, ocultando a violência por trás disso. O carnaval se torna o único momento no qual a mulher negra é valorizada, e ainda assim, não é admirada como sujeito, mas sim como objeto. Sendo assim,

Como acontece com todos os mitos, o da democracia racial oculta mais do que revela, especialmente no que diz respeito à violência simbólica contra as mulheres afro-brasileiras. Segundo Sahlin, é devido à conexão com o sistema simbólico que o lugar da mulher negra em nossa sociedade como um lugar de inferioridade e pobreza é codificado em uma perspectiva étnica e racial. Essa mesma lógica simbólica determina a inclusão da mulata na categoria de objeto sexual (Gonzalez, 2020, p. 165).

A “mulata exportação” está relacionada diretamente com a promoção de mulheres negras como produto comercial, como objeto sexual e Gonzalez (1984) retrata esse momento como o instante em que a mulher negra se transforma na rainha do samba, o momento em que “ela perde seu anonimato e se transfigura na Cinderela do asfalto, adorada, desejada, devorada pelo olhar dos príncipes altos e loiros, vindos de terras distantes só para vê-la” (Gonzalez, 1984, p. 228). Está diretamente relacionado com a promoção do Brasil como destino idílico, tropical e de harmonia racial, no qual a mulata brasileira é tida como atração turística, comercializando seu corpo e transformando-a em produto, incentivando o turismo sexual.

Esse processo resulta na erotização da mulata, que a coloca no imaginário social como permissiva e devassa sexual por natureza e reforça uma ideia de “preta pra cozinhar, mulata para fornicar e branca para casar” (Gonzalez, 2020, p. 59). As escolas de samba,

⁷ A citação de Davis revela a realidade estrutural da opressão de gênero e de raça que marcou as relações entre homens brancos e mulheres negras no contexto da escravidão. No entanto, é possível resgatar na história casos de exceções, como os de Chica da Silva e Catarina Mina. Chica da Silva, mulher negra alforriada no século XVIII, viveu por muitos anos como companheira de João Fernandes de Oliveira, um contratador de diamantes, com quem teve 17 filhos e uma vida marcada por privilégios raros para uma mulher negra da época. Catarina Mina, por sua vez, foi uma mulher negra liberta que viveu no Maranhão no século XIX, como quituteira, acumulando riqueza o suficiente para comprar sua liberdade. Catarina manteve um relacionamento com um homem branco europeu. Apesar de reconhecer que tenham existido histórias como as delas, é preciso destacar que esses casos não representavam a norma para a maioria das mulheres negras da época. Essas relações raramente estavam isentas das tensões de poder, mas podem ser vistas como exemplos de resistência em um sistema que buscava desumanizá-las.

as gafieiras e as festas de largo⁸ se configuram como senzalas modernas, onde os “sinhozinhos” brancos exercitam sua dominação sexual (Gonzalez, 2020); e a criação da profissão de mulata para as jovens negras, como uma forma de perpetuar a exploração, consolidando-as como “produto exportação”:

Por que essas jovens negras não são consideradas como profissionais de dança? A gente saca, então, que elas constituem uma “espécie diferente”, que não podem fazer parte de uma categoria profissional já existente, justamente pelo fato de serem negras. De repente, a mulata é o outro lado da mucama: o objeto sexual (Gonzalez, 2020, p. 202).

Os shows de mulata foram popularizados nos anos 1960, eram propagados sob a justificativa de reverenciar a beleza brasileira. Para ilustrar o funcionamento desse mercado de mulatas, Gonzalez utilizou um artigo publicado em *O Globo*, jornal do Rio de Janeiro, em 10 de julho de 1986. Nele, são ilustradas algumas mulheres que haviam passado por treinamento para tornarem-se mulatas profissionais. A empresa responsável pelo treinamento seria a *Oba Oba*, escola de treinamento profissional, que recebera autorização institucional concedida pelo SENAC (Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial) e pela Riotur (agência oficial de turismo do Rio).

Autorização essa que foi concedida no entendimento de que a mulata seria um investimento, tratando-se de um potencial negócio lucrativo. Todas as mulheres caracterizavam-se por não serem “nenhuma completamente branca ou completamente negra”, para que fossem consideradas a “mulata exportação”. As escolas de treinamento foram criadas já que não bastava a cor desejada (o mais próximo do branco possível, com traços finos), mas era preciso se portar como uma mulata.

Oswaldo Sargentelli – radialista, apresentador e empresário – foi o fundador de diversas casas de espetáculos nos anos 1970, dentre elas a casa *Oba Oba*, que também era uma escola de treinamento para mulatas. Os shows promovidos por Sargentelli ganharam notoriedade como uma forma de enaltecer a cultura brasileira, dando destaque às “mulatas do Sargentelli”. Ele foi uma figura de notoriedade na promoção da “mulata exportação”, pois transformou os seus espetáculos em uma divulgação da “típica mulata brasileira”, consolidando a imagem estereotipada e erotizada das mulheres negras, como “produto” de consumo para turistas estrangeiros. Suas produções destacavam as mulatas pelo seu exotismo e pela sua sensualidade, nas quais essas mulheres se apresentavam com poucos trajes e executando coreografias de samba. A Figura 4 demonstra Sargentelli rodeado de “suas mulatas”:

⁸ Festas de largo são um ciclo de celebrações religiosas e culturais que acontecem em Salvador, na Bahia.

Figura 4 - Sargentelli e “suas mulatas”



Fonte: JB em folhas (2022)

Ao transformar seus espetáculos em uma espécie de vitrine para a divulgação da “mulata brasileira”, Sargentelli ajudou a consolidar uma imagem estereotipada e erotizada das mulheres negras. Por mais que destacasse como sendo uma forma de enaltecer a cultura brasileira, ele reforçou a visão racista e reducionista direcionada às mulheres negras, desumanizando-as nesse processo. A erotização promovida por Sargentelli se alinha com uma perspectiva colonialista que enxerga o corpo negro como primitivo, exótico e disponível para consumo.

Na história mais recente, temos a evocação da imagem da mulata brasileira através da *Globeleza*, personagem que aparecia na famosa vinheta que marcava o carnaval da emissora de TV Rede Globo. Lançada pela primeira vez no carnaval de 1991 e perdurando até o ano de 2020, a vinheta exibia uma mulher negra, sambando, com o corpo pintado de maneira artística, com cores vibrantes que remetem ao tema carnavalesco, sendo as pinturas corporais o seu “traje”. A *Globeleza* se caracteriza, portanto, como mais uma forma na qual o estereótipo da “mulata exportação” se manifesta, colocando-a como símbolo do carnaval brasileiro.

Ser mulata vai além de possuir os traços físicos esperados (bumbum avantajado, boa de samba e sensual), trata-se dessas mulatas profissionais assumirem certos comportamentos que representem seus atributos sexuais “inatos”. A imagem da mulher negra se traduz em estereótipos que exploram seus atributos físicos e sua natureza de servidão. Essa servidão é comercializada seja através de sua imagem como doméstica,

seja através da mulata profissional, transformando em espetáculo a violência à qual é submetida. Nesse sentido, Gonzalez (2020, p. 170) ressalta,

O ditado “Branca para casar, mulata para fornicar e negra para trabalhar” é exatamente como a mulher negra é vista na sociedade brasileira: como um corpo que trabalha e é superexplorado economicamente, ela é a faxineira, arrumadeira e cozinheira, a “mula de carga” de seus empregadores brancos; como um corpo que fornece prazer e é superexplorado sexualmente, ela é a mulata do Carnaval cuja sensualidade recai na categoria do erótico-exótico.

A construção dessa ideia se dá a partir da popularização do mito da sexualidade exacerbada da mulher negra, sendo originado no período escravista. O corpo dessa mulher era posto para ser comercializado. Além de considerar a forte hierarquia de raça que caracterizava esse sistema, predominava o poder do homem sobre a mulher. Tais questões influenciam o modo como o corpo da mulher é visto e pensado, não sendo considerado pertencente a ela mesma. Essa situação se agrava quando se trata da mulher negra.

Analizando a realidade estadunidense, Hooks (2019) acentua como a escravidão e a exploração em massa de mulheres negras impactou social e politicamente a condição das mulheres negras. Segundo a autora, o estupro dessas mulheres levou a uma desvalorização contínua da “mulheridade” negra, que acabou por influenciar a mentalidade da população e moldar o status social de todas as mulheres negras mesmo após o fim da escravidão. Esse processo retira da mulher negra a sua identidade e sua individualidade, e se configura como uma das formas na qual a violência se manifesta no seu cotidiano. Dessa forma, ser mulher negra é um processo cotidiano de reconstrução da identidade que lhe foi tomada e negada por tanto tempo.

A reflexão crítica a respeito das questões de raça, classe e gênero que moldam a sociedade brasileira é o primeiro passo para romper com esse ciclo de naturalização da violência contra a população negra e, em especial, a mulher negra. Desnaturalizando, assim, os estigmas construídos em torno dela. A mulata se tornou um símbolo nacional, uma figura mítica, que tem seu corpo objetificado e comparado a ervas e especiarias, que podem ser consumidas pelos homens brancos, sendo assim popularizada na literatura brasileira:

Seria preciso o talento de Lévi-Strauss para fazer o inventário da rica coleção de ervas e especiarias utilizadas nas metáforas dos cheiros, gostos e cores evocados nas frases nas quais a mulata é sujeito: manjerição, cravo e baunilha nas de Aluísio Azevedo (*O cortiço*, 1890); cravo, canela e alecrim nas de Jorge Amado (*Gabriela, cravo e canela*, 1958; *Tenda dos milagres*, 1969); mandioca doce nas de João Felício dos Santos (*João Abade*, 1958). A lista poderia continuar, mas podemos resumi-la no verso de Lamartine Babo (*O teu cabelo não nega*, 1932): “Tens um sabor / bem do Brasil”. Além de cheirosa e gostosa

a mulata é muitas outras coisas nesses e em outros textos: é bonita e graciosa, dengosa e sensual; em suma, **desejável** (Corrêa, 1996, p. 39).

A mulher, que durante o carnaval é exaltada e vista como a deusa do samba, é a mesma que durante o seu cotidiano é invisibilizada e violentada. Essa é uma das manifestações da “neurose cultural brasileira”. A figura da doméstica não recebe a mesma “admiração” que a mulata, pois é a retratação da mulher negra no seu cotidiano. São as duas faces da violência que atinge esse segmento, que a limita como sujeito, dificultando a possibilidade de determinar seu próprio destino. É essa uma das formas de exploração de mulheres negras que perpetua e mantém a dominação sexista e racista da sociedade brasileira.

2.2.3 A doméstica

A associação da mulher negra ao trabalho doméstico se configura como uma das representações da mulher negra na sociedade brasileira, diretamente ligada com a herança escravocrata e patriarcal. As mulheres escravizadas, as mucamas, transformaram-se em empregadas domésticas na sociedade pós-abolição, mantendo-se resquícios das relações estabelecidas, com vínculos e condições de trabalho precarizados até os dias atuais. Resultando em um agravamento das condições de vida material de mulheres negras.

O emprego doméstico é uma ocupação que possui gênero, raça e classe, personificado pela mulher negra pobre, e guarda em si as nuances e evidências de uma sociedade racista e patriarcal. De acordo com os dados do 4º trimestre de 2022 da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (Pnad Contínua), do IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, o Brasil contava com 5,8 milhões de pessoas ocupadas no trabalho doméstico. Esse quantitativo representava a ocupação de 5,9% da força de trabalho, das quais 91,4% eram mulheres, sendo 67,3% negras e 32,7% não negras⁹.

A relação da mulher negra com o trabalho doméstico nasce na sociedade escravocrata e se desdobra em uma espécie de coação, que, dada as condições, se coloca como uma das poucas opções de profissão que ela pode seguir. O encaminhamento desse contingente para essa ocupação se deu no processo de abolição, considerando que a

⁹ Negras: pretas e pardas; não negras: brancas, amarelas e indígenas

liberdade não garantiu condições materiais para os ex-escravizados se desenvolverem, não tendo educação, terras ou oportunidades dignas de trabalho. Para as mulheres negras recém-libertas, a única oportunidade que tinha era realizar trabalhos informais, nas funções que já realizavam na condição de escravizadas.

Historicamente, o emprego doméstico se caracteriza como uma ocupação precarizada e excludente, com baixa remuneração e contratações à margem da legalidade, refletindo as questões de raça e de gênero presentes na sociedade. As condições as quais as empregadas domésticas estão submetidas são fruto dos resquícios da escravidão e reflexo das relações de dominação e opressão estabelecidas desde lá.

A Emenda Constitucional 72/2013 (PEC das domésticas) proporcionou um avanço para os direitos trabalhistas, equiparando seus direitos aos dos demais trabalhadores urbanos e rurais, estabelecendo: jornada de trabalho máxima de 44 horas semanais e 8 diárias, adicional noturno, remuneração de horas extras, direito a férias, entre outros. No entanto, a situação do trabalho doméstico ainda é muito precarizado. Os mecanismos de dominação foram apenas assumindo novas formas de expressão. É comum para a elite dominante enxergar a empregada doméstica como uma forma atualizada do trabalho escravo, espera-se dela uma postura subserviente, que viva em função de servir seus patrões e que muitas vezes morem com eles, com um pequeno quarto reservado nos fundos.

As condições de trabalho das empregadas domésticas e diaristas no Brasil são marcadas por significativa precarização, como demonstram os dados mais recentes da PNAD Contínua. Cerca de 13,4% dessas trabalhadoras vivem em extrema pobreza (renda de até 1/4 de salário mínimo), enquanto 26,2% estão na faixa de pobreza (renda de 1/4 a 1/2 salário mínimo). Apenas 24,7% possuem carteira de trabalho assinada, e 35,3% contribuem com a previdência social. Entre as mensalistas, que compõem 56,4% da categoria, a média de horas trabalhadas por semana é de 38 horas, com uma remuneração média de R\$ 1.132 por mês, ou R\$ 7,12 por hora. As diaristas, que representam 43,6% das trabalhadoras, trabalham em média 24 horas por semana, recebendo R\$ 947 por mês, com um rendimento de R\$ 10,75 por hora trabalhada (DIEESE, 2023).

Davis (2016), ao tratar sobre a dinâmica do trabalho doméstico de mulheres negras, assinala as condições de trabalho nos Estados Unidos pós-guerra Civil, que não

diferenciava muito das condições de escravidão, tendo em vista as horas exaustivas e as circunstâncias desumanas de serviço:

A história de uma trabalhadora doméstica da Georgia, registrada por uma jornalista de Nova York em 1912, reflete a difícil situação econômica das mulheres negras nas décadas anteriores, bem como de muitos anos depois. Mais de dois terços das mulheres negras de sua cidade foram forçadas a encontrar empregos como cozinheiras, babás, lavadeiras, camareiras, vendedoras ambulantes ou zeladoras e se viram em condições “tão ruins, se não piores, do que as do período da escravidão”. Por mais de trinta anos, essa mulher negra viveu involuntariamente nas casas onde era empregada. Trabalhando nada menos que catorze horas por dia, ela geralmente tinha permissão de sair por apenas uma tarde a cada duas semanas para visitar a família. Em suas próprias palavras, ela era “escrava de corpo e alma” da família branca que a empregava. Sempre a chamavam pelo primeiro nome – nunca por sra. ... - e não era raro que se referissem a ela como sua “preta”, ou seja, sua escrava (Davis, 2016, p. 98-99).

A história relatada por Davis configura um dos exemplos da precariedade a qual mulheres (assim como homens negros) eram submetidas no contexto pós-abolição (1865), não só nos Estados Unidos, como também no Brasil (1888). Entretanto, como se pode observar ao longo dos anos, a ocupação majoritária de mulheres negras nos serviços domésticos não se caracterizou apenas como um simples vestígio da escravidão que desapareceria com o tempo (Davis, 2016), mas sim uma característica que “predestinou” um número significativo de mulheres negras a exercerem essa função. Nada foi feito para que essas mulheres e suas filhas, netas e bisnetas tivessem garantidas melhores condições de trabalho e de vida e pudessem vislumbrar sua emancipação plena, permitindo que pudessem decidir que caminho seguir. A respeito disso, a pensadora feminista negra Maria W. Stewart fez o seguinte questionamento: “Até quando as nobres filhas da África serão forçadas a deixar que seu talento e seu pensamento sejam soterrados por montanhas de panelas e chaleiras de ferro?” (Collins, 2019, p. 29).

No meio desse processo que relega a mulher negra ao trabalho doméstico, as questões de raça, classe e gênero são determinantes, visto que são marcadores sociais relevantes para a determinação do lugar de cada grupo social. Analisar as condições de trabalho de empregadas domésticas, negras em sua maioria, leva a perceber que a estrutura hierárquica na qual se construiu o Brasil colonial permanece basicamente intacta. Essas relações expressam nitidamente o quanto o peso das opressões de raça, classe e gênero são caros às mulheres negras brasileiras, relegando-as a vínculos e condições de trabalho precarizados.

Apesar da superação do modo de produção escravista, as desigualdades raciais e de gênero que foram estabelecidas permanecem praticamente intactas, assumindo novas formas de expressão. Isso reflete diretamente em diversos aspectos da vida social, como a divisão socioespacial e na composição do mercado de trabalho. Essa questão não passou despercebida por Gonzalez:

O lugar natural do grupo branco dominante são moradias saudáveis, situadas nos mais belos recantos da cidade ou do campo e devidamente protegidas por diferentes formas de policiamento que vão desde os feitores, capitães de mato, capangas, etc., até à polícia formalmente constituída. Desde a casa grande e do sobrado até aos belos edifícios e residências atuais, o critério tem sido o mesmo. Já o lugar natural do negro é o oposto, evidentemente: da senzala às favelas, cortiços, invasões, alagados e conjuntos “habitacionais” [...] dos dias de hoje, o critério tem sido simetricamente o mesmo: a divisão racial do espaço [...] (Gonzalez, 1979, p. 232).

A desigualdade racial no Brasil é refletida na divisão também do espaço: no qual brancos historicamente, em sua maioria, ocupam lugares privilegiados, em contrapartida aos lugares marginalizados ocupados na sua maioria por negros. Como forma de minimizar os efeitos dessa desigualdade, a partir de 2003, o Brasil passou a implementar políticas compensatórias, como cotas raciais e ações afirmativas, que representam avanços significativos na promoção da equidade. No entanto, apesar de importantes para a luta contra a desigualdade racial, permitindo maior acesso à educação e ao mercado de trabalho para a população negra, ainda são insuficientes para reverter os séculos de desigualdade que estruturaram a sociedade brasileira. Romper com essas divisões espaciais e socioeconômicas ainda representam um desafio constante para o campo das políticas públicas e para os movimentos sociais.

O modo como a mulher negra se insere no mercado de trabalho também se configura como um aspecto relevante para a análise sobre o efeito dessas desigualdades sociais históricas e da interseccionalidade das opressões na consideração do seu lugar natural:

O mercado de trabalho é considerado *locus* privilegiado de análise das desigualdades, uma vez que tanto o acesso ao mercado de trabalho quanto a condição de ingresso neste representam etapas particularmente importantes na trajetória socioeconômica dos indivíduos. Além disso, o mundo do trabalho está fortemente conectado com a dimensão educacional, representando, portanto, duas faces de um mesmo momento: a posição inicial de ingresso no mercado de trabalho é influenciada pelas características educacionais e gera um forte efeito sobre a trajetória subsequente dos indivíduos. Mas há um fator fundamental neste processo, que são os efeitos discriminatórios produzidos pelo mercado de trabalho. As desigualdades de acesso a determinados ramos de atividade, assim como o ingresso em ocupações menos formais, estão

fortemente mediados por fatores que se relacionam com a discriminação de gênero e raça (Marcondes et. al, p. 55, 2013).

A condição na qual a mulher negra é inserida no mercado de trabalho também é analisada por Gonzalez (2020), que questionou o discurso que aponta para um maior favorecimento da mulher nas últimas décadas. De acordo com a autora, esse discurso é uma forma de universalização abstrata que desconsidera a exclusão da mulher negra nesse processo de modernização conservadora imposta no Brasil. Essa universalização é responsável por invisibilizar a mulher negra nesse processo, desconsiderando que existe uma divisão racial no Brasil, seja no espaço geográfico, no mercado de trabalho, na educação, entre outros setores. Essa divisão gera segregação, que por sua vez faz com que a realidade vivida pela população negra seja completamente diferente da vivida pela porção branca da sociedade.

Na perspectiva de Davis (2016) o ponto de partida de qualquer exploração na vida das mulheres negras se dá na avaliação do seu papel como trabalhadora. O mundo do trabalho é uma categoria essencial para analisar as desigualdades e opressões que cercam a mulher negra. Como salienta Carneiro (2011, p. 110), “o acesso ao emprego e ao trabalho é condição primordial para a reprodução da vida, e sua exclusão é também a primeira forma de negação desse direito básico de cidadania”. A dinâmica das relações de raça, gênero e classe impossibilitam o acesso igualitário dos indivíduos às oportunidades disponíveis no mercado de trabalho, que proporciona uma desigualdade histórica e sistemática, nas quais as mulheres negras são as maiores afetadas, como observa Toledo (2005, p. 84)

Sua vida está direta e irremediavelmente sujeita às oscilações do mercado: é sempre a primeira a ser demitida diante do menor indício de crise. Assim, conforma um grande exército de reserva de força de trabalho disponível e barata para as empresas capitalistas. Elas são sempre as escolhidas para ocupar os piores postos, em geral no setor de serviços (doméstica, quituteira, faxineira, lavadeira, babá e outros) onde, aliás, os salários são mais baixos e a precariedade das relações trabalhistas mais presente.

Analisar o cotidiano dessa mulher negra, principalmente considerando as relações de dominação sexual, social, racial e econômica as quais está submetida, requer expor a dinâmica do modo de produção capitalista e como a afeta. Em termos de formação econômica, Gonzalez (2020) aponta, na década de 1980, a coexistência no Brasil de três processos distintos de acumulação: capital comercial, capital industrial competitivo e capital industrial monopolista. A autora enfatiza que, embora esses setores funcionem com uma autonomia relativa, cabe ao capitalismo monopolista a hegemonia sobre os

demais. Ademais, cabe ressaltar que qualquer problema que surge em um deles, afeta o sistema como um todo, demonstrando que o desenvolvimento desigual e dependente do Brasil integra momentos históricos diversos (Gonzalez, 2020).

Esse modelo de modernização é responsável por formar uma massa marginal, que diz respeito à força de trabalho. Essa marginalização de certos grupos ou indivíduos impede que acessem os benefícios sociais, políticos e econômicos do processo de produção. As massas marginais enfrentam dificuldades em acessar serviços básicos, como educação, e em participar de forma significativa na economia de mercado. De acordo com Gonzalez (2020, p. 96), “as questões relativas ao desemprego e ao subemprego incidem justamente sobre essa superpopulação”. A mulher negra integra essa massa marginal e se encontra em uma posição de extrema opressão:

[...] em termos de superpopulação relativa, é importante ressaltar que ocorre na constituição desse sistema não somente um exército industrial de reserva, mas uma massa marginal crescente, em face do mercado de trabalho do setor hegemônico. Ora, na medida em que existe uma divisão racial e sexual do trabalho, não é difícil concluir sobre o processo de tríplice discriminação sofrido pela mulher negra (enquanto raça, classe e sexo), assim como sobre seu lugar na força de trabalho (Gonzalez, 2020, p. 56).

Tomando a perspectiva de que as estruturas sociais moldam a experiência das mulheres, Saffioti (2013) analisa as questões de gênero e classe. Com base em sua análise, a opressão de gênero e de classe se entrelaçam, fazendo com que as mulheres experimentem formas específicas de opressão e exploração, por conta de sua posição subordinada tanto na estrutura de classes, quanto nas relações de gênero. O modo como a mulher se insere no mundo do trabalho depende do nível de desenvolvimento da economia, assim como das particularidades históricas e sociais de cada região. Existem particularidades nos níveis de exploração. Não obstante, as mulheres permanecem à margem do sistema produtivo: seja realizando funções consideradas não produtivas, seja em atividades precárias e mal remuneradas. O sistema capitalista, independente do seu nível de desenvolvimento, representa um ambiente árido para as mulheres, no qual ela encontra dificuldades para se integrar. Esse processo não ocorre de forma natural, por motivos biológicos, mas sim como um arranjo proposital do capital para conservar sua ordem social, pois

Incentivar atitudes que discriminam certas categorias sociais significa assumir um comportamento altamente racional (racional com relação a fins) na medida em que esses contingentes humanos constituem reservas de trabalho das quais se poderá lançar mão no momento azado e a bom preço (Saffioti, 2013, p. 88).

Saffioti (2013) explicita a presença de mulheres na produção de bens e serviços em diversos estágios de desenvolvimento. Nas economias pré-capitalistas, por exemplo, as mulheres das camadas trabalhadoras estavam presentes nos campos e nas manufaturas, nas minas, nas lojas, nos mercados e nas oficinas, além de realizarem as tarefas domésticas. Nas sociedades pré-capitalistas, a mulher participa do sistema produtivo já exercendo um papel subsidiário. Entretanto, apesar de subsidiário, desempenha um relevante papel econômico, não sendo imposto nesse tipo de sociedade a necessidade de excluí-la do sistema produtivo (Saffioti, 2013).

Levando em consideração que o emprego da força de trabalho feminina varia de acordo com o momento histórico vivenciado, sendo em certos momentos mais ou menos requisitada, sua inserção sempre encontra barreiras. Colocando, assim, as mulheres em posições subalternas e mal remuneradas. O modo de produção capitalista intensificou o grau de exploração da força de trabalho feminina, visto que

O aparecimento do capitalismo se dá, pois, em condições extremamente adversas à mulher. No processo de individualização inaugurado pelo modo de produção capitalista, ela contaria com uma desvantagem social de dupla dimensão: no nível superestrutural, era tradicional uma subvalorização das capacidades femininas traduzidas em termos de mitos justificadores da supremacia masculina e, portanto, da ordem social que a gerara; no plano estrutural, à medida que se desenvolviam as forças produtivas, a mulher vinha sendo progressivamente marginalizada das funções produtivas, ou seja, periféricamente situada no sistema de produção (Saffioti, 2013, p. 65-66).

Dessa forma, o capitalismo agudiza as contradições, utilizando caracteres como gênero e raça para justificar as desigualdades causadas pelo próprio sistema capitalista e patriarcal. Fazendo uso da diferença biológica e usando da tradição para mascarar os efeitos da exploração e opressão, utilizando-os como ferramentas a favor do capital. À primeira vista, enxerga-se a mulher como ser frágil e não apto a participar do sistema produtivo, e o homem aquele que tem todos os atributos necessários para participar. Entretanto, ultrapassando as aparências, percebe-se que o próprio sistema cria obstáculos para sua inserção, observando que

A mulher faz, portanto, a figura do elemento obstrutor do desenvolvimento social, quando, na verdade, é a sociedade que coloca obstáculos à realização plena da mulher. As barreiras que a sociedade de classes coloca à sua integração social, todavia, não apresentam, no processo de seu aparecimento e vigência, muita uniformidade. Na medida em que esses obstáculos são regulados pelas necessidades da ordem imperante na sociedade competitiva, e não pela necessidade que porventura tenham as mulheres de se realizar através do trabalho, as oportunidades sociais oferecidas aos contingentes femininos variam em função da fase de desenvolvimento do tipo social em questão ou, em outros termos, do estágio de desenvolvimento atingido por suas forças produtivas (Saffioti, 2013, p. 66-67).

Embora tenha sido elaborado um discurso oficial no qual aponta a mulher exclusivamente como dona de casa e guardiã do lar, para algumas camadas sociais o trabalho não foi algo estranho à mulher. Pode-se dizer isso, principalmente, quando se trata de mulheres negras e mulheres das camadas inferiores. Segundo Saffioti (2013), no processo de marginalização das mulheres no sistema produtivo, o primeiro contingente atingido foi constituído pelas esposas dos membros da burguesia ascendente. Entretanto, as mulheres das camadas mais baixas tiveram sua mão de obra aproveitada pelo capital, no trabalho industrial. Como meio de sobrevivência, eram submetidas a longas jornadas de trabalho e recebendo salários bem mais baixos que os homens.

O trabalho assalariado das mulheres aparece, então, não como uma necessidade da sociedade ou da própria mulher, mas sim como uma possibilidade de o capital intensificar a extração da mais-valia. Isso se dá, especificamente, por uma construção social da mulher como ser frágil e submisso, e passível da exploração capitalista de forma mais facilitada e socialmente aceita. No entanto, cabe esclarecer, que na sociedade capitalista, o trabalho, para o homem e para mulher, não se configura como uma necessidade inerente ao ser, tendo em vista que

A atividade trabalho, nas diferentes formas que assume ao longo da história, não é senão o resultado histórico da luta do ser humano (homens e mulheres) com a natureza no processo social de produção de sua vida. O trabalho industrial, nas sociedades capitalistas, neste sentido, não é inerente nem ao homem nem à mulher; é simplesmente um momento da evolução histórica da humanidade, um modo histórico determinado de humanizar a natureza e de reificar as relações sociais (Saffioti, 2013, p, 70).

Desse modo, considerando a maneira como as mulheres das camadas mais baixas se inserem no mundo do trabalho, percebe-se que esse processo se dá quase como uma coerção, como um meio de subsistência. Nesse contexto, a má remuneração e a alta exploração são vistos como o único meio de obter o mínimo para sua sobrevivência.

A situação da mulher no mundo do trabalho é fruto da exploração inerente ao modo de produção capitalista, e agravada pela questão de gênero. Quando se trata de mulheres negras, então, ainda é necessário levar em conta a questão racial. A situação da mulher na sociedade de classes perpassa, necessariamente por todas essas questões, que a atravessam de forma interseccional. Dessa forma, a mulher negra encontra mais barreiras para sua inserção e permanência no sistema produtivo. Mesmo que consiga uma boa colocação profissional, ainda sofre os efeitos negativos, como disparidade nos ganhos

provenientes da função que exerce, quando comparada com os homens e com as mulheres brancas.

Esse processo não ocorre despretensiosamente ou de forma natural, mas sim de forma extremamente racional. De acordo com Saffioti (2013), essas atitudes de discriminação funcionam como uma maneira de colocar as mulheres como reservas de trabalho das quais poderá lançar mão no momento que for necessário e a preços reduzidos. Dessa forma, a opressão de gênero funciona como elemento de manutenção da ordem burguesa:

Os preconceitos, aparentemente, retardadores da implantação da ordem capitalista, funcionam, no fundo, como fatores auxiliares ponderáveis da conservação dessa mesma ordem. É limitando, através do uso cuidadoso das imagens estereotipadas, o grau e a extensão da integração de certas categorias sociais no sistema de produção de bens e serviços, que este se resguarda de possíveis rupturas de equilíbrio, mantendo suportáveis as tensões que gera (Saffioti, 2013, p. 88-89).

É possível inferir que o problema da opressão da mulher negra, necessariamente, requer uma análise a partir da questão de classe, pois configura um ataque direto do sistema capitalista para reafirmar sua hegemonia. Essa manutenção do domínio capitalista só é possível devido a forma pela qual ele expulsa certos contingentes populacionais da estrutura de classes, marginalizando-os do sistema produtivo e permitindo-lhes, como denomina Saffioti (2013), uma “integração periférica”.

A contradição inerente ao modo de produção capitalista é o que marca a vida da mulher na sociedade de classes. Por mais que o capitalismo estabeleça a premissa de igualdade jurídica entre os homens, na prática essa igualdade não ultrapassa o campo das ideias. A contradição presente na sociedade de classes não permite que seja estabelecida uma igualdade entre os sujeitos, pois a divisão da sociedade em classes sociais requer, necessariamente, a dominação de uma por outra (Saffioti, 2013). Nesse sentido, a realidade da mulher na sociedade capitalista sofre influência das questões provenientes da divisão de classes, que intensificam as desigualdades de gênero. Em síntese,

A negação de direitos civis e políticos à mulher limitava, portanto, a esfera de sua atuação, caracterizando-a, desde o início do capitalismo, simultaneamente, como construtora da riqueza e obstrutora do progresso social. Na situação da mulher não se expressa, pois, apenas a contradição que diz respeito a uma igualdade de status jurídico em contraposição com a desigualdade gerada pela divisão da sociedade em classes sociais, mas, ainda, pela contradição inerente ao privilegiamento de fato e de direito dos representantes do sexo masculino numa sociedade que se havia instituído em nome da igualdade (pelo menos jurídica) de seus membros (Saffioti, 2013, p. 108).

Ao tratar especificamente sobre o lugar que a mulher negra ocupa no mercado de trabalho, Gonzalez (2020) ressalta que o processo de divisão sexual e racial do trabalho resulta na tríplice discriminação sofrida por esse contingente: raça, classe e gênero. Para ilustrar os efeitos dessa opressão, Gonzalez analisou dados do Censo de 1950, que seriam indicadores relativos à educação e aos setores de atividades econômicas. De acordo com os dados, as mulheres negras apresentavam o nível de educação muito baixo, no qual a escolaridade atingiu, no máximo, o segundo ano primário ou o primeiro grau, e o analfabetismo sendo fator dominante. Quanto às atividades econômicas, 10% trabalhavam na agricultura e/ou na indústria (têxtil, principalmente) e os 90% restantes concentrados na área de prestação de serviços pessoais.

O censo de 1960 preservou o quesito cor, para avaliar sua distribuição nos estados brasileiros, porém o de 1970 excluiu esse quesito e o do ano de 1980 o utilizou apenas como amostra (Gonzalez, 2020). De acordo com Lélia, a razão apontada para essa exclusão era de “dificuldades técnicas”, mas que se tratava de uma atitude proposital para “escamotear as informações a respeito da chamada população ‘de cor’ de nosso país, assim como a miséria e o desamparo em que a mesma se encontra” (Gonzalez, 2020, p. 57). A ocultação das informações referentes à realidade da população negra no país se trata de uma estratégia para ocultar a realidade de desigualdade racial e de gênero ao qual estão submetidos homens e mulheres negros. Estratégia essa que pretende corroborar com a ideia de democracia racial e meritocracia no Brasil, tentando demonstrar a harmonia racial.

Com relação aos fatores que direcionaram a mulher negra ao trabalho doméstico, as mudanças ocorridas nos setores industriais a partir de 1950 e o intenso processo de urbanização representaram grande influência (Gonzalez, 2020). Essas mudanças impactaram de maneira diferente mulheres brancas e negras, tendo papel fundamental na consolidação da mulher negra na prestação de serviços domésticos e outras funções mais precarizadas. Com a nova dinâmica de industrialização, a indústria têxtil, que empregava parte do contingente de mulheres negras, entrou em decadência, resultando no fechamento de muitas fábricas (Gonzalez, 2020). Ocorre, desse modo, um ônus para a mulher negra, que tentou adentrar outros setores da indústria, nem sempre obtendo sucesso.

Em meio a esse processo abrem-se novas perspectivas para mulheres nos setores burocráticos de nível mais baixo, que seriam prestação de serviços em escritórios, bancos,

entre outros (Gonzalez, 2020). Entretanto, essas atividades exigiam um nível de educação que a maioria das mulheres não possuíam, além de exigir a “boa aparência”, que sabemos que significa ser branca. Ou seja, mesmo possuindo o nível de escolarização exigido para determinada vaga, a barreira racial ainda impedia as mulheres negras de conseguirem a vaga de emprego:

Não são poucos os casos de rejeição, principalmente em multinacionais (que possuem como código de discriminação a sigla CR, “colored”, colocada nos testes de admissão de candidatas negras para cargos mais elevados como o de secretária bilíngue ou trilingue, por exemplo). Quando nos anúncios de jornais, na seção de oferta de empregos, surgem expressões tais que “boa aparência”, “ótima aparência” etc., já se sabe seu significado: que não se apresentem candidatas negras, não serão admitidas (Gonzalez, 2020, p. 57).

Para tratar das dinâmicas das desigualdades no mercado de trabalho, Marcondes (*et al.*, 2013), realiza uma análise a respeito do cenário econômico de dois períodos: 1999 a 2002, que representou um menor crescimento econômico; e o período de 2003 a 2009, no qual houve importantes mudanças na estrutura do mercado de trabalho, com maior crescimento econômico, formalização de emprego e crescimento real do salário-mínimo. Dentro desse panorama, foi considerada a participação da mulher negra no mercado de trabalho, como um aspecto de suma importância para a compreensão da interseccionalidade de gênero e raça na constituição das desigualdades sociais brasileiras:

A trajetória socioeconômica das mulheres negras tem sido analisada como fruto do intercruzamento das mudanças ocorridas na participação das mulheres no mundo do trabalho e da estabilidade das desigualdades raciais que só recentemente começou a declinar. Neste sentido, há avanços em relação aos homens de seu grupo de cor, ao mesmo tempo que permanecem com significativas desvantagens em relação às mulheres brancas (Marcondes *et al.*, 2013, p. 56).

Sob essa perspectiva de análise, evidencia-se que há um crescimento significativo na inserção das mulheres em ocupações não manuais, o qual foi impulsionado pela maior formalização e melhores rendimentos. Em contrapartida, cresceram as ocupações de menor qualidade com alta informalidade e menor renda, voltadas para pessoas com baixa escolaridade. O que se observa nesse cenário é que as mulheres que estão adentrando essas ocupações de nível superior são, em sua grande maioria, brancas, enquanto as mulheres pretas e pardas se concentram no serviço doméstico (Marcondes *et al.*, 2013).

Desse modo, a articulação dos atributos de raça e gênero leva a uma desvantagem considerável na entrada de mulheres negras no mercado de trabalho e nas disparidades de rendimentos (Marcondes *et al.*, 2013). Isso se torna ainda mais evidente

levando em consideração que mesmo as mulheres negras que tiveram acesso a uma educação superior experimentam as maiores dificuldades de retorno advindo da formação acadêmica.

Para Carneiro (2011) a educação é fator essencial para a formação da cidadania e para a qualificação do mercado de trabalho, assinalando que, segundo dados oficiais de 1997, a taxa de analfabetismo da população negra maior de 15 anos era de 20,8% da população e da população branca era 8,4%. Esse índice demonstra a disparidade histórica presente no acesso à educação, o que, por sua vez configura um dos fatores que dificultam a igualdade de competição entre brancos e negros.

Embora, tenha tido um avanço na questão da inserção das mulheres no mercado de trabalho, se tratando da maior formalização e melhores rendimentos, percebe-se, que as ocupações de menor qualidade e alta informalidade ainda são voltadas para pessoas de baixa renda (Marcondes *et al.*, 2013). Assim, faz-se necessário realçar que as mulheres brancas são as que mais têm acesso ao ensino superior, em comparação com as mulheres negras. O acesso à educação tem importância na determinação da desigualdade social reproduzida no mercado de trabalho, mas também é preciso levar em conta também o papel que o racismo assume, na medida que

Os negros estão fortemente concentrados nas ocupações da indústria tradicional e nos serviços gerais, sendo que o acesso à educação é um dos principais fatores de produção dessa desigualdade. Entretanto, mesmo quando eliminadas as diferenças educacionais, os negros ainda apresentam desvantagens, principalmente no acesso às melhores posições ocupacionais, demonstrando que há uma distribuição desigual de indivíduos no mercado de trabalho e um dos fatores dessa desigualdade é a cor (Lima, 2001, p. 152).

Marcondes *et al.* (2013) assinala que apesar de a educação ser um ponto central na consideração da ascensão social e nas disparidades de rendimento, percebe-se também um menor retorno do investimento em educação, o que evidencia o caráter discriminatório do mercado de trabalho. Consta então que “permanecem muito altas as diferenças dos retornos advindos da formação educacional, medidas pelo acesso ao emprego, trajetória ocupacional e pela renda” (Marcondes *et al.*, 2013, p. 57). Com isso, há uma racialização das dinâmicas sociais, fruto do racismo estrutural que conduz as relações sociais no Brasil. Mesmo considerando uma melhora nos níveis de escolaridade da população negra, de modo geral, negros continuam recebendo bem menos que brancos. Quando se trata da mulher negra, também é preciso considerar o peso que a desigualdade de gênero assume. Tendo isso em vista, no mercado de trabalho,

As mulheres negras arcam com todo o peso da discriminação de cor e de gênero, e ainda mais um pouco, sofrendo a discriminação setorial-regional-

ocupacional que os homens da mesma cor e a discriminação salarial das brancas do mesmo gênero (Soares, 2000, p. 51).

Como resultado disso, o mercado de trabalho se torna um âmbito no qual as mulheres negras são subalternizadas e com maiores níveis de vulnerabilidade social e econômica. O mundo corporativo é árido para o crescimento profissional da mulher negra, quanto mais alto o nível, menos mulheres negras vemos ao redor. De acordo com a pesquisa *Potências (in)visíveis: a realidade da mulher negra no mercado de trabalho* (Teixeira, 2020), realizada pela consultoria Indique Uma Preta, as mulheres negras são o maior grupo demográfico do país (em torno de 28% da população geral), mas têm as piores condições no mercado de trabalho, compondo a base da pirâmide social.

A pesquisa foi realizada com a intenção de identificar os entraves para a inserção e promoção de mulheres negras no mercado de trabalho. De acordo com o estudo, mesmo nas empresas que adotam ações afirmativas de inclusão racial, os cargos de níveis hierárquicos ainda são majoritariamente brancos, e que a maior parte dos cargos para pessoas negras são assistentes ou analistas juniores. Ainda de acordo com o estudo, dentre as trabalhadoras negras entrevistadas, 54% não exercem trabalho remunerado e 39% afirmam procurar emprego no atual momento. Aponta que 72% das mulheres negras não foram lideradas por outras mulheres negras nos últimos cinco anos de trabalho e que 28% delas foram; e que de todas as mulheres negras entrevistadas, nenhuma é CEO e apenas 2% é diretora no atual trabalho. Apenas 3% delas são gerentes, 3% de supervisoras ou coordenadoras, 3% sócias ou proprietárias, 8% de analistas, 18% de administrativo ou operacional, 23% de assistente ou auxiliar e 5% de estagiários e trainees (Teixeira, 2020).

As desigualdades de raça e de gênero afetam diretamente o mercado de trabalho, resultando no acesso desigual a oportunidades e dificultando a ascensão de mulheres negras a cargos de poder. Em seu boletim especial do dia da Consciência Negra, publicado em 2023, o Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos (DIEESE), retrata que as dificuldades da população negra no mercado de trabalho ainda é uma realidade. Os dados que foram analisados no boletim se referem ao 2º trimestre de 2023 e foram coletadas da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNADc), realizada pelo IBGE.

O processo de precarização e retrocesso de direitos que vem se desenrolando no Brasil aprofundou as desigualdades existentes, dentre elas a racial e de gênero. De acordo com o relatório, por mais que em 2023 tenha ocorrido mudanças nesse cenário, como a melhora da economia e expectativa de crescimento do PIB em 3%, a redução da taxa de

desocupação e aumento do emprego formal, o mercado de trabalho ainda é palco de reprodução da desigualdade racial. Nesse contexto, as mulheres negras acumulam ainda mais desigualdades.

Os dados demonstraram o abismo de oportunidades que há entre brancos e negros no mercado de trabalho no Brasil. Mesmo que representem 56,1% da população em idade para trabalhar, os negros ocupavam apenas 33,7% dos cargos de direção e gerência. Dessa forma, um em cada 48 trabalhadores negros ocupa a essa função, enquanto entre homens não negros, a proporção é de um para cada 18 trabalhadores. Em se tratando de mulheres negras, a discrepância é mais evidenciada. Constatase que uma em cada seis mulheres negras ocupadas trabalha como empregada doméstica, representando 16% desse contingente (DIEESE, 2023).

Mesmo quando conseguem se inserir no mercado de trabalho formal, mulheres negras ainda encontram dificuldades para ascender profissionalmente. Por não encontrar muitas vezes possibilidades reais de se inserir no mercado de trabalho formal, essas mulheres enxergam como única possibilidade a prestação de serviços domésticos, função essa exercida por suas mães e avós. Quando não se encaminham para isso, atuam em outras funções de baixa remuneração, nos supermercados, nas escolas ou hospitais. Essas funções são denominadas como “servente” e, na visão de Gonzalez (2020), isso traduz o modo como a sociedade enxerga a mulher negra. Para ela, de modo geral, a mulher negra é vista pela sociedade a partir de dois tipos de qualificação “profissional”: doméstica e mulata. Naturalizou-se o lugar da mulher negra exercendo um papel servil.

Gonzalez elucidou que o termo mulata e doméstica são atribuições de um mesmo sujeito, dependendo da situação em que a mulher negra é vista (Gonzalez, 1984). O discurso dominante cria um lugar natural para a mulher negra, sempre em posição subalterna, pois “mulher negra, naturalmente, é cozinheira, faxineira, servente, trocadora de ônibus ou prostituta” (Gonzalez, 1984, p. 226). O estabelecimento desse lugar natural para a mulher negra é fruto das relações de dominação estabelecidas na sociedade escravocrata e patriarcal, que refletem até os dias de hoje nas condições materiais de vida da população negra.

Considerando que Gonzalez analisou uma realidade de mais de 40 anos atrás, as mudanças que ocorreram de lá para cá foram poucas. Por mais que tenham tido avanços da agenda de mulheres negras no contexto de luta social, percebe-se que a realidade em que vive a maioria delas ainda é bastante alarmante. No entanto, a contribuição e a análise

que Lélia fez a respeito das condições de vida desse contingente, serviram para fornecer as bases do Feminismo Negro que conhecemos hoje, que luta por melhores condições e que a cada dia se fortalece, demonstrando a resistência histórica de mulheres como ela.

Na literatura brasileira e na música popular é encontrado um padrão de representação da mulher negra. É a sua aparência física, suas qualidades eróticas e exóticas que são exaltadas (Gonzalez, 2020), o que não as coloca em posição de musa, mas sim como objeto de desejo sexual. O modo como a mulher negra (a mulata) é retratada seja na literatura, nas mídias sociais, na música, é fruto desse processo histórico de objetificação. As artes e as mídias sociais funcionam, ao mesmo tempo, como reflexo da sociedade na qual está inserida, reproduzindo ideias já estabelecidas; e também como formadora de opiniões, o modo no qual a classe dominante busca para moldar o senso comum. A literatura serviu para consolidar a imagem da mulata e da empregada doméstica no imaginário brasileiro.

Collins coloca o desafio a essas imagens de controle como um dos principais temas do pensamento feminista negro. Essas imagens de controle são representações culturais e sociais que são utilizadas para reforçar e perpetuar hierarquias de poder e opressão. Elas são parte de uma ideologia generalizada de dominação e a partir desses estereótipos assumem um significado especial, ao passo que revelam os contornos específicos da objetificação das mulheres negras (Collins, 2019).

As imagens de controle de que trata Collins se relaciona diretamente com as representações das mulheres negras retratados por Gonzalez. Essas imagens são encontradas na mídia, na literatura, na política e nas manifestações culturais, retratando esses grupos que são marginalizados, de forma estereotipada e estigmatizada. Essas imagens de controle, além de refletir a realidade social, a moldam, influenciando a forma como as pessoas percebem esses grupos sociais. Dessa maneira, compreender como esses estereótipos são estabelecidos é fundamental para romper com a opressão de mulheres negras, pois “dado que a autoridade para definir valores sociais é um importante instrumento de poder, grupos de elite no exercício do poder manipulam ideias sobre a condição de mulher negra. Para tal exploram símbolos já existentes, ou criam novos” (Collins, 2019, p. 135).

A objetificação é o aspecto central dos estereótipos da mulher negra, por isso convém aqui abordar esse pensamento trazido por Collins. Ao trabalhar essas imagens de

controle, Collins (2019) aborda o processo de objetificação das mulheres negras, que se dá através de um pensamento binário que categoriza pessoas, coisas e ideias, de acordo com as diferenças que existem entre elas:

A objetificação é fundamental para esse processo de diferenças formadas por oposição. No pensamento binário, um elemento é objetificado como o Outro e visto como um objeto a ser manipulado e controlado. [...] Segundo uma análise marxista do binarismo cultura/natureza, a história pode ser vista como processo em que os seres humanos objetificam constantemente o mundo natural para controlá-lo e explorá-lo. A cultura é definida como o oposto de uma natureza objetificada. Se não for domesticada, essa natureza selvagem e primitiva pode destruir uma cultura mais civilizada (Collins, 2019, p. 137).

As “imagens de controle” seriam essas representações instituídas pelo racismo patriarcal capitalista, utilizadas como elemento de dominação, ao determinar a mulher negra como o Outro que precisa ser controlado, para que não ameace o *status quo*, mantendo assim as opressões interseccionais. São elaboradas e mantidas de modo que fazem “com que o racismo, o sexismo, a pobreza e outras formas de injustiça social pareçam naturais, normais e inevitáveis na vida cotidiana” (Collins, 2019, p. 136). Assim, naturaliza-se a violência a qual essas mulheres estão submetidas, mantendo a sua condição subordinada. A principal consequência da solidificação desses estereótipos e imagens de controle é a negação da humanidade dessas mulheres, o não reconhecimento de sua subjetividade, sua identidade e da sua história de luta e resistência.

Essas figuras permanecem até hoje definindo mulheres negras e retirando delas sua identidade. Manifestam-se das mais diversas maneiras, como salienta Gonzalez (1984) que comumente vivenciava a situação de vendedores que batiam à sua porta perguntando se a madame estava em casa. Sempre supondo que ela era a empregada doméstica, nunca a dona da casa. Da mesma forma, várias outras mulheres vivenciam situações semelhantes todos os dias, sendo confundidas com atendentes em lojas, sendo encaminhadas diretamente para o elevador de serviço ao adentrar algum prédio. Essas experiências são resultado da permanência dos estereótipos e das violências sofridas por mulheres negras, desde o período colonial, que deixou como herança as suas práticas racistas e patriarcais.

3 LÉLIA GONZALEZ E O PENSAMENTO FEMINISTA NEGRO

3.1 O feminismo negro

O discurso feminista foi construído, muitas vezes, com base em uma perspectiva universalizante de mulher, o que causou divergências com as militantes negras que integravam o movimento. Embora as questões de gênero fossem discutidas, o peso da interseccionalidade das opressões – raça, classe e gênero – raramente eram consideradas. As militantes que se engajaram em evidenciar a invisibilidade das mulheres negras dentro do movimento feminista não deixaram de reconhecer a importância desse movimento para o avanço dos direitos das mulheres. No entanto, a heterogeneidade do discurso feminista e o uso de um conceito universal de mulher nos debates despertaram o incômodo das ativistas negras, que não se viam representadas.

O apagamento das vozes negras dentro do movimento feminista reproduz a estrutura de poder que as feministas buscavam combater, ao desconsiderar as diversas formas de opressão que compõem o patriarcado. Diante dessa exclusão, mulheres negras sentiram a necessidade de organizar-se de maneira autônoma, através de um feminismo que as representassem.

Nesse contexto que Lélia Gonzalez desenvolve a categoria da amefricanidade, destacando as mulheres negras como protagonistas de suas próprias lutas e articulando as questões de raça, classe e gênero. Ao pensar o feminismo afro-latino-americano, Gonzalez trouxe consigo uma perspectiva interseccional – por mais que o conceito ainda não tenha sido desenvolvido na época – que questionava o eurocentrismo e a branquitude presentes nos discursos dominantes. O feminismo negro denuncia o racismo, a desigualdade econômica e a violência de gênero como questões que estão interligadas, e que não é possível falar de emancipação da mulher sem a inclusão de todas as mulheres.

O feminismo negro surge como uma forma de as mulheres negras se afirmarem como sujeito político, como uma alternativa ao feminismo tradicional. O movimento de mulheres negras ganha destaque nas décadas de 1980 e 1990, sendo elas oriundas de grupos organizados do movimento feminista e do movimento negro. Ao falar sobre a trajetória do movimento de mulheres negras, Damasco (2009) pontua que a partir da década de 1980, inicia-se uma crítica a forma como o feminismo se apresentava: liderado por mulheres brancas, urbanas, da classe média alta e oriundas de países ocidentais

desenvolvidos. A principal crítica apresentada era a um tipo de feminismo que se baseava unicamente na diferença de gênero, não levando em conta outras questões como classe e raça. Com isso, diversos grupos de mulheres, dentre eles as mulheres negras, passam a questionar a visão hegemônica do feminismo brasileiro. Essas críticas começam a ser vistas nos encontros e seminários de mulheres, nos quais as mulheres negras evidenciam suas demandas.

O Congresso de Mulheres Brasileiras é um marco para o movimento de mulheres negras. Embora as mulheres negras se fizessem presentes em outros encontros, esse em específico foi um marco, pela apresentação do Manifesto das Mulheres Negras:

A apresentação do Manifesto das Mulheres Negras durante o Congresso de Mulheres Brasileiras em julho de 1975 marcou o primeiro reconhecimento formal de divisões raciais dentro do movimento feminista brasileiro. Assim como o Ano Internacional da Mulher e a Década da Mulher, 1975 foi um momento importante de mobilização política para feministas brasileiras. Porém, como o Manifesto de Mulheres Negras sugeriu, qualquer suposta unidade entre mulheres brasileiras de raças diferentes já era alvo de debate. O manifesto chamou atenção para as especificidades das experiências de vida, das representações e das identidades sociais das mulheres negras e sublinhou o impacto da dominação racial em suas vidas. Além disso, ao desmascarar o quanto a dominação racial é marcada pelo gênero e o quanto a dominação de gênero é marcada pela raça, o manifesto destacou que as mulheres negras foram vítimas de antigas práticas de exploração sexual (Caldwell, 2000, p. 97-98).

Nesse Manifesto das Mulheres Negras, de 1975, denunciava-se que “desde a ‘herança cruel’ da escravidão, no continente americano, o destino da mulher negra era ser ‘objeto de produção ou de reprodução sexual’” (Viana, 2010, p. 56). De acordo com Viana (2010) desse encontro resultou a criação do Centro da Mulher Brasileira (CMB), com propostas de constituir grupos de reflexão, dar visibilidade à “questão feminina”, combater o seu papel subalterno na sociedade brasileira. Dessa forma, esse encontro foi um ponto crucial para a articulação das mulheres negras no Brasil e para a formulação do Feminismo Negro. No 3º Encontro Feminista da América Latina e do Caribe, realizado em Bertioga (SP), em 1985, a mobilização das mulheres negras ganhou um novo contorno. As ativistas negras expuseram as suas particularidades e suas demandas relativas à violência, ao racismo no mercado de trabalho e assuntos relativos à saúde, como mortalidade materna e saúde reprodutiva e sexual das mulheres negras (Damasco, 2009).

De acordo com Gonzalez (2020), os primeiros grupos organizados de mulheres negras surgiram dentro movimento negro. Assim, inicialmente, algumas dessas organizações buscaram se estruturar no interior da entidade.

Conforme Viana (2010), em 1979, as mulheres associadas ao Instituto de Pesquisa das Culturas Negras (IPCN), fundado em 1975, apresentaram como proposta “reunir mulheres que participavam ou tinham participado de várias entidades”, tais como “organizações negras, das organizações de mulheres ou de outras organizações democráticas e progressistas” (Viana, 2010, p. 57), como uma forma de “contra ideologia” de combate ao racismo e o sexismo.

Desse modo, foi criado o Reunião de Mulheres Negras Aqualtune (Remunea), que era denominado por Lélia de “grupão”. Inicialmente, a ideia do Remunea era questionar a pouca participação das mulheres negras nas reuniões do Movimento Negro (Lemos, 1997). Segundo Gonzalez (2018), depois esse grupo se desfez e suas componentes continuaram a atuar em diferentes organizações:

Os anos seguintes testemunharam a criação de grupos de mulheres negras (Aqualtune, 1979; Luiza Mahin, 1980; Grupo de Mulheres negras do Rio de Janeiro, 1982) que, de um modo ou outro, foram reabsorvidos pelo Movimento Negro. Todas nós, sem jamais termos nos distanciado do MN, continuamos nosso trabalho de militantes no interior das organizações mistas a que pertencíamos (André Rebouças, IPCN, SINBA, MNU, etc.), sem, no entanto, desistir da discussão de nossas questões específicas junto aos nossos companheiros que, muitas vezes, tentavam nos excluir do nível das decisões, delegando-nos tarefas mais “femininas”. Desnecessário dizer que o MN não deixava (e nem deixou ainda) de reproduzir certas práticas originárias de ideologia dominante, sobretudo no que diz respeito ao sexismo, como já dissemos (Gonzalez, 2018, p. 276).

Foi a partir da convivência com as companheiras do MNU que Gonzalez passou a se preocupar e trabalhar a especificidade da mulher negra. Nas reuniões do grupo, as militantes vivenciavam situações nas quais o machismo dos companheiros era evidenciado:

O atraso de alguns manifestou-se num tipo de moralismo calvinista e machista, que caracterizava o quanto se sentiam ameaçados pela capacidade e sensibilidade das companheiras mais brilhantes; em seus comentários, falavam de mal-amadas e coisas que tais (baixaria mesmo). Desnecessário dizer que suas esposas ou companheiras nunca participaram de tais reuniões, na medida em que ficavam em casa cuidando das crianças, da casa etc., o que é sintomático (Gonzalez; Hasenbalg, 1982, p. 35).

A militância das mulheres no movimento negro era menosprezada, pois eram consideradas “omissas”, “desorganizadas” ou “desinteressadas” (Viana, 2010). O militante negro desenvolvia um papel ativo na reprodução da opressão de gênero,

mantendo dentro do movimento o papel subalterno da mulher negra. Às mulheres negras do MNU eram designadas as “tarefas mais femininas”, e segundo Gonzalez (2020, p. 104) isso ocorria pois o movimento reproduzia “certas práticas originárias da ideologia dominante, sobretudo no que diz respeito ao sexismo”. No entanto, as mulheres negras não atendiam à expectativa da subordinação:

[...] pelo fato de não ser educada para se casar com um “príncipe encantado”, mas para o trabalho (por razões históricas e socioeconômicas concretas), a mulher negra não faz o gênero da submissa. Sua prática cotidiana faz dela alguém que tem consciência de que lhe cabe batalhar pelo “leite das crianças” [...] sem contar muito com o companheiro (desemprego, violência policial e outros efeitos do racismo e também do sexismo) (Gonzalez, Hasenbalg, 1982, p. 36).

Através dos grupos específicos, as mulheres negras buscaram denunciar a situação de opressão a qual estavam submetidas, afirmando que além da opressão de gênero, ainda vivenciavam o racismo, disfarçado através do discurso de democracia racial. A participação de Lélia Gonzalez nos coletivos de mulheres negras foi fundamental para o desenvolvimento do feminismo negro no Brasil, ao destacar as questões de raça e classe que diferenciavam as mulheres que estavam inseridas no movimento de mulheres.

Durante as décadas de 1970 e 1980, Gonzalez foi uma das principais figuras a articular a luta pela visibilidade das mulheres negras dentro dos movimentos negro e feminista. Trouxe à tona questões relacionadas às intersecções de raça, classe e gênero, que eram com frequência ignoradas. Gonzalez e outras militantes negras buscavam evidenciar a situação particular da mulher negra, no entanto encontravam resistência nos movimentos, assim como em setores da esquerda, que não levavam em conta pautas relacionadas à questão racial. A autora era tida como referência para suas companheiras de luta e outras mulheres negras engajadas nessa causa:

Uma parcela expressiva dessas mulheres, que criaram o primeiro grupo feminista negro, contava com Lélia como referência. Ela já tinha publicações sobre a temática, era feminista, entretanto ela própria admitia, era percebida como uma “criadora de caso” no movimento feminista e suas ideias tinham como fonte a cosmovisão africana e sua diáspora (Viana, 2010, p. 58).

Com isso, as mulheres negras pautavam suas ações no sentido de denunciar a situação de tripla opressão a qual estavam submetidas. De acordo com Viana (2010) a palavra de ordem entre essas mulheres era a não-divisão frente ao “inimigo maior”: o mito da democracia racial brasileira; que na perspectiva marxista do movimento negro articulava classe e raça.

Gonzalez partilhava dessa perspectiva, considerando a luta de classes como um fator determinante na opressão da mulher negra, no entanto se incomodava com o “esquecimento” desse grupo social nas pautas. Em sua entrevista ao *Patrulhas Ideológicas*, Gonzalez fala sobre a esquerda brasileira, ressaltando seu papel enquanto membro do MNU, engajada na luta antirracista. Na sua percepção havia uma tentativa por parte das esquerdas em geral de reduzir a questão do negro a uma questão meramente socioeconômica. Nessa perspectiva, eliminando a sociedade de classes, o problema da discriminação racial estaria resolvido. No entanto, Gonzalez compreende que a questão é mais antiga que o próprio sistema capitalista:

Ora, a partir daí – e eu coloco a experiência do meu povo, a experiência do povo negro, em todo o decorrer da história brasileira e sobretudo a partir da abolição da escravidão pra cá – nós vamos perceber que sempre fomos isolados, sempre fomos chutados pro corner... a abolição já fez isso de uma certa forma, a Constituição de 1891 sacramentou isso no momento em que estabeleceu que o voto do analfabeto era proibido, e a coisa permanece até os dias de hoje. A população negra, de um modo geral, constitui um dos contingentes mais representativos dos analfabetos do Brasil. E a partir daí teve uma marginalização em termos socioeconômicos. E em todas as tentativas que esse povo efetuou no sentido de denúncia e de conquista dos seus direitos, enquanto cidadãos brasileiros, foram, de um modo geral, recebidos com indiferença ou então rechaçados como racistas às avessas; quer dizer, a gente passa por um processo de racismo violentíssimo, e quando a gente denuncia isso é chamado racismo às avessas (Gonzalez, 2020, p. 288).

Na visão de Gonzalez, as esquerdas absorveram a tese da democracia racial, “na medida em que suas análises sobre a nossa realidade social nunca vislumbraram alguma coisa além das contradições de classe” (Gonzalez, 2020, p. 144). Isso se devia, sobretudo, à metodologia mecanicista – leia-se eurocêntrica – adotada por esses setores. De acordo com Gonzalez (2020), esse tipo de abordagem passou por mudanças com o retorno dos exilados da ditadura militar no início dos anos 1980. Muitos deles, considerados brancos no Brasil, sofreram discriminação racial no exterior (Gonzalez, 2020), e a partir dessa experiência, começaram a refletir mais profundamente sobre a questão racial brasileira. Por isso, é necessário incorporar uma concepção antirracista à luta de classes e ao movimento das mulheres. Para alcançar a emancipação das mulheres dentro do sistema capitalista no Brasil, é fundamental considerar a questão racial, que é determinante na formação social do país. Gonzalez (2020) enfatiza que a transição de um sistema para o outro não fará desaparecer a discriminação racial.

Uma das heranças do Remuneia foi a criação do Nzinga – Coletivo de Mulheres do Rio de Janeiro, fundado em 1983. Esse coletivo representou um marco no feminismo negro, promovendo a troca de experiências e a formulação de estratégias para fortalecer

a luta das mulheres negras. A criação do coletivo também está inserida em um contexto de aproximação entre o Movimento Negro e o Movimento de Favelas, impulsionada pela campanha eleitoral de 1982. Esse contexto serviu para atrair setores que antes estavam à margem do processo político-partidário, incorporando algumas das reivindicações dos movimentos sociais e lançando candidaturas populares (Gonzalez, 2018). Desse modo, o Movimento Negro passou a aprofundar sua articulação com as questões de classe, integrando-as à luta racial. Sobre isso, Gonzalez afirma:

No meu caso pessoal, tive a oportunidade de fazer a campanha em conjunto com duas irmãs faveladas: Benedita da Silva e Jurema Batista. De um lado, a profunda consciência dos problemas e das necessidades concretas da comunidade; de outro, a consciência da discriminação racial e sexual enquanto articulação da exploração de classe. A troca de saberes/experiências foi proveitosa para ambos os lados; e o ponto de entendimento comum foi justamente a questão da violência policial contra a população negra. No final da campanha, nossas falas estavam inteiramente afinadas, apesar das diferenças individuais. A despeito de toda uma experiência nesse terreno, vivenciamos situações de extrema riqueza política e pessoal (Gonzalez, 2018, p. 278-279).

Segundo Gonzalez, a partir disso os dois movimentos passaram a ter uma atuação mais unitária e é nesse cenário que se dá a criação do Nzinga, grupo no qual vai se engajar, na sede da Associação de Moradores do Morro dos Cabritos. O coletivo também representa um marco para o feminismo negro, pois Jurema Batista¹⁰ foi a representante no II Encontro Feminista da América Latina e do Caribe e “pela primeira vez, na história do feminismo negro brasileiro, uma favelada representava, no exterior, uma organização específica de mulheres negras” (Gonzalez, 2018, p. 279).

Além disso, o Nzinga representou a preocupação de Gonzalez e suas companheiras em resgatar o passado histórico silenciado, ao escolher como referência a famosa rainha Jinga (NZINGA)¹¹, que teve um papel fundamental na luta contra o

¹⁰ Militante do movimento negro e primeira deputada estadual negra do Rio de Janeiro. Durante seu mandato de 2002-2004 presidiu a Comissão de Combate à Discriminação de Etnia, Religião e Procedência Nacional. Em 2005, foi indicada ao Prêmio Nobel da Paz.

¹¹ Nzinga Mbandi (1583- 1663), conhecida popularmente como Rainha Jinga ou Rainha Ginga, foi soberana dos reinos de Dongo e Matamba (atual território da Angola), de 1623 até a sua morte. Aos 12 anos de idade foi escolhida para representar o reino nas negociações com os portugueses, marcando o início de sua carreira diplomática. Com a morte de seu pai, assumiu o trono em um momento de invasão portuguesa e pressão para aceitar a submissão colonial. Comandou grupos de guerreiros, liderando a guerra contra os portugueses no período de 1630 a 1656. Nzinga representa uma figura de resistência à expansão colonial portuguesa e é lembrada pela sua habilidade política, diplomacia e liderança militar. (Biografias de mulheres africanas; Nzinga Mbandi (1583-1663). *Africanidades*, [s.d.]. Disponível em: <<https://www.ufrgs.br/africanas/nzinga-mbandi-1583-1663/>>. Acesso em: 30 nov. 2024.)

opressor português em Angola. O coletivo também adotou símbolos carregados de significado. O pássaro utilizado como emblema remete à tradição nagô, na qual a ancestralidade feminina é representada por pássaros. Além disso, as cores amarelo, representando Oxum, e o roxo, associado ao movimento internacional de mulheres, foram escolhidas para simbolizar suas lutas. No panfleto de divulgação do grupo fica claro o que pretendem:

Somos um Coletivo: não aceitamos que a arbitrariedade de uma hierarquia autoritária determine nossas decisões, mas que elas sejam o resultado de discussões democráticas. Somos um Coletivo de Mulheres porque lutamos contra todas as formas de violência, ou seja, lutamos contra o sexismo e a discriminação sexual. Somos um Coletivo de Mulheres Negras: além do sexismo, lutamos contra o racismo e a discriminação racial que fazem de nós o setor mais explorado e mais oprimido da sociedade brasileira (...) Nosso objetivo é trabalhar com as mulheres negras de baixa renda (mais de 80% das trabalhadoras negras), que vivem principalmente nas favelas e nos bairros de periferia. E por quê? Porque são discriminadas pelo fato de serem mulheres, negras e pobres (Gonzalez, 2018, p. 280).

Com isso, o coletivo Nzinga afirmava a importância de tratar as formas de opressões de forma relacionada. A produção intelectual de Lélia Gonzalez e o seu ativismo de certa forma anteciparam os debates que hoje são articulados através do conceito de interseccionalidade¹². Gonzalez analisou o modo como essas opressões se entrecruzavam, moldando experiências específicas de subalternização, e por isso, a necessidade de se pensar um feminismo negro afro-latino-americano.

A interseccionalidade é um conceito fundamental para analisar a opressão da mulher negra. A interação de fatores como raça, classe, sexualidade, gênero, entre outros, interagem entre si e afetam, não de maneira separada, mas de forma concomitante os indivíduos. Por isso a interseccionalidade é vital para os estudos feministas e do movimento negro, para que assim consigam incorporar de maneira eficaz a agenda política de mulheres negras e combater as opressões que as afetam.

Em sua abordagem, Gonzalez relaciona essas questões para analisar a realidade da sociedade brasileira e, em particular, da mulher negra, pois compreende a importância desses fatores na determinação dos indivíduos e dos grupos sociais como um todo. Assim, a discriminação não é compreendida de forma isolada, mas como um fenômeno

¹² A interseccionalidade é um conceito desenvolvido pela jurista e professora Kimberlé Crenshaw e se trata de uma ferramenta de análise que considera a interação entre dois ou mais fatores sociais na definição de um indivíduo. Por mais que o termo tenha sido cunhado apenas em 1989 por Crenshaw, Gonzalez já analisava de maneira integrada os impactos do racismo, do sexismo e das desigualdades de classe nas vidas de mulheres negras

simultâneo, no qual diferentes formas de opressão se cruzam e se reforçam mutuamente. A interseccionalidade pode ser vista como:

[..] uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras (Crenshaw, 2002, p. 177).

Nesse sentido, o que Crenshaw propõe é fugir das universalizações, para que possa se aproximar de forma real das experiências vividas pelas mulheres negras. Esse é o cuidado que os movimentos feministas e negro precisam ter ao absorver as demandas desse grupo específico nas suas agendas políticas, pois

[...] o racismo, tal como experimentado por pessoas não-brancas que pertencem a um gênero particular — o homem — tende a determinar os parâmetros das estratégias antirracistas, assim como o sexismo experimentado pelas mulheres de uma raça particular — branca — tende a fundamentar o movimento das mulheres (Crenshaw, 1990, p. 1252).

A interseccionalidade tem como objetivo evidenciar a importância de considerar as opressões vivenciadas pelas mulheres negras de forma interligada e não excludente (Crenshaw, 2004), de modo a aplicar esse conceito na formulação de políticas públicas e no estabelecimento de mecanismos de proteção. A ausência de uma análise que relacione as diversas formas de opressão impede que as mulheres negras — que enfrentam a imbricação das opressões de raça, gênero e de classe — tenham acesso a políticas públicas que atendam às suas necessidades reais. A dificuldade em reconhecer que a experiência dessas mulheres não pode ser enquadrada separadamente como discriminação racial, de gênero ou de classe (Crenshaw, 2004), compromete a superação da desigualdade.

Saffioti (2004) reflete sobre a necessidade de ir além da análise de gênero, considerando que o sujeito se constitui socialmente, sendo forjado por meio das relações sociais. É essencial reconhecer que a constituição do sujeito perpassa necessariamente pelas condições de gênero, raça/etnia e classe. Segundo a autora, essa tripla constituição do sujeito afasta a ideia de sua unicidade, tornando-o “múltiplo e contraditório, mas não-fragmentado” (Saffioti, 2004, p. 37). Esses três antagonismos formam um nó, que potencializa o efeito dessas contradições.

Por isso, é fundamental ter cautela ao abordar as opressões que afetam os sujeitos inseridos em determinado contexto histórico e social, levando em consideração a complexidade da realidade. Afinal, “a homogeneização do sujeito social amputa-lhe,

sobretudo, a dinâmica. Suas três identidades sociais fundamentais ou são suprimidas, esvaziando-se o sujeito de sua dimensão histórica, ou são hierarquizadas a priori pelo estudioso, abolindo-se sua mobilidade” (Saffioti, 2004, p. 38). Em suma, a autora argumenta que o gênero abrange diferenças de raça/etnia e de classe social, assim como as classes sociais e as categorias de raça/etnia incorporam as diferenças de gênero. Desse modo, essas questões devem ser consideradas de forma interligadas.

Davis (2016) destaca como as opressões estão interligadas de forma sistemática e aponta a dificuldade que o movimento de mulheres do século XIX enfrentou para integrar sua consciência antiescravagista à análise da opressão das mulheres. Carneiro (2003), por sua vez, ressalta a necessidade de combater as diversas formas de opressão e de incluir a pauta racial no movimento feminista contemporâneo. A autora argumenta que o feminismo permaneceu, por muito tempo, prisioneiro de uma visão universalizante das mulheres, o que resultou na incapacidade de reconhecer as peculiaridades presentes no universo feminino e no silenciamento de qualquer mulher que não fosse a mulher branca burguesa. Destaca, portanto, a importância de enegrecer o feminismo, que nada mais é do que

[...] a expressão que vimos utilizando para designar a trajetória das mulheres negras no interior do movimento feminista brasileiro. Buscamos assinalar, com ela, a identidade branca e ocidental da formulação clássica feminista, de um lado; e de outro, revelar a insuficiência teórica e prática política para integrar as diferentes expressões do feminino construídos em sociedades multirraciais e pluriculturais. Com essas iniciativas, pôde-se engendrar uma agenda específica que combateu, simultaneamente, as desigualdades de gênero e intragênero; afirmamos e visibilizamos uma perspectiva feminista negra que emerge da condição específica do ser mulher, negra e, em geral, pobre, delineamos, por fim, o papel que essa perspectiva tem na luta anti-racista no Brasil (Carneiro, 2003, p. 118).

Com a afirmação de um discurso feminista pautado nas diferenças raciais que caracterizam as mulheres dentro do movimento, houve uma maior identificação dessas militantes negras com o feminismo. Isso se deve ao fato de que, com a presença do racismo no movimento de mulheres, muitas militantes negras encontravam dificuldades em se reconhecer como feministas.

A participação e o ativismo político de mulheres negras nos movimentos feminista e negro são questões centrais no trabalho desenvolvido por Lélia Gonzalez. Em suas contribuições, Lélia também chamou atenção para a exclusão da mulher negra nos textos e no discurso feministas. Suas reflexões foram fundamentais para a construção do

feminismo negro contemporâneo, na medida em que destacou que a opressão racial das mulheres negras não estava incluída nas pautas do movimento feminista:

[...] gostaríamos de chamar atenção para a maneira como a mulher negra é praticamente excluída dos textos e do discurso do movimento feminino em nosso país. A maioria dos textos, apesar de tratarem das relações de dominação sexual, social e econômica a que a mulher está submetida, assim como da situação das mulheres das camadas mais pobres etc. etc., não atentam para o fato da opressão racial. As categorias utilizadas são exatamente aquelas que neutralizam o problema da discriminação racial e, conseqüentemente, o do confinamento a que a comunidade negra está reduzida. A nosso ver, as representações sociais manipuladas pelo racismo cultural também são internalizadas por um setor que, também discriminado, não se apercebe de que, no seu próprio discurso, estão presentes os mecanismos da ideologia do branqueamento e do mito da democracia racial (Gonzalez, 2020, p. 60-61).

Dessa maneira, Gonzalez aponta a assimilação, por parte das feministas brancas, de forma inconsciente, do mito da democracia racial. Com isso, não levam em consideração em seus discursos os aspectos de raça que afetam as mulheres não brancas (negras e indígenas). As particularidades da realidade das mulheres negras diferenciam suas experiências das mulheres brancas e por conta disso a concepção generalista de mulher não abrange suas reais demandas.

Da mesma forma, se difere das experiências do homem negro, que não vivencia o racismo da mesma forma que as mulheres negras. De acordo com Hooks (2019, p. 27), “quando falam de pessoas negras, o foco tende a ser homens negros; e quando falam de mulheres, o foco tende a ser mulheres brancas”. Assim, a inclusão de demandas das mulheres negras nos movimentos sociais nos quais estão inseridas é uma luta constante.

Para compreender e analisar a interseccionalidade das opressões que afligem as mulheres de cor, Crenshaw realizou uma breve pesquisa de campo em um abrigo para mulheres vítimas de violência, localizado em uma comunidade minoritária de Los Angeles. Por meio desse estudo, foi possível perceber as diversas formas de opressão que essas mulheres vivenciavam, que dificultavam a capacidade de criar alternativas às relações abusivas que as levaram aos abrigos (Crenshaw, 1990). Como sendo o abrigo localizado em uma comunidade de baixa renda, ela também ressaltou o peso que a desigualdade de classe assume nesse contexto:

Muitas mulheres não-brancas, por exemplo, são sobrecarregadas pela pobreza, responsabilidades de assistência à infância e a falta de habilidades de trabalho. Esses fardos, em grande parte são consequência do gênero e da opressão de classe, são então agravados pelo emprego racialmente discriminatório e as práticas de moradia que as mulheres não-brancas frequentemente enfrentam, bem como pelo desemprego desproporcionalmente alto entre as pessoas não-brancas que torna as mulheres não-brancas vítimas de violência doméstica

menos capazes de depender do apoio de amigos e parentes para abrigo temporário (Crenshaw, 1990, p. 1245).

A dificuldade histórica que os movimentos feminista e negro tiveram em enxergar as particularidades das mulheres negras acarretou na sua invisibilidade e silenciamento dentro dos movimentos. Davis (2016) analisa essa dificuldade no embrionário movimento das mulheres, trazendo o exemplo da Declaração de Seneca Falls (*Declaration of Sentiments*), que foi o documento baseado na Declaração de Independência dos Estados Unidos, que contestava a condição política, social, doméstica e religiosa, que era opressiva para as mulheres da burguesia. A autora ressalta que a Declaração ignorou a situação das mulheres brancas da classe trabalhadora, assim como a condição das mulheres negras, levando em consideração, portanto, apenas a condição feminina da classe à qual as autoras pertenciam.

Enquanto o foco da declaração era a instituição do matrimônio e seus efeitos prejudiciais às mulheres, as mulheres operárias eram expostas a jornadas extremamente longas e condições de trabalho desumanas. Considerando isso, Davis (2016) evidencia que as mulheres trabalhadoras experimentam e desafiam a supremacia masculina de modo particular. E que, por mais que nos anos 1840, essas mulheres fossem líderes da militância operária nos Estados Unidos, o seu pioneirismo foi ignorado pelo movimento de mulheres que surgia. Ressalta, ainda, que não havia nenhuma mulher negra na audiência da convenção, e que os documentos não faziam nenhuma menção a elas, apesar de que no Sul, elas resistiam à escravidão, e no Norte lutavam contra o racismo (Davis, 2016).

Ao destacar a resistência de mulheres negras no Sul e no Norte, demonstra que as mulheres negras já se organizavam em prol da luta por melhores condições de vida, mas ainda assim eram preteridas pelo movimento das mulheres. Dessa maneira, Davis (2016) evidencia o racismo presente no movimento pelos direitos das mulheres, assim como a falta de críticas ao sistema econômico capitalista. Aponta como uma falha dessas líderes o não reconhecimento da relação entre as opressões, pois elas “não suspeitavam que a escravização da população negra do sul, a exploração econômica da mão de obra do norte e a pressão social das mulheres estivessem relacionadas de forma sistemática” (Davis, 206, p. 75).

O movimento das mulheres pelo sufrágio feminino nos Estados Unidos, que tinha como uma de suas líderes Elizabeth Cady Stanton (responsável também pela elaboração da Declaração de Seneca Falls), evidencia isso. Segundo Davis (2016),

Stanton constantemente se posicionava contra a extensão de voto ao homem negro, pois, assim como outras ativistas, “acreditavam que, como a emancipação havia, a seus olhos, ‘igualado’ a população negra às mulheres brancas, o voto tornaria os homens negros superiores a elas” (Davis, 2016, p. 81). Assim, não percebiam os aspectos excludentes e racistas ao qual estavam expostas a população negra:

A suposição de que a emancipação tornava os ex-escravos iguais às mulheres brancas – sendo que os dois grupos precisavam conquistar o voto para completar sua igualdade social – ignorava a total precariedade da recém-conquistada “liberdade” da população negra após a Guerra Civil. Embora as correntes da escravidão tivessem sido rompidas, a população negra ainda sofria as dores da privação econômica e enfrentava a violência terrorista de gangues racistas, cuja intensidade não se comparava nem mesmo à escravidão (Davis, 2016, p. 85).

Nesse sentido, Hooks (2019) destaca a dificuldade das mulheres negras, que não se sentiam representadas pelas ativistas brancas e tampouco pelos homens negros que reivindicavam o direito de sufrágio:

As mulheres negras foram colocadas entre a cruz e espada; apoiar o sufrágio das mulheres significaria que elas estavam se aliando às mulheres brancas ativistas que revelaram publicamente seu racismo, mas apoiar apenas o sufrágio dos homens negros era endossar uma ordem social patriarcal que não daria a elas qualquer voz política (Hooks, 2019, p. 21).

Embora não se possa equiparar a realidade brasileira com a estadunidense, as análises de autoras como Angela Davis¹³, Bell Hooks e Patricia Hill Collins são importantes, pois além de trazerem conceitos vitais para a compreensão da opressão da mulher negra, também vêm impactando o pensamento feminista negro brasileiro. Possibilitam, assim, um diálogo com as categorias trabalhadas/criadas por Gonzalez.

Sobre as experiências com o movimento feminista, Gonzalez (2018) as caracteriza como contraditórias. Nas suas participações nos encontros e congressos ela e suas companheiras negras frequentemente eram consideradas “agressivas” ou “não-feministas”, pois “sempre insistimos que o racismo e suas práticas devem ser levados em conta nas lutas feministas, exatamente porque, como o sexismo, constituem formas estruturais de opressão e exploração em sociedades como a nossa” (Gonzalez, 2018, p. 277). As divergências e diferenças com as feministas eram, assim, reveladas, demonstrando a necessidade de colocar em pauta as questões das mulheres negras:

Quando, por exemplo, denunciávamos a opressão da exploração das empregadas domésticas por suas patroas, causávamos grande mal-estar; afinal, dizíamos, a exploração do trabalho doméstico assalariado, permitiu a “*liberação*” de muitas mulheres para se engajarem nas lutas “*da mulher*”. Se denunciávamos a violência policial contra os homens negros, ouvíamos como resposta que violência era aquela da

¹³ Em 2019, Davis visitou o Brasil e, durante o evento afirmou que aprendia mais com Lélia Gonzalez do que os brasileiros com ela. Assim, ressaltando a importância de valorizar o pensamento de Gonzalez.

repressão contra heróis da luta contra a ditadura (como se a repressão, tanto num quanto noutro caso, não fizesse parte da estrutura do mesmo estado policial-militar). Todavia, não deixamos de encontrar solidariedade da parte de setores mais avançados do MM que demonstraram interesse em não só divulgar nossas lutas como em colaborar conosco em outros níveis (Gonzalez, 2018, p. 277).

Por mais que o movimento de mulheres se apresentasse contra-hegemônico ao lutar pela emancipação feminina, ele acabava por reproduzir a lógica dominante ao não incluir a diversidade das mulheres. Na perspectiva de Gonzalez (2018), as contradições e ambiguidades dentro do movimento não deixam de existir, pois o feminismo brasileiro tem suas raízes no movimento de mulheres ocidental e, por isso, reproduz o imperialismo cultural que lhe é característico. Esse imperialismo é o que leva muitas feministas adotarem “posturas elitistas e discriminatórias em face dessas mesmas mulheres populares” (Gonzalez, 2018, p. 277).

O racismo reproduzido pelo movimento feminista deve-se, principalmente, à lógica da democracia racial, que torna a discussão da questão racial um tabu. Por isso, Gonzalez formula a amefricanidade e o feminismo afro-latino-americano como possibilidades de refletir sobre a realidade da mulher negra, além de resgatar e valorizar o passado histórico frequentemente ignorado nas análises sobre a realidade brasileira.

A análise da trajetória de Gonzalez e as suas críticas ao mito da democracia racial demonstram como a autora desnudou as dinâmicas do racismo e do sexismo que estruturam a formação social brasileira. Sua compreensão das representações sociais da mulher negra evidenciam a complexidade da interseccionalidade das opressões e desafia tanto o mito da democracia racial quanto a homogeneização das experiências femininas.

A partir disso, pode-se avançar para a o feminismo afro-latino-americano proposto por Gonzalez e sua noção de amefricanidade, destacando a importância de romper com o discurso eurocêntrico e partir da especificidade das experiências das mulheres negras para pensar o feminismo.

3.2 Amefricanidade e o feminismo afro-latino-americano

O pensamento de Gonzalez, em específico a amefricanidade, são formulados em um contexto de teorização da diáspora africana e do pan-africanismo, disseminado no Brasil e incorporado nos discursos de Abdias do Nascimento. As trocas intelectuais entre Gonzalez e Nascimento se deram principalmente na viagem aos Estados Unidos, na

década de 1970. Nessa época, percorreram diversas cidades norte-americanas, participando de importantes eventos acadêmicos que discutiam a questão racial. O pan-africanismo consiste em uma ideologia, movimento social, filosófico e político que defende a união dos povos de origem africana e dos seus descendentes na luta contra o racismo e na defesa dos direitos dos povos africanos. Dessa forma, a amefricanidade deve ser pensada no contexto

[...] das ideologias de libertação africanas e afro-diaspóricas. Especialmente ligada ao movimento de pensadores negros terceiro-mundistas que a partir da década de 1950, preocupados em construir um conhecimento na periferia do capitalismo avançado. Elaborando uma filosofia própria, enraizada em seu contexto histórico e social que sofria transformações profundas com o processo de descolonização pelo qual passavam vários povos africanos (Barreto, 2005, p. 48-49).

As viagens de Lélia pela África, Estados Unidos e Europa foram também determinantes para a construção da categoria da amefricanidade. Nas trocas culturais, sociais e intelectuais, Gonzalez pôde refletir a respeito do imperialismo estadunidense, do eurocentrismo e da riqueza cultural do continente africano; e a partir disso, pensar na sua relação com a formação social brasileira. Ratts e Rios ressaltam o quanto essas experiências refletiram na sua produção intelectual e militância:

[...] a partir de 1978 ela empreendeu deslocamentos que podem ser considerados importantes viagens de cunho pessoal, cultural e político. Na realidade, elas permitem compreender os bastidores do processo de nacionalização e internacionalização do movimento negro brasileiro. Em suas palestras, textos e conferências assistimos à construção de uma intelectual diaspórica, com um pensamento erigido por meio de trocas afetivas e culturais, ao longo do Atlântico Negro, com intelectuais, amigos e ativistas da América do Norte, Caribe e África Atlântica (Ratts e Rios, 2010, p. 127-128).

Suas viagens proporcionaram intercâmbio cultural. A começar pelos seus percursos no Brasil ainda na formação do MNU, podemos citar sua viagem a Salvador, onde ela teve contato com novas expressões culturais negras, como o Ilê Aiyê, que foi o primeiro bloco afro do Brasil. A sua visita ao Centro de Cultura Negra de São Luís, para ministrar cursos de formação de quadros, no início da década de 1980, também marca esse período. Durante esse interim, Gonzalez viajou o país inteiro para articular a construção do MNU, e com isso estabeleceu contato com diversas instituições e ativistas, o que a levou a ser reconhecida como uma intelectual influente e moldou seu papel como ativista:

As viagens de Lélia Gonzalez se estenderam para além da construção de uma entidade. Eram o movimento negro contemporâneo e a organização de mulheres negras que estavam em formação. O papel de Lélia Gonzalez nesse trânsito nacional não se resumiu à formação dos ativistas e jovens estudantes negros de diferentes regiões do Brasil. O papel mediador dessa intelectual

negra organicamente envolvida com os movimentos sociais permitiu a troca de informações, a circulação de ideias, a articulação e o encontro de pessoas (Ratts e Rios, 2010, p. 132).

De acordo com Ratts (2010), após essa intensa época de viagens é que Gonzalez refaz seu pensamento negro e feminista na diáspora africana e a partir disso, propõe que as discussões relativas às mulheres negras sejam feitas por dentro do movimento negro, mais que no movimento feminista, sem perder o horizonte nacional e transnacional (a amefricanidade). Suas incursões pela América possibilitaram a reflexão e a elaboração da categoria Amefricanidade:

A semelhança entre as manifestações culturais praticadas em diferentes regiões das Américas constituiu para Lélia o que mais tarde ela chamou de *amefricanidade*. O legado e a forma de resistência cultural, a passagem do conhecimento ancestral de uma geração para outra e a subversão negra dos códigos da cultura dominante (religião, língua, vestuário etc.) subsidiam, segundo Gonzalez, a categoria político-cultural da *amefricanidade* (Ratts e Rios, 2010, p. 144).

Gonzalez formulou essa categoria ao pensar as marcas africanas no contexto brasileiro. Tratando-a como uma forma de refletir a influência africana não só no país, mas em outras sociedades multiculturais que sofreram a influência do colonialismo europeu e que compartilham uma experiência em comum: o racismo. A violência do racismo despojou a população negra do seu legado histórico, da sua dignidade, da sua história e da sua contribuição para o avanço da comunidade nos níveis filosóficos, científico, artístico e religioso (Gonzalez, 2020). A amefricanidade vai além de um caráter meramente geográfico e “incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada” (Gonzalez, 2020, p. 135). Ela vai possibilitar uma compreensão mais ampla da experiência negra nas Américas. Com isso, permite

[...] a possibilidade de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo. Portanto, a *América*, enquanto sistema etnográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos. Por conseguinte, o termo *amefricanas/amefricanos* designa toda uma descendência: não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro como a daqueles que chegaram à AMÉRICA muito antes de Colombo (Gonzalez, 2020, p. 135).

Gonzalez relaciona a amefricanidade com o conceito de afrocentricidade, trabalhado por Molefi Asante. O filósofo estadunidense trata o conceito como uma mudança de paradigma das “perspectivas sobre as ciências sociais, a natureza das investigações científicas, das humanidades e o caráter das narrativas históricas” (Asante, 2016, p. 10). A afrocentricidade propõe uma forma de repensar conceitos que

aprisionaram os africanos como os “inferiores” e romper com a lógica eurocêntrica que silenciou a epistemologia desses povos. Através dessa categoria o autor afirma:

Tentei enfatizar o lugar dos africanos como agentes de ação, mudança, transformação, ideias e cultura. Por causa do deslocamento físico dos africanos durante o comércio europeu de escravos, fomos afastados de nossos centros culturais, psicológicos, econômicos e espirituais e colocados à força na cosmovisão e no contexto europeus (Asante, 2016, p. 10).

Nesse sentido, ao serem arrancados de seus países de origem e trazidos para a América para serem explorados, dos africanos foram retirados seus lugares como sujeitos na história (Asante, 2016) e submetidos ao eurocentrismo que os colocou em um lugar de marginalidade. De acordo com Asante (2016), a afrocentricidade se coloca como a afirmação do lugar de sujeito dos africanos na sua própria história e experiências, rejeitando “a noção de alteridade que privilegia a cosmovisão europeia como normativa e universal” (Asante, 2016, p. 10). Ele propõe reconsiderar a forma como os africanos veem a si mesmos e o modo como eles têm sido vistos no mundo ocidental, como uma forma de estabelecer uma crítica à dominação cultural e econômica eurocêntrica. Assim, se produz uma epistemologia que defende a centralidade do pensamento e da cultura africana como base para a produção de conhecimento, valorizando a ancestralidade desses povos:

A Afrocentricidade gira em torno da cooperação, da coletividade, da comunhão, das massas oprimidas, da continuidade cultural, da justiça restaurativa, dos valores e da memória como termos para a exploração e o avanço da comunidade humana. Estes valores baseiam-se numa plena compreensão das ideias culturais africanas e baseiam-se no estudo e reflexão de sociedades africanas específicas, de modo transgeracional e transcontinental (Asante, 2016, p. 12).

Na mesma lógica da afrocentricidade, a amefricanidade de Lélia Gonzalez consiste em valorizar as contribuições dos amefricanos na história do Brasil e da América Latina, colocando-os como protagonistas. Dessa forma, as amefricanas e os amefricanos são interpretados como sujeitos e não como objetos, possibilitando reconstruir identidades e valorizar a epistemologia de mulheres negras. O resgate cultural é fundamental para construir uma luta antirracista, anti-imperialista, anticapitalista e antissexista, tendo em vista que o imperialismo moldou o pensamento da sociedade brasileira:

O fato de que os africanos foram transferidos fisicamente da África para as Américas e escravizados criou um deslocamento intelectual, filosófico e cultural que durou quase 500 anos nas Américas. O fato de que a África foi invadida e conquistada e governada por nações árabes e depois europeias por centenas de anos significou que a descoberta da agência africana, mesmo no continente, se tornou uma tarefa complexa. A projeção de culturas árabes e europeias como superiores em virtude da agressividade e dominação de suas

doutrinas religiosas acompanhou a ideologia da inferioridade da negritude. Nos tempos modernos, uma hegemonia europeia de ideias, informações, conceitos e valores invadiu os africanos de uma maneira tão violenta física e intelectual que nós, africanos, muitas vezes perdemos o sentido de nosso próprio centro cultural (Asante, 2016, p. 13).

O maior desafio de pensar a amefricanidade em sociedades como a brasileira – de racismo por denegação – é a forma como o mito da democracia racial moldou as relações raciais. Como consequência disso, há a negação do racismo na sociedade brasileira, ao passo que a cultura africana é escamoteada, relegada a um lugar de exotismo ou folclore, como é o caso do candomblé, do samba e da capoeira. Esses elementos culturais, por mais que sejam amplamente reconhecidos, são, na maioria das vezes, descontextualizados de suas raízes históricas e apropriados ou reduzidos a produtos de entretenimento:

Devemos compreender “democracia racial” como significando a metáfora perfeita para designar o racismo estilo brasileiro: não tão óbvio como o racismo dos Estados Unidos e nem legalizado qual o *apartheid* da África do Sul, mas eficazmente institucionalizado nos níveis oficiais de governo assim como difuso no tecido social, psicológico, econômico, político e cultural da sociedade do país. Da classificação grosseira dos negros como selvagens e inferiores, ao enaltecimento das virtudes da mistura de sangue como tentativa de erradicação da “mancha negra”; da operatividade do “sincretismo” religioso; à abolição legal da questão negra através da Lei de Segurança Nacional e da omissão censitária – manipulando todos esses métodos e recursos – a história não oficial do Brasil registra o longo e antigo genocídio que se vem perpetrando contra o afro-brasileiro. Monstruosa máquina ironicamente designada “democracia racial” que só concede aos negros um único “privilegio” aquele de se tornarem brancos, por dentro e por fora. A palavra-senha dêsse [sic] imperialismo da brancura, e do capitalismo que lhe é inerente, responde a apelidos bastardos como *assimilação*, *aculturação*, *miscigenação*; mas sabemos que embaixo da superfície teórica permanece intocada a crença na inferioridade do africano e seus descendentes (Nascimento, 1978, p. 93).

Conforme visto anteriormente, foi pela psicanálise que Lélia Gonzalez passou a refletir sobre a categoria da amefricanidade, principalmente no seu contato com o professor MD Magno. Magno formulou a noção de *América Ladina* baseado na ideia inicial de Betty Milan. Eles introduzem o conceito no sentido de reconhecer que a identidade e a cultura da América Latina é fruto de um processo de hibridismo cultural entre africanos, indígenas e europeus. Com base em Lacan, afirmam que as raízes culturais da América Latina podem ser exploradas através da psicanálise, buscando descolonizar conceitos e refletir as realidades culturais e sociais dessa região. Nessa perspectiva, ambos afirmam que o Brasil é América-Africana (Dias, 1981).

Gonzalez desenvolve seus estudos sobre a Amefricanidade a partir desse contato com a psicanálise e do seu contato crescente com manifestações culturais negras de outros países do continente americano:

Esse texto resulta de uma reflexão que vem se estruturando em outros que o antecederam e que se enraíza na retomada de uma ideia de Betty Milan desenvolvida por M.D. Magno. 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. Ao contrário, ele é uma América Africana cuja latinidade, por inexistente, teve trocado o T pelo D para, aí sim, ter o seu nome assumido com todas as letras: *Améfrica Ladina* (não é por acaso que a *neurose cultural* brasileira tem no *racismo* o seu sintoma por excelência). Nesse contexto, todos os brasileiros (e não apenas os “pretos” e os “pardos” do IBGE) são *ladino-amefricanos* (Gonzalez, 2020, p. 127).

Para caracterizar o racismo à brasileira a autora recorre a categoria freudiana denegação (*Verneinung*), que seria 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” (Pontalis e Laplanche, 2001, p. 293). Dessa maneira, esse racismo por denegação, seria a principal causa da negação da ladino-amefricanidade que caracteriza a formação social brasileira, ancorado no mito da democracia racial: “Enquanto denegação de nossa ladino-amefricanidade, 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, 2020, p. 127).

Como consequência desse processo de denegação e fortalecimento do mito da democracia racial, a contribuição negra é ocultada, através de um processo ideológico de branqueamento. A formação da língua portuguesa pode servir como evidência desse ocultamento, com a presença de algumas expressões características da cultura africana. Não é explorada a influência africana, que é ocultada e negada no processo de branqueamento. Lélia cita como exemplo a palavra bunda, que se inscreve no vocabulário de uma língua africana, o quimbundo (*mbunda*), que influenciou o falar brasileiro. Os bundos são uma etnia banto de Angola, que falam outras duas línguas: bunda e abundo (Gonzalez, 2020). Galindo (2023) aponta que os africanos que vieram para o Brasil eram falantes de línguas bantas (o quicongo, o quimbundo e o umbundo) e níger-congo (como o iorubá), em sua maioria. Segundo Lélia a palavra bunda, presente no vocabulário, é uma das influências das línguas africanas no português brasileiro:

Essas e muitas outras marcas que evidenciam a presença negra na construção cultural do continente americano me levaram a pensar a necessidade de elaboração de uma categoria que não se restringisse apenas ao caso brasileiro e que, efetuando uma abordagem mais ampla, levasse em consideração as exigências da interdisciplinaridade. Desse modo comecei a refletir sobre a categoria amefricanidade (Gonzalez, 2020, p. 129).

Em seu contato com as manifestações culturais africanas, Gonzalez observou as similaridades, no que se refere aos falares, que foram modificados pela presença negra na região caribenha, modificando o espanhol, o inglês e o francês falados na região (Gonzalez, 2020). Ocorre nessas regiões o mesmo processo ocorrido na língua portuguesa no Brasil, a africanização da língua, o pretuguês:

[...] aquilo que chamo de “pretuguês” e que nada mais é do que a marca de africanização do português falado no Brasil (nunca esquecendo que o colonizador chamava os escravos africanos de “pretos”, e de “crioulos” os nascidos no Brasil) é facilmente constatável sobretudo no espanhol da região caribenha. O caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o Novo Mundo, e também a ausência de certas consoantes (como o L ou o R, por exemplo), apontam para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação histórico-cultural do continente como um todo (e isso, sem falar nos dialetos “crioulos” do Caribe). Similaridades ainda mais evidentes são constatáveis se o nosso olhar se volta para as músicas, as danças, os sistemas de crenças etc. (Gonzalez, 2020, p. 128).

Uma investigação mais aprofundada da língua portuguesa revela a grande contribuição da população africana para a sua formação. Segundo Galindo (2023) a narrativa de que a formação linguística do Brasil teria apenas sido influenciada pelas línguas dos povos originários e escravizados se mostrou inadequada para descrever o seu impacto. O autor considera a diversidade de línguas com as quais esses africanos tiveram contato, por serem provindos de contextos marcadamente multilíngues, que contribuiu para uma maior facilidade em lidar com a diversidade linguística. Ressalta que, em se tratando da contribuição africana para o idioma brasileiro, é preciso tratar como um caso de absorção, e não de coexistência. No momento que foram trazidos para terras brasileiras, os africanos se viram obrigados a aprender o português e encontravam-se em uma situação em que estavam “linguisticamente em posição subalterna” (Galindo, 2023, p. 132). A partir desse contato foi que se formou um idioma com marcas africanas e portuguesas

[...] se pensarmos nas línguas africanas, especialmente nas línguas bantas, como uma espécie de superestrato, de camada linguística que absorve e transforma a língua dominante do espaço em que se instala, e não como mero ingrediente do nosso cozido antropofágico, começamos a ver possibilidades muito maiores de entender como elas podem ter agido sobre a nossa língua. E, para isso, pode ter sido facilitador o fato de que a grande variedade de idiomas de grupos linguísticos diferentes que chegaram aqui tenha sido intencionalmente diluída, dando origem a uma população que era um mosaico de peças inter-relacionadas [...] (Galindo, 2023, p. 133)

A presença significativa de negros na composição étnica do Brasil é uma constante, levando em consideração que cerca de 5,5 milhões de africanos foram arrancados de sua terra natal e trazidos para o Brasil para servir de mão de obra durante

o ciclo do açúcar (Galindo, 2023), deixando suas marcas culturais e sociais. Como uma das consequências, as línguas africanas exerceram influência direta na sintaxe, fonética e no vocabulário brasileiro. Resultando, assim, em uma fusão linguística, que além de enriquecer a língua, refletiu a resistência de negros, contribuindo para a consolidação da identidade cultural nacional.

A análise da linguística brasileira, possibilitou a Gonzalez perceber a importância da contribuição negra para a cultura brasileira. Ao destacar como o vocabulário do português brasileiro foi fortemente influenciado pelas línguas africanas, ela evidenciou que a presença negra no Brasil não se limitou a um papel subalterno, mas que teve um impacto significativo na formação da identidade nacional. O “pretuguês” se configura, então, como um claro exemplo de como a cultura negra resistiu e sobreviveu mesmo diante do genocídio negro e das tentativas de apagamento impostos pela sociedade colonial.

Com base nisso, Gonzalez (2020) defende que todos os brasileiros – e não apenas os pretos e pardos – são ladino-amefricanos, sendo a América Latina “muito mais ameríndia e amefricana do que outra coisa” (Gonzalez, 2020, p. 130). É essa reflexão que permite compreender que o racismo por denegação se desenvolve para ser uma forma eficaz de alienação dos discriminados (Gonzalez, 2020). Ao negar sua contribuição para a formação histórica, social e cultural, e colocar unicamente os valores eurocêntricos como determinantes na realidade brasileira, reforça a negação da identidade negra como uma coisa positiva. Gonzalez relaciona o racismo por denegação tipicamente brasileiro com o racismo aberto dos Estados Unidos, no qual houve uma segregação explícita. Nesse contexto de segregação explícita a identidade racial dos indivíduos é mais facilmente percebida, como no caso de crianças negras, que “crescem sabendo que o são e sem se envergonharem disso” (Gonzalez, 2020, p. 132). Essa afirmação de sua identidade racial permite uma maior articulação, em termos de luta antirracista e de produção científica que

[...] tem se caracterizado pelo avanço, autonomia, inovação, diversificação e credibilidade nacional e internacional; o que nos remete a um espírito de profunda determinação, dados os obstáculos impostos pelo racismo dominante. Mas, como já disse antes, é justamente a consciência objetiva desse racismo sem disfarces e o conhecimento direto de suas práticas cruéis que despertam esse empenho, no sentido de resgate e afirmação da humanidade e competência de todo um grupo étnico considerado “inferior”. A dureza do sistema fez com que a comunidade negra se unisse e lutasse, em diferentes níveis, contra todas as formas de opressão racista (Gonzalez, 2020, p. 132).

É fato, como vimos, que através da ideologia do branqueamento houve uma tentativa de apagamento da contribuição negra e “a necessidade de preservar e desenvolver na composição étnica da população, as características mais convenientes da sua ascendência europeia” (Nascimento, 1978, p. 71). Com isso, a sociedade brasileira se torna uma sociedade culturalmente alienada e colonizada (Gonzalez, 2020), na qual são assimilados os valores ocidentais, portando tudo que vem da Europa – a arte, o pensamento, a cultura de modo geral – é “o grande barato” (Gonzalez, 2020, p. 291). E na mesma medida há a negação do racismo:

É o problema do conflito entre a cultura dominante e a cultura dominada. Tudo que vem da cultura dominante é universal, racional, brilhante etc. e tal. As religiões negras e indígenas são chamadas de “cultos”. As línguas africanas não são consideradas línguas, mas sim “dialetos”; é óbvia a postura etnocêntrica, racista, que se apoia num evolucionismo linear e idiota que se entranhou no pensamento das classes dominantes brasileiras (Gonzalez, 2020, p. 318)

Dessa hierarquização de saberes e desvalorização da cultura africana se dá a supressão da epistemologia de homens, e principalmente, mulheres negras. Gonzalez (2020) critica a ciência moderna como único padrão de produção do conhecimento, ao passo que o racismo se constituiu como a “ciência” da superioridade eurocristã (branca e patriarcal), estruturando o modelo ariano de explicação. Esse modelo se torna o referencial explicativo, e serve como forma de alienação e opressão dos grupos considerados “minoritários”:

Suprimir os conhecimentos produzidos por qualquer grupo oprimido facilita o exercício do poder por parte dos grupos dominantes, pois a aparente falta de dissenso sugere que os grupos subordinados colaboram voluntariamente para sua própria vitimização. A invisibilização das mulheres negras e de nossas ideias – não apenas nos Estados Unidos, mas na África, no Caribe, na América do Sul, na Europa e em outros lugares onde vivem mulheres negras – tem sido decisiva para a manutenção de desigualdades sociais (Collins, 2019, p. 32).

Reconhecer as artimanhas do racismo brasileiro é o que vai possibilitar pensar o lugar da mulher negra na sociedade brasileira. Com isso em vista, pensar um feminismo negro requer, necessariamente, refletir a respeito da amefricanidade. De acordo com Gonzalez (2020), para as amefricanas e ameríndias do Brasil e de outros países da América Latina, a tomada de consciência da opressão ocorre, antes de tudo, por conta da raça:

A exploração de classe e a discriminação racial constituem as referências básicas da luta comum de homens e mulheres pertencentes a um grupo étnico subordinado. A experiência histórica da escravidão negra, por exemplo, foi terrível e sofridamente vivida por homens e mulheres, sejam crianças, adultos ou idosos. E foi dentro da comunidade escrava que se desenvolveram formas

político-culturais de resistência que hoje permitem continuar uma luta plurissecular pela libertação (Gonzalez, 2020, p. 147).

Diversas foram as formas de resistência que o povo negro encontrou para lutar contra o racismo e a opressão a qual foram submetidos. No entanto, ao longo da história do Brasil, há um apagamento da contribuição da população negra e das suas formas de resistência. Lélia assume um papel importante no resgate histórico-cultural da população negra, ao salientar essas contribuições e dar destaque a figuras negras importantes no cenário nacional, dando continuidade a uma tradição que remonta ao trabalho de Clóvis Moura, Abdias Nascimento e Guerreiro Ramos. Inicialmente, Gonzalez (2020) rompe com a ideia de passividade e aceitação tranquila da situação de escravidão, ressaltando que o povo negro sempre buscou formas de resistência. Utilizando como referência Beatriz Nascimento, destaca que em 1559 já existiam a formação dos primeiros quilombos, formas alternativas de sociedade que surgiram a partir da resistência organizada contra a superexploração a qual eram submetidos. Do mesmo modo, dá destaque à figura de Palmares, que se caracterizou como “a primeira tentativa brasileira no sentido da criação de uma sociedade democrática e igualitária que, em termos políticos e socioeconômicos, realizou um grande avanço” (Gonzalez, 2020, p. 51).

De acordo com Nascimento (2021), os quilombos representaram na história do povo negro um marco na capacidade de resistência e organização; sendo um importante símbolo do engajamento do movimento negro pela recuperação da herança africana na história brasileira. No final do século XIX o quilombo assume o significado de instrumento ideológico contra as formas de opressão (Nascimento, 2021). Representa para o movimento negro a necessidade de fortalecer a identidade histórica brasileira e a participação e resistência do negro na luta contra a opressão:

É como caracterização ideológica que o quilombo inaugura o século XX. Tendo findado o antigo regime, com ele foi-se o estabelecimento como resistência à escravidão. Mas justamente por ter sido durante três séculos concretamente uma instituição livre, paralela ao sistema dominante, sua mística vai alimentar os anseios de liberdade da consciência nacional (Nascimento, 2021, p. 163).

O quilombo representou a luta contra o colonialismo europeu, em um contexto de escravidão, e se transforma no símbolo de reafirmação da herança africana e busca de um modelo brasileiro capaz de reforçar a identidade étnica (Nascimento, 2021). O papel ideológico de valorização da cultura negra reside, principalmente, na heroicidade intrinsecamente ligada à história dos quilombos (Nascimento, 2021), caracterizada pela figura de Zumbi de Palmares. Para Gonzalez, Palmares é além de uma importante figura

da histórica resistência negra e da possibilidade uma sociedade democrática e igualitária, no entanto não foi reconhecida pela história oficial:

[...] 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 antiga Capitania de Pernambuco. O que essa história não enfatiza é que o maior esforço bélico despendido pelas autoridades coloniais foi contra Palmares e não contra o invasor holandês (1630-54), como se costuma divulgar. O que ela não enfatiza é que Palmares foi a primeira tentativa brasileira no sentido de criação de uma sociedade democrática e igualitária que, em termos políticos e socioeconômicos, realizou um grande avanço. Sob a liderança da figura genial de Zumbi, ali existiu uma *efetiva* harmonia racial, já que sua população, constituída por negros, índios, brancos e mestiços, vivia do trabalho livre cujos benefícios revertiam para *todos*, sem exceção (Gonzalez, 2020, p.51).

O fato é que sempre existiram formas de resistência do povo negro às mais diversas formas de opressão à qual foram submetidos ao longo do tempo, tendo participação efetiva em movimentos de libertação. Gonzalez (2020) destaca alguns: Revolta dos Alfiates, Confederação do Equador, Sabinada, Balaiada, Revolução Praieira; dando ênfase à Revolta dos Malês, que objetivou de fato uma tomada de poder e que teve uma mulher negra como figura importante: Luísa Mahin¹⁴, que participou da organização e da luta armada. Percebe-se, assim, que embora tenha tido uma significativa contribuição do negro para as lutas sociais, isso não é evidenciado na “história oficial”, ocorrendo um processo de apagamento e silenciamento do seu histórico de resistência e sendo deixada de lado em detrimento das figuras dos setores dominantes (brancos).

É nesse sentido que Gonzalez propõe resgatar a importante contribuição dos povos negros, em especial das mulheres negras, para a formação cultural do Brasil. Através da amefricanidade ela tem o objetivo principal de pensar a trajetória e as condições de vida desses povos nas Américas e no Caribe. Dessa forma, aprofunda suas contribuições a respeito dessa categoria no sentido de romper com o discurso colonial, que apaga a trajetória dos povos negros na história das Américas. Com base no silenciamento dos povos negros pela narrativa colonialista, a autora trata a amefricanidade como uma

¹⁴ Revolucionária e símbolo da resistência negra no Brasil, Luísa Mahin, além de sua herança de luta, deixou como legado seu filho Luiz Gama, poeta e abolicionista. Sua casa tornou-se quartel general das principais revoltas negras que ocorreram em Salvador em meados do século XIX. Em 9 de março de 1985, uma praça pública no bairro da Cruz das Almas, em São Paulo, recebeu o nome de Luísa Mahin por iniciativa do Coletivo de Mulheres Negras/SP. (Geledés. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/luiza-mahin/>> Acesso em 13 dez. 2024.)

categoria político-cultural, que destaca a longa presença de mulheres e homens negros nessas regiões e altera discursos que colocam o homem branco como norte civilizatório.

Em sua militância no movimento negro e no movimento feminista, Gonzalez ressaltava a situação particular da mulher negra. Nas suas experiências com seus companheiros e companheiras de luta, percebe a influência do racismo e do sexismo no silenciamento das militantes negras. Portanto, a mulher negra sofre também com esse apagamento de suas contribuições dentro dos movimentos nos quais ela está inserida.

É possível perceber a presença ativa de mulheres negras nos movimentos étnicos, como é o caso do MNU, sendo muitas vezes protagonistas. No entanto, Gonzalez aponta que é exatamente nessa participação que elas tomam consciência da discriminação sexual, pois os “parceiros de movimento reproduzem as práticas sexistas do patriarcado dominante e tentam nos excluir da esfera de decisão do movimento” (Gonzalez, 2020, p. 148). Buscam o movimento de mulheres, na tentativa de encontrar solidariedade, no entanto se deparam com “as práticas de exclusão e dominação racistas” (Gonzalez, 2020, p. 148). A invisibilização gera insatisfação dessas mulheres negras, buscando alternativas para se organizar e é nessa perspectiva que Gonzalez propõe um feminismo afro-latino-americano, como forma de pensar as múltiplas questões que atravessam esse grupo social. Pensar o feminismo a partir da amefricanidade, propõe inserir novas discussões sobre as estruturas sociais tradicionalmente estabelecidas, assim como a reconstrução da identidade amefricana e o resgate da história e trajetória dos povos africanos no Brasil e na América Latina.

No seio da formação histórica e cultural das Américas insere-se um forte discurso colonialista, que estabelece uma hierarquia de raças, considerando qualquer povo que não fosse europeu como primitivo e não civilizado. Esse discurso molda o inconsciente e invalida a influência que esses grupos tiveram no continente americano, silenciando toda a trajetória de resistência construída por eles. Por isso, torna-se essencial, a reflexão das estruturas de poder e das opressões a partir da própria realidade e do contexto desses sujeitos, que estão inseridos em uma sociedade pluricultural e multirracial:

[...] dentro da estrutura das profundas desigualdades raciais existentes no continente, a desigualdade sexual está inscrita e muito bem articulada. Trata-se de uma dupla discriminação de mulheres não brancas na região: as amefricanas e as ameríndias. O caráter duplo de sua condição biológica – racial e/ou sexual – as torna as mulheres mais oprimidas e exploradas em uma região de capitalismo patriarcal-racista dependente. Precisamente porque esse sistema transforma diferenças em desigualdades, a discriminação que sofrem assume um

caráter triplo, dada a sua posição de classe: as mulheres ameríndias e amefricanas são, na maioria, parte do imenso proletariado afro-latino-americano (Gonzalez, 2020, p. 145-146).

A mulher negra, por conta da múltipla opressão a qual está submetida, se torna especialmente mais invisibilizada. Sendo assim, fundamental compreender o lugar que ela ocupa e refletir a partir dele. Para isso, Gonzalez defende a importância de abandonar o olhar imperialista e construir narrativas a partir de um feminismo afro-latino-americano. A autora trata essas mulheres negras como verdadeiras porta-vozes da amefricanidade no país (Gonzalez, 2018), e isso é o que torna possível inserir a dimensão racial nas análises feministas.

Oyěwùmí (2004) ao tratar sobre fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas, nos conduz a uma argumentação fundamental, problematizando a universalização do conceito de gênero, e como ele serve pra marginalizar os segmentos que não se encaixam na definição eurocêntrica. Essa questão traduz a real necessidade de pensar o feminismo para além da ótica eurocêntrica, que universaliza o conceito de mulher, igualando mulher a mulher branca. A autora ressalta que isso ocorre devido à expansão da Europa na modernidade e o estabelecimento da hegemonia euro-americana em todo o mundo. Como consequência, isso reflete em diversas áreas, e mais profundamente na produção de conhecimento sobre comportamento humano, história, sociedades e culturas. Devido à racialização do conhecimento, os europeus são colocados como conhecedores e principal – se não única – fonte de conhecimento (Oyěwùmí, 2004). Esse contexto deve ser considerado ao pensar a realidade das amefricanas e o feminismo afro-latino-americano:

As feministas [...] têm usado seu poder recém-adquirido nas sociedades ocidentais para transformar o que antes eram vistos como os problemas particulares das mulheres em questões públicas. Elas mostraram como problemas pessoais das mulheres na esfera privada são de fato questões públicas constituídas pela desigualdade de gênero da estrutura social. Está claro que as experiências das mulheres euro-americanas e o desejo por transformação forneceram as bases para as perguntas, conceitos, teorias e preocupações que produziram a pesquisa de gênero (Oyěwùmí, 2004, p. 2).

Algumas pesquisadoras feministas utilizam do gênero para compreender a subordinação das mulheres em diversos contextos sociais, deixando de lado, muitas vezes a questão racial e de classe. Em sociedades como é o caso da brasileira, gênero não pode ser pensado descolado de raça e classe, tendo em vista a importância dessas questões para a determinação do lugar social de cada indivíduo. A partir disso, questiona:

De uma só vez, assumem tanto a categoria “mulher” e sua subordinação como universais. Mas gênero é antes de tudo uma construção sociocultural. Como

ponto de partida da investigação, não podemos tomar como dado o que de fato precisamos investigar. Se o gênero predomina tão largamente na vida das mulheres brancas com a exclusão de outros fatores, temos que perguntar: por que gênero? Por que não alguma outra categoria, como raça, por exemplo, que é vista como fundamental por afro-americanas. Porque gênero é socialmente construído, a categoria social “mulher” não é universal, e outras formas de opressão e igualdade estão presentes na sociedade, questões adicionais devem ser feitas: Por que gênero? Em que medida uma análise de gênero revela ou oculta outras formas de opressão? As situações de quais mulheres são bem teorizadas pelos estudos feministas? E de que grupos de mulheres em particular? (Oyěwùmí, 2004, p. 2-3)

Para ilustrar o quanto a universalização do gênero é falho e prejudicial para diversas mulheres que estão fora dos padrões eurocêtricos, Oyěwùmí analisa o sistema de família nuclear, que é uma forma especificamente europeia, mas que serve de base para muitos conceitos feministas. De acordo com ela, a família nuclear é generificada; sendo uma casa unifamiliar, tem como centro uma mulher subordinada, um marido patriarcal, e as filhas e filhos (Oyěwùmí, 2004). Nesse cenário, o marido é o provedor e a mulher a responsável pelo cuidados com o lar e os filhos. As distinções de gênero são o que fundamentam o funcionamento deste núcleo familiar, sendo o gênero “a fonte primária de hierarquia e opressão dentro da família nuclear” (Oyěwùmí, 2004, p. 4). No entanto, esse conceito de família nuclear não é aplicável a diversos tipos de sociedade, como é o caso da família Iorubá¹⁵:

A família Iorubá tradicional pode ser descrita como uma família não-generificada. É não generificada porque papéis de parentesco e categorias não são diferenciados por gênero. Porque o princípio organizador fundamental no seio da família é a antiguidade baseada na idade relativa, e não de gênero, as categorias de parentesco codificam antiguidade, e não gênero (Oyěwùmí, 2004, p. 6)

Com isso em vista, percebemos as particularidades da forma de organização da família Iorubá, que diferente do padrão da família nuclear, não ocorrem diferenciações de gênero, gerando outras dinâmicas sociais e culturais. A família nuclear que é tida como padrão é advinda de uma lógica eurocêntrica que foi posta como universal. Não se encaixa, portanto, para analisar a organização familiar dos povos africanos, por exemplo. Ao refletir sobre gênero a partir da família nuclear, as análises de algumas feministas se limitam ao seu papel como esposa, não se atentando a outras formas de opressão como raça e de classe.

Com isso, a autora destaca a necessidade de atentar-se ao imperialismo, à colonização e outras formas locais e globais de estratificação, que “emprestam peso à

¹⁵ Grupo étnico-linguístico da África Ocidental

afirmação de que o gênero não pode ser abstraído do contexto social e outros sistemas de hierarquia” (Oyěwùmí, 2004, p. 3).

Gonzalez também reflete a amefricanidade no contexto de internalização do imperialismo estadunidense, problematizando como se reconhecem como “A AMÉRICA”:

Afinal, o que dizer dos outros países da AMÉRICA do Sul, Central, Insular e do Norte? Por que considerar o Caribe como algo separado, se foi ali, justamente, que se iniciou a história dessa AMÉRICA? É interessante observar alguém que sai do Brasil, por exemplo, dizer que está indo para “a América”. É que *todos nós*, de qualquer região do continente, efetuamos a mesma reprodução, perpetuamos o imperialismo dos Estados Unidos, chamando seus habitantes de “americanos”. E nós, o que somos, asiáticos? (Gonzalez, 2020, p. 134).

As questões de raça e de classe não estão alheias as opressões de gênero. Principalmente considerando as experiências das amefricanas, é necessário trazer ao debate essas questões e levar em consideração o racismo que estrutura essas sociedades.

Gonzalez parte de uma perspectiva histórica e cultural para reconhecer que a experiência amefricana se diferencia daquela dos africanos que permaneceram no continente (Gonzalez, 2020), tendo em vista o papel crucial que o racismo teve em estabelecer essa hierarquia racial e cultural, com isso, se formulou a ideia de inferioridade do negro. No entanto, pensar essas questões através da amefricanidade é o que vai permitir a valorização dos traços culturais africanos e considerar a experiência da mulher negra na sociedade brasileira

O esquecimento ativo de uma história pontuada pelo sofrimento, pela humilhação, pela exploração, pelo etnocídio aponta para uma perda de identidade própria [...] Só que não se pode deixar de levar em conta a heroica resistência e criatividade na luta contra a escravização, o extermínio, a exploração, a opressão e a humilhação [...] Assumindo a 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, 2020, p. 136).

Por essa razão, o feminismo afro-latino-americano é apresentado por Gonzalez como uma forma de pensar concretamente a realidade da mulher negra brasileira (amefricana) e buscar a sua emancipação nos moldes anticapitalista, anti-imperialista, antirracista e antissexista. Tendo em vista que uma ideologia de libertação deve emergir da experiência dos sujeitos protagonistas de sua luta, não podendo ser externa ao indivíduo, devendo ser derivada da sua experiência histórica e cultural particular (Gonzalez, 2020).

Assim, torna-se necessário, assim, se desprender-se dos conceitos eurocêntricos e imperialistas enraizados na cultura brasileira:

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 da 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).

Pensar o feminismo afro-latino-americano é pensar sobre como as experiências das mulheres negras se diferenciam das mulheres brancas na sociedade brasileira; ao mesmo tempo em que reflete sobre as semelhanças que compartilham com as mulheres não brancas (ameríndias e amefricanas) de outros países da América Latina e Caribe, que passaram por esse processo de colonização europeia:

Quando falo de experiência, quero dizer um processo de aprendizado difícil na busca de minha identidade como mulher negra dentro de uma sociedade que me oprime e de discrimina justamente por isso. Mas uma questão de ordem ético-política prevalece imediatamente. Não posso falar na primeira pessoa no singular de algo dolorosamente comum a milhões de mulheres que vivem na região; refiro-me às ameríndias e *amefricanas*, subordinadas a uma latinidade que legitima sua inferioridade (Gonzalez, 2020, p. 140).

Gonzalez, por meios das suas palestras, conversas e trocas, tornou-se referência para as militantes negras da época. Ficou conhecida como a “criadora de caso” do movimento feminista, por ressaltar a omissão em relação à questão racial:

As posturas políticas e teóricas assumidas por Lélia frequentemente provocavam polêmicas; também atraíam as pesadas críticas a que negros intelectuais estão desproporcionalmente submetidos, em especial as mulheres donas de suas próprias ideias e de suas próprias vidas. Assumindo perspectivas que entendem ser mais coerentes com a experiência de seu povo, os negros intelectuais geralmente são vistos com desconfiança por buscar desconstruir os cânones do pensamento acadêmico que reforçam mais do que desafiam o racismo insidioso. (Bairros, 1999, p. 19).

Seu ativismo possibilitou a reflexão das feministas brancas a respeito das questões de raça. Por mais que tenha sido conhecida como criadora de caso e que tenha feito suas críticas às posturas adotadas pelas feministas brancas, reconhece que sua relação com o movimento não é apenas caracterizada por discordâncias e ressentimentos:

Já nos anos 1970, algumas se aproximaram de nós e nos ajudaram e aprenderam conosco, em uma troca eficaz de experiências, consistente em seu igualitarismo. O entendimento e a solidariedade se expandiram na década de 1980, graças às próprias mudanças ideológicas e comportamentais dentro do movimento de mulheres: um novo feminismo foi delineado em nossos horizontes, aumentado nossas esperanças de expansão de suas perspectivas (Gonzalez, 2020, p. 149).

Nesse sentido, Lélia Gonzalez teve papel fundamental na formulação do pensamento feminista negro no Brasil, ao introduzir conceitos que refletem as experiências históricas e culturais das mulheres negras. O trabalho teórico e o ativismo desenvolvido por ela foram essenciais para compreender as dinâmicas de opressão e

resistência enfrentadas por essas mulheres, articulando questões de raça, gênero e classe a partir de uma perspectiva inovadora e crítica:

Ao relembrar os encontros com Lélia Gonzalez, ativistas de diferentes partes do país consagram a seguinte imagem da ativista: oratória envolvente, repertório intelectual vasto, domínio da norma culta associada ao recurso irreverente da linguagem popular e gestual sedutor, capaz de transformar seus interlocutores em público. Era dona de uma argumentação fascinante, sobretudo por conseguir expor com admirável clareza assuntos muitas vezes indigestos – como racismo e sexismo – para segmentos diversificados (Ratts e Rios, 2010, p. 132).

O pioneirismo e legado de Gonzalez para o pensamento feminista negro no Brasil, se evidenciam nas palavras de importantes ativistas, que as tem ou a tiveram como referência. Luiza Bairos, em *Lembrando Lélia Gonzalez*, tributo à trajetória intelectual e militante de Gonzalez, destaca sua contribuição para o feminismo negro e o movimento negro no Brasil. Bairos diz que enquanto a maioria das militantes do MNU ainda não tinha uma elaboração mais aprofundada sobre a mulher negra, era Lélia que servia como porta-voz contra o sexismo no interior do movimento (Bairos, 1999). Carneiro, por sua vez, afirma que conhecer Lélia Gonzalez foi um momento de revelação, pois ela

[...] organizou o que faltava, ela organizou um sentido de uma experiência única de ser mulher, ela decodificou a especificidade dessa identidade e como isso era um eixo político próprio, único, que não podia ser dissolvido, fosse na questão racial conduzida pelos homens, naquele momento, fosse na questão de gênero, do ponto de vista da mulher, conduzida pelas mulheres brancas (Borges, 2009, p. 55).

Os textos de Lélia permanecem atuais porque desvelam as estruturas de opressão que ainda marcam a sociedade brasileira, evidenciando o modo como o racismo, o sexismo e o capitalismo se entrelaçam na perpetuação da desigualdade. Sua análise da amefricanidade expõe a marginalização da mulher negra, cuja exploração histórica se mantém nas dinâmicas do trabalho precarizado e na negação de direitos fundamentais. Nesse sentido, Coutinho (2022, p. 190) destaca:

A luta contra o racismo toma dimensões que levam para um anticapitalismo e anti-imperialismo e, nessa quadra da história que nos toca viver, a um antifascismo. O texto da Lélia é de uma atualidade assustadora, o que significa dizer que a luta é permanente e que conquistas num determinado momento podem se transformar em derrotas em outro. O número de assassinato de jovens negros nas periferias só aumentou nos últimos anos; a tarefa é tanto do ponto de vista teórico como da prática real do nosso cotidiano e requer negros e brancos, mulheres e homens participando ativamente para que o racismo desapareça da face da terra. Mas para isso é preciso que consigamos fazer desaparecer o capitalismo igualmente. Leitura necessária!

Dessa forma, Gonzalez estabeleceu as bases para um feminismo crítico, interseccional e que valoriza as especificidades culturais e históricas do Brasil, fornecendo as bases para a luta feminista, antirracista e anticapitalista contemporânea.

Seu pensamento é um ponto de partida indispensável para compreender a realidade da mulher negra na sociedade brasileira e continua sendo referência para as feministas negras, que empreendem esforços para manter vivo o legado da ativista. Rodas de conversas, grupos de estudos e seminários carregam o nome da autora, como forma de refletir suas contribuições. Como forma de honrar sua memória e perpetuar suas contribuições, a família de Lélia criou em 2023 o Instituto Memorial Lélia Gonzalez, uma iniciativa que se dedica a manter viva sua obra e ampliar o alcance de suas ideias. Assim, com o brilhantismo de sua contribuição, que ajudou a formular o feminismo negro e a refletir sobre a sociedade brasileira, Lélia Gonzalez inspira até os dias atuais ações de resistência e transformação social.

À GUIA DE CONCLUSÃO

Longe de uma conclusão, esta dissertação espera despertar para a necessidade do pensamento de autores negros. Sendo assim, não se encerra em si mesma, mas pretende estimular novas pesquisas e debates, de modo a reconhecer e valorizar o pensamento negro como parte essencial para a compreensão das dinâmicas sociais e políticas da realidade brasileira. Sendo necessário avançar para além das referências tradicionalmente aceitas e revisitar a produção intelectual de autores e autoras negros. Nesta perspectiva, o objetivo central foi investigar as contribuições de Lélia Gonzalez para o pensamento feminista negro no Brasil, considerando sua perspectiva de amefricanidade e sua atuação como acadêmica e militante. Partindo de uma leitura crítica de seus textos e da literatura secundária sobre sua obra, buscou-se compreender como sua produção intelectual abordou questões como racismo, sexismo e desigualdade social na sociedade brasileira.

As experiências de vida de Gonzalez a conduziram para a sua formação como ativista e intelectual, marcando sua trajetória com elementos de ruptura e resistência. A estabilidade financeira alcançada pela sua família a fez distinguir-se de muitas jovens negras da época, devido à oportunidade de frequentar escolas de qualidade. As oportunidades educacionais tiveram impacto decisivo na formação da ativista, possibilitando-lhe acesso a espaços e saberes aos quais raramente mulheres negras tinham acesso.

A dolorosa experiência de racismo que vivenciou no seu casamento com Luiz Gonzalez foi determinante para ela se conectar com suas raízes negras, marcando o momento fundamental do seu autoconhecimento e compreensão da realidade racista e sexista que a cercava. A aproximação com a psicanálise também corroborou para isso, ao passo que representou uma importante ferramenta de autoconhecimento, aproximando-a de sua identidade como mulher negra. A psicanálise também se tornou uma de suas áreas de formação, influenciando seus estudos sobre cultura negra, formando as bases para a elaboração da categoria político-cultural da amefricanidade. A reconexão com suas origens foi o que a fez se inserir nos circuitos sociais e políticos, nos quais podemos destacar: a sua participação na fundação do MNU e o seu papel ativo como militante do movimento negro; construção do Nzinga Coletivo de Mulheres; e suas candidaturas políticas, com suas campanhas sempre ressaltando sua identidade de mulher negra. Essas

questões conduziram Gonzalez a uma trajetória de destaque no movimento negro e no movimento de mulheres negras, tornando-a referência para os militantes.

Ao longo da pesquisa evidenciou-se o protagonismo assumido por Lélia no movimento de mulheres negras no Brasil. Através de sua militância consolidou-se o feminismo negro brasileiro, com a valorização da identidade afro-latino-americana. Além da sua atuação no cenário brasileiro, levou suas discussões para espaços internacionais, como conferências da ONU e eventos acadêmicos. Desse modo, aproximou-se de feministas negras dos Estados Unidos, Caribe e América Latina, promovendo o intercâmbio cultural que a conduziu na formulação da categoria amefricanidade.

A mulher negra representou o centro dos esforços intelectuais de Lélia Gonzalez, núcleo do qual partiram a maioria de suas análises a respeito da realidade brasileira. Suas contribuições foram significativas, no sentido de que, além de destacar o histórico de opressões ao qual as mulheres negras foram submetidas, também romperam com a narrativa dominante. A intelectual destaca o papel de mulheres negras como produtoras de conhecimento, sendo sujeitos capazes de construir resistência e evidencia o papel como ativistas, além de suas contribuições na formação social, cultural e política do Brasil.

Aprofundou suas análises na perspectiva de estereótipos de mulheres negras, pois percebia que a literatura das ciências sociais e o próprio discurso da esquerda da época limitava a violência que a mulher negra sofria na sociedade exclusivamente à situação econômica, sem abordar o impacto do racismo e do sexismo nas suas condições de vida, na forma como a sociedade enxergava essa mulher e como elas construíam a sua identidade. Para isso, recorreu à psicanálise, apropriando-se de conceitos que auxiliavam na compreensão dessa questão.

O pioneirismo em trazer à tona com tamanha ênfase a situação das mulheres negras dentro dos movimentos negro e feminista, foi o que a fez ser conhecida como “criadora de caso”. Suas críticas evidenciavam as lacunas do feminismo tradicional, que frequentemente ignorava as demandas específicas das mulheres negras; e apontava a necessidade do movimento negro incorporar a perspectiva de gênero em suas pautas. Para além de uma crítica ao feminismo tradicional, a amefricanidade que propõe Lélia Gonzalez se coloca como uma proposta de reconstrução dos parâmetros que foram utilizados para pensar as formas de opressão. Oferecendo ferramentas para pensar e construir alternativas aos sistemas e poder coloniais, valorizando as experiências e os

saberes que foram historicamente subalternizados. A partir disso, evidencia a necessidade de ter uma teoria e um ativismo que reflita as múltiplas formas de opressão, e mais especificamente as que cercam as amefricanas.

Gonzalez fez uma crítica radical à razão eurocêntrica, que relegou homens e mulheres negros a uma posição de subalternidade e que invisibilizou as mulheres negras no movimento feminista. Formulando um pensamento feminista negro afro-latino-americano e deixando-o de legado para as ativistas negras, com uma perspectiva de valorização cultural amefricana e como alternativa contra hegemônica ao colonialismo. Reformulando, assim, o modo de pensar as relações raciais, de gênero e de classe dos movimentos de mulheres negras. Com isso, é possível perceber a atualidade do pensamento de Lélia Gonzalez e sua importante contribuição para o pensamento feminista negro. A base da contribuição intelectual da autora está baseada na desmistificação do mito da democracia racial e na percepção de como, aliado à assimilação da ideologia do branqueamento e do sexismo contribuíram para a situação do negro no Brasil. Caracterizando o racismo e o sexismo como a neurose cultural brasileira, destrinchou o modo como esses fenômenos resultaram nas três figuras que objetificam e oprimem as mulheres negras desde a época da colonização.

Como intérprete do Brasil, Gonzalez procurou compreender a realidade brasileira, na sua perspectiva de mulher negra, analisando a formação social no contexto de um capitalismo dependente, com o recorte racial. A partir disso, questionou o feminismo hegemônico branco de padrão eurocêntrico, reivindicando os feminismos negros amefricanos. Recrutou categorias da psicanálise, com base em Freud e MD Magno, para desvelar os danos psicológicos causados pelo racismo e pelas dinâmicas coloniais de poder, que levam à alienação dos subalternizados. Com isso, buscou desconstruir as narrativas hegemônicas que historicamente marginalizaram as experiências das mulheres negras, trazendo para o debate acadêmico e político a importância de uma abordagem interseccional, que considerasse as múltiplas opressões enfrentadas por esse grupo.

A amefricanidade nos permite reconhecer as múltiplas experiências históricas e culturais que caracterizam as mulheres, reconhecendo esse grupo como diverso e heterogêneo. Da mesma forma, possibilita reconhecer as especificidades das mulheres negras, que vivenciam o racismo que molda as relações sociais, sendo fundamental agregar as questões de raça e classe no ativismo feminista. Portanto, ao reconhecer as diversas trajetórias que constituem esse grupo, a amefricanidade revela a

interseccionalidade das opressões, evidenciando que a luta contra o sexismo não pode ser dissociada da luta contra o racismo e contra as desigualdades econômicas.

Nisso se traduz o tamanho do legado deixado por Lélia Gonzalez: uma contribuição teórica e política que segue essencial para o enfrentamento das injustiças sociais e para a construção de uma sociedade verdadeiramente democrática. Ao propor um feminismo afro-latino americano, não apenas forneceu as bases para o feminismo negro no Brasil, mas também deixou uma importante contribuição para o pensamento social. Além disso, a amefricanidade oferece um referencial que reposiciona as mulheres negras como protagonistas de sua própria história e como agentes de transformação social, na construção de um feminismo verdadeiramente inclusivo. Portanto, o resgate do seu pensamento não se configura apenas como exercício acadêmico, mas um passo fundamental para a compreensão das relações raciais e de gênero no Brasil.

As discussões desenvolvidas ao longo desta pesquisa possibilitaram reafirmar a relevância de Lélia Gonzalez como uma das principais intelectuais brasileiras. No entanto, também evidenciaram o apagamento histórico de sua obra nos espaços acadêmicos. Como destaca Gonçalves (2019, p. 193), Gonzalez “foi uma destas raríssimas mulheres pretas a deixar uma densa obra para o pensamento social brasileiro e um legado para os movimentos sociais, em especial para o feminismo e para o movimento negro”. Construindo, assim, uma produção intelectual que transcende seu tempo, permanecendo como referência fundamental para os debates contemporâneos sobre raça, gênero e classe. Embora tenha se empenhado ao longo de sua vida intelectual em desvelar a realidade brasileira, Gonzalez não obteve o devido reconhecimento pela sua contribuição. Essa invisibilização reflete uma dinâmica racista e sexista que exclui as contribuições de mulheres negras no campo do pensamento social.

Ao resgatar e aprofundar seu pensamento, esta dissertação buscou reafirmar a necessidade e urgência de um feminismo que reconheça as especificidades das mulheres negras, valorizando suas experiências e compreendendo as lutas por direitos como indissociáveis das questões de gênero, raça e classe. Portanto, para além disso, em termos de contribuição, buscou não apenas o resgate da obra de Gonzalez, mas também reforçar a importância de considerar as vozes e perspectivas de mulheres negras na construção de um pensamento social crítico e mais plural, comprometido com a justiça social. Como limitações, destaca-se a necessidade de uma análise mais ampla e de um maior aprofundamento sobre o impacto da obra de Gonzalez no contexto contemporâneo;

aspecto que pode ser desenvolvido em estudos futuros. Ademais, seria pertinente investigar de forma mais detalhada como a sua produção dialoga com outras tradições intelectuais afro-diaspóricas e com o feminismo decolonial.

Por fim, espera-se que este trabalho contribua para ampliar os debates sobre feminismo negro e racismo no Brasil, incentivando novas pesquisas que aprofundem a relação entre a obra de Gonzalez e o cenário político contemporâneo. Resgatar o seu legado não é apenas reconhecer uma intelectual brilhante, mas um ato político de resistência, que reafirma a importância de um pensamento social antirracista, feminista e anticapitalista, capaz de transformar estruturas e reescrever a história a partir das vozes que por muito tempo foram silenciadas.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Jô. XAVIER, Jader. **Lélia Gonzalez e Carolina Maria de Jesus: BH recebe primeiras estátuas em homenagem a pessoas negras.** G1 Minas Gerais, Belo Horizonte, 30 de junho de 2024. Disponível em: < <https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/noticia/2024/06/30/lelia-gonzalez-e-carolina-maria-de-jesus-bh-recebe-primeiras-estatuas-em-homenagem-a-pessoas-negras.ghtml> > Acesso em 11 de julho de 2024.

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade como crítica do paradigma hegemônico ocidental: introdução a uma ideia. **Ensaaios Filosóficos**, 2016.

BAIROS, Luiza. Lembrando Lélia Gonzalez 1935-1994. **Afro-Ásia**, n. 23, p. 0, 1999. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/pdf/770/77002312.pdf>> Acesso em: 28 dez. 2024.

BARRETO, Raquel de Andrade. **Enegrecendo o feminismo ou feminizando a raça: narrativas de libertação em Angela Davis e Lélia Gonzalez.** Mestrado em História (Dissertação). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2005.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo: fatos e mitos.** 5. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis: Vozes**, p. 25-58, 2002a.

BENTO, Maria Aparecida da Silva. **Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público.** 2002b. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

BENTO, Cida. **O pacto da branquitude.** Companhia das letras, 2022. E-book.

BOLSANELLO, Maria Augusta. Darwinismo social, eugenia e racismo científico: sua repercussão na sociedade e na educação brasileira. **Educar em Revista**, n. 12, p. 153-165, 1996.

BORGES, Rosane da Silva. **Sueli Carneiro: retratos do Brasil negro.** Selo Negro, 2009.

CALDWELL, Kia Lilly. Fronteiras da diferença: raça e mulher no Brasil. **Revista estudos feministas**, v. 8, n. 02, p. 91-108, 2000.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. **Estudos avançados**, v. 17, n. 49, p. 117-133, 2003.

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil.** São Paulo: Selo Negro, 2011.

CHAGAS, Genira. **28 de setembro - Dia da Gratidão à Mãe Preta**. 2021. Disponível em: <https://www.cedem.unesp.br/#!/documento-da-semana/28-de-setembro---dia-da-gratidao-a-mae-preta/>. Acesso em: 27 ago. 2024.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. Boitempo editorial, 2019.

CORRÊA, Mariza. Sobre a invenção da mulata. **Cadernos Pagu**, n. 6/7, p. 35-50, 1996.

COUTINHO, Joana Aparecida. Por um Feminismo Afro-Latino-Americano. **Reoriente**: estudos sobre marxismo, dependência e sistemas-mundo, v. 2, n. 1, p. 187-191, 2022.

CRENSHAW, Kimberlé. A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero. **VV. AA. Cruzamento: raça e gênero**. Brasília: Unifem, p. 7-16, 2004.

CRENSHAW, K. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista de estudos feministas**, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002.

CRENSHAW, Kimberle. Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. **Stan. L. Rev.**, v. 43, p. 1241, 1990. Tradução disponível em: <https://www.geledes.org.br/mapeando-as-margens-interseccionalidade-politicas-de-identidade-e-violencia-contra-mulheres-nao-brancas-de-kimberle-crenshaw%E2%80%8A-%E2%80%8Aparte-1-4/>. Acesso em 27 nov. 2024.

DAMASCO, Mariana Santos et al. **Feminismo negro**: raça, identidade e saúde reprodutiva no Brasil (1975-1996). 2009. Tese de Doutorado.

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

DEIAB, Rafaela de Andrade. **A mãe-preta na literatura brasileira**: a ambigüidade como construção social (1880-1950). 2006. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

DIAS, Magno Machado. América Ladina: introdução a uma abertura. **Seminário Acesso à vida de fi-menina, sesión del**, v. 26, 1981.

DIEESE. **Trabalho doméstico 2023**: principais dados e análises. Disponível em: <https://www.dieese.org.br/infografico/2023/trabalhoDomestico2023.html>. Acesso em: 15 ago. 2024.

DIEESE – Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos. **As dificuldades da população negra no mercado de trabalho**. Boletim Especial 20 de novembro - Dia da Consciência Negra, 2023. Disponível em: <https://www.dieese.org.br/boletimespecial/2023/conscienciaNegra2023.html> Acesso em 06 jun. 2024.

DOMINGUES, Petrônio. O mito da democracia racial e a mestiçagem no Brasil (1889-1930). **Diálogos latinoamericanos**, n. 10, p. 0, 2005.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. Volume I. 5. ed. São Paulo: Editora Globo, 2008.

FONSECA, Dagoberto José. **A piada - discurso sutil da exclusão**: um estudo do risível no "racismo à brasileira". 1994. 307 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Programa de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1994.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal / Gilberto Freyre; apresentação de Fernando Henrique Cardoso. — 481 ed. rev. — São Paulo: Global, 2003. — (Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil).

GALINDO, Caetano W. **Latim em pó**: um passeio pela formação do nosso português. Companhia das letras, 2023. E-book.

GATES JR, Henry Louis. **Os negros na América Latina**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

GOHN, Maria da Glória. Mulheres–atrizes dos movimentos sociais: relações político-culturais e debate teórico no processo democrático. **Política & Sociedade**, v. 6, n. 11, p. 41-70, 2007.

GONÇALVES, Renata. Lélia Gonzalez: uma rosa negra para novas primaveras!. **Plural**: Revista de Ciências Sociais, v. 26, n. 1, p. 193-196, 2019.

GONÇALVES, Renata. O pensamento insurgente de Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento. **Lutas Sociais**, v. 26, n. 49, p. 213-225, 2022.

GONÇALVES, Renata; LOURENÇO, Ana Paula Pires. Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro, duas rosas negras semeando a primavera. **Argumentum**, v. 15, n. 1, p. 245-257, 2023.

GONZALEZ, Lélia. **O papel da mulher negra na sociedade brasileira**. Rio de Janeiro: PUC, 1979.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro**. 3. ed. Rio de Janeiro: Marco Zero Limitada, 1982.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista ciências sociais hoje**, v. 2, n. 1, p. 223-244, 1984.

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

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

HAMILTON, Charles V.; KWANE, Ture. **Black Power: Politics of Liberation in America**. Nova York: Random House, 1967. E-book.

HOOKS, Bell. **E eu não sou uma mulher?** Mulheres negras e feminismo. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

JB EM FOLHAS. **Sônia Athanazio, a dona da janela**. 2022. Disponível em: <https://jbemfolhas.com.br/o-samba-e-as-cores-na-vida-de-sonia-athanazio/>. Acesso em: 23 ago. 2024.

LIMA, Livia. **6 monumentos históricos de mulheres para visitar pelo Brasil**. Nós mulheres da periferia, 05 de agosto de 2022. Disponível em: <https://nosmulheresdaperiferia.com.br/6-monumentos-historicos-de-mulheres-para-visitar-pelo-brasil/>. Acesso em: 20 de maio de 2024

MARCONDES, Mariana Mazzini *et al* (org.). **Dossiê Mulheres Negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil**. Brasília: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, 2013.

MAYER, Ana Rita. A Categoria “Mulata” e a negação de sua própria libertação como negra e como mulher. **Mosaico Social: Revista do Curso de Ciências Sociais da UFSC**, Santa Catarina, v. 5, p. 250-267, 2010. Anual

MOREIRA, Adilson. **Racismo recreativo**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro**. Editora Perspectiva SA, 2020. E-book.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, Beatriz; org. Alex Ratts. **Uma história feita por mãos negras**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

NASCIMENTO, Douglas. **O primeiro monumento a homenagear uma mulher negra no Brasil**. São Paulo Antiga, São Paulo, 10 de outubro de 2023. Disponível em: <https://saopauloantiga.com.br/monumento-mae-preta/>. Acesso em: 20 de maio 2024

OSÓRIO, Rafael Guerreiro. Desigualdade racial e mobilidade social no Brasil: um balanço das teorias. **As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil**, v. 120, p. 65-96, 2008.

OYĚWŪMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. **CODESRIA Gender Series**, v. 1, p. 1-8, 2004.

PAIVA, Raissa Lyra Valério de. **Solidão e ser mulher negra**: as marcas da violência simbólica no rio de janeiro. 2020. 144 f. Dissertação (Mestrado) - Mestrado Acadêmico em Humanidades, Culturas e Artes, Universidade do Grande Rio, Duque de Caxias, 2020.

PONTALIS, Jean-Baptiste; LAPLANCHE, Jean. **Vocabulário da psicanálise**. Santos: Martins, 2001.

RATTS, Alex; RIOS, Flávia. **Lélia Gonzalez**. 1ª. São Paulo: Selo Negro, p. 13-14, 2010.

RATTS, Alex. As amefricanas: mulheres negras e feminismo na trajetória de Lélia Gonzalez. **SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO**, v. 9, 2010.

RONCADOR, Sonia. O mito da mãe preta no imaginário literário de raça e mestiçagem cultural. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, n. 31, p. 129-152, 2008.

SAFFIOTI, Heleieth. **A mulher na sociedade de classes**: mito e realidade. 3. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

SAFFIOTI, Heleieth. Diferença ou indiferença: gênero, raça/etnia, classe social. **Políticas Públicas e Igualdade de Gênero. Cadernos da Coordenadoria Especial da Mulher**, n. 8, p. 35-42, 2004.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & realidade**, v. 20, n. 2, 1995.

SHIOTA, Ricardo Ramos; FERNANDEZ, Raffaella. Intérpretes do Brasil: escritoras negras contra o patriarcalismo. **Graphos**, João Pessoa. v. 20, p. 43, 2018.

SOARES, S. S. D. **O perfil da discriminação no mercado de trabalho – Homens negros, mulheres brancas, mulheres negras**. Brasília: Ipea, 2000. p. 26. (Textos para Discussão, n. 769).

Subsídios para Transição. Grupo Técnico Mulheres, Igualdade Racial, Trabalho e Previdência Social. Nota 4. Trabalho Doméstico Remunerado. Afipea: Brasília, 2022.

TEIXEIRA, Sâmia. **Pesquisa revela situação para mulheres negras no mercado de trabalho**. 2020. Disponível em: <https://nosmulheresdaperiferia.com.br/noticias/negras-no-mercado-de-trabalho/>. Acesso em: 29 de nov. 2023.

TOLEDO, Cecília. **Mulheres**: o gênero nos une, a classe nos divide. Editora Instituto José Luís e Rosa Sundermann, 2005.

TRUTH, Sojourner; GILBERT, Olive. **"E eu não sou uma mulher?"** A narrativa de Sojourner Truth. Ímã Editorial, 2020. E-book.

VIANA, Elizabeth do Espírito Santo. **Relações raciais, gênero e movimentos sociais**: o pensamento de Lélia Gonzalez 1970 - 1990. 2006. 193 p. Dissertação (Mestrado) -

Programa de Pós-Graduação em História Comparada, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

VIANA, Elizabeth do Espírito Santo. Lélia Gonzalez e outras mulheres: Pensamento feminista negro, antirracismo e antissexismo. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, v. 1, n. 1, p. 52-63, 2010.