

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

MIREILE SILVA MARTINS

**RAÇA, CLASSE E GÊNERO E A CONTRIBUIÇÃO DE LÉLIA GONZALEZ PARA
O PENSAMENTO SOCIAL**

**UBERLÂNDIA/ MG
2023**

MIREILE SILVA MARTINS

**RAÇA, CLASSE E GÊNERO E A CONTRIBUIÇÃO DE LÉLIA GONZALEZ PARA
O PENSAMENTO SOCIAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS) da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito para obtenção de título de Mestre em Ciências Sociais.

Linha de Pesquisa: Política, Cultura, Trabalho e Movimentos Sociais

Orientador: Prof. Dr. Moacir de Freitas Júnior

**UBERLÂNDIA/ MG
2023**

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

M386 2023	<p>Martins, Mireile Silva, 1997- Raça, classe e gênero e a contribuição de Lélia Gonzalez para o pensamento social [recurso eletrônico] / Mireile Silva Martins. - 2023.</p> <p>Orientador: Moacir de Freitas Júnior. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Pós-graduação em Ciências Sociais. Modo de acesso: Internet. Disponível em: http://doi.org/10.14393/ufu.di.2023.628 Inclui bibliografia. Inclui ilustrações.</p> <p>1. Sociologia. I. Freitas Júnior, Moacir de ,1978-, (Orient.). II. Universidade Federal de Uberlândia. Pós- graduação em Ciências Sociais. III. Título.</p> <p style="text-align: right;">CDU: 318</p>
--------------	---

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais
Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco H, Sala 37 - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-MG,
CEP 38400-902
Telefone: (34) 3230-9435 - www.ppgcs.incis.ufu.br - ppgcs@incis.ufu.br



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Ciências Sociais				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado 7/2023 do PPGCS-UFU				
Data:	10 de outubro de 2023	Hora de início:	14:00h	Hora de encerramento:	16:30h
Matrícula do Discente:	12112CSC007				
Nome do Discente:	Mireile Silva Martins				
Título do Trabalho:	Raça, Classe e Gênero e a Contribuição de Lélia Gonzalez Para o Pensamento Social				
Área de concentração:	Sociologia e Antropologia				
Linha de pesquisa:	Política, Cultura, Trabalho e Movimentos Sociais				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	I Congresso brasileiro da indústria: marco na construção da hegemonia e da ideologia dos industriais brasileiros da primeira metade do século XX				

Reuniu-se na Universidade Federal de Uberlândia (UFU), Campus Santa Mônica, sala 1H235, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, assim composta: Prof. Dr. Moacir de Freitas Junior (Orientador e Presidente da banca PPGCS/INCIS/UFU), Prof. Dr. Márcio Ferreira de Sousa (Examinador PPGCS/INCIS/UFU) e Profa. Dra. Vera Alves Cêpeda (Examinadora UFSCAR).

Iniciando os trabalhos, o presidente da mesa, o Prof. Dr. Moacir de Freitas Junior apresentou a Comissão Examinadora e a candidata, agradeceu a presença do público, e concedeu à discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação da discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, os examinadores, que passaram a arguir a candidata. Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca Examinadora, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando a candidata:

APROVADA.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Moacir de Freitas Junior - Orientador e Presidente da banca

(PPGCS/INCIS/UFU)

Prof. Dr. Márcio Ferreira de Sousa - Examinador (PPGCS/INCIS/UFU)

Profa. Dra. Vera Alves Cêpeda - Examinadora (UFSCAR)

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Moacir de Freitas Junior, Presidente**, em 10/10/2023, às 17:45, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marcio Ferreira de Souza, Professor(a) do Magistério Superior**, em 10/10/2023, às 18:34, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Vera Alves Cepêda, Usuário Externo**, em 16/10/2023, às 16:46, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **4835927** e o código CRC **9F85EEBA**.

Referência: Processo nº 23117.068089/2023-02

SEI nº 4835927

Esta pesquisa foi realizada com financiamento a partir de auxílio de bolsa de estudos da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais – FAPEMIG

Às minhas raízes ancestrais femininas que me guiam, fortalecem e (a)firmam o sonho coletivo de liberdade cultivando estratégias de (sobre)vivências, (re)existências, abrindo caminhos para que possamos construir um futuro pleno, próspero e com esperança.
À memória e legado intelectual de Lélia de Almeida Gonzalez.

AGRADECIMENTOS

*“[...] A rua viu que eu parti do zero!
Sofri, dei valor, aprendi, sem caô!
Ainda é pelo respeito de onde nasci!*

*[...]
Hoje todo morro vai cantar, se orgulhar,
Tudo isso é como um sonho!
Tudo isso é como um sonho, pra mim!”*

Comecei esse percurso, desde a aprovação no processo seletivo, com esse rap do Emicida e encerro aqui com ele também. Fazer o mestrado se tornou um desejo e um sonho para mim, mas sobretudo se tornou um sonho coletivo, que assim sendo não foi feito sozinho. Por isso, início esses agradecimentos saudando, reverenciando e agradecendo à Esù pela certeza de sua presença e seu movimento em minha vida, a todos os orixás e minha ancestralidade pela proteção e guia, principalmente à Oyá pelo fortalecimento e por com seus ventos guiar meus caminhos na direção certa.

Aos meus pais, Rose Mary dos Santos e Wiliomar Silva Martins, meus primeiros e maiores professores que embora nesta sociedade racista e violenta conosco, me ensinaram desde sempre estratégias para (re)existir tendo esperança como algo essencial para não se esquecer de florescer ainda que se esteja em meio a espinhos. Por me incentivarem, desde a infância, à leitura e à escrita, e por sempre me mostrarem que o conhecimento poderia ser libertador e capaz de nos levar a outros lugares. Ao meu pai, por ser meu maior incentivador dos estudos desde quando fui para graduação com 17 anos. Obrigada por me cativar a sonhar em vida.

Aos meus irmãos Wiliomar Junior, Mary Hellen por torcerem por mim e se realizarem nessa caminhada comigo. E à Michelle Martins e Sthefany Guedes obrigada pela presença e permanência em todos os meus dias e pôr em momento nenhum ter soltado as minhas mãos nas muitas travessias da vida, e nesta também! Vocês sabem: *“Quando a gira girou, ninguém suportou só você ficou, não me abandonou quando o vento parou e a água baixou eu tive a certeza do seu amor”*.

Às minhas tias Marta Eli e Maria de Fátima que se fizeram lar e ninho em Uberlândia para que eu pudesse estar, descansar, ser cuidada e voltar mais fortalecida para seguir quando foi necessário. E à Vanda, carinhosamente Tia Vandinha — minha mais velha — aquela quem Olódumarè e Yemonjá escolheram para cuidar com maestria de mim. Aquela que Olódumarè ao me mandar para esse plano já estava aqui para impecavelmente me acolher, cuidar, proteger e me ensinar. Meu muito obrigada pela escuta sempre sensível e atenta, pelos

conselhos e incondicional amparo e apoio nestes estudos desde a graduação. Este mestrado é nosso!

À Joana Darc ou tia darquinha (*in memoriam*) mulher, preta retinta, analfabeta, empregada doméstica, que foi uma das maiores perdas do ano de 2021 durante esse mestrado. Sua passagem aqui me fortaleceu, me fez mais feliz, me ensinou ao longo dos meus anos na sua companhia sobre a capacidade de resiliência que devemos ter e me fez me apegar ao fato de que não importa quão difícil seja a vida, a nós mulheres negras, neste país, nós sempre “[...] iremos achar o tom, um acorde com lindo som. E fazer com que fique bom outra vez o nosso cantar, e a gente vai ser feliz, olha nós outra vez no ar, *o show tem que continuar*”.

À minha companheira de vida, Cintia Camargo Vianna, que mais do que ninguém esteve presente em todos os dias deste mestrado, a mais presente e mais assídua interlocução. Obrigada por ser o brilho e a luz dos meus dias mais calmos e nos mais turbulentos. Obrigada por refletir teu brilho dourado nos meus olhos e fazer com que eu deseje reluzir o que há de melhor em mim também em todas as áreas da vida. Obrigada pelo amor genuíno e incentivo diário, por ser a mão que calmamente segura a minha para sonhar, construir perspectivas para nós e para vida coletiva. De fato, nada que eu descrevesse aqui seria suficiente. “*amor é tudo que move*”.

Às amigas em Ribeirão Preto, Uberlândia e Ituiutaba, que torceram e acompanharam de perto e longe esse percurso, em especial, Victória Sena, Annelise Freitas, Delles de Lean, Ishangly Juana e Tamy Cristine. Vocês foram e são “[...] um mago do meigo abraço, mega afago abrigo em laço, oásis nas piores fases”. Poder contar com a sensibilidade de vocês em ouvir e amparar minhas angústias quando elas surgiram me mantiveram fortalecida. Obrigada por acreditarem em mim em momentos que eu não acreditava, obrigada pelo acolhimento, escuta, risadas e por deixarem a vida mais leve mesmo quando ela parece excepcionalmente pesada.

À família Ilé Asè Ogùn idá awrá, na figura do meu Bábálorisá Sérgio Humberto de Ogùn, pelo cuidado com meu Orí, que todo tempo me acolheu e fortaleceu para que com firmeza eu seguisse meu caminho nos estudos. Obrigada por me mostrar como me reconciliar com a fé, comigo mesma, e sobre a importância de levarmos uma vida ética, com justiça e coletiva que me fizeram compreender e lembrar que “eu sou uma, mas não estou só!”. A ancestralidade é a malha que sustenta tudo que há. Só vivo hoje porque a ancestralidade construiu a ponte que faz existir o “presente”.

Às crianças e adolescentes que conformam a juventude negra desse país – afilhada Maria Flor, sobrinha Maria Eduarda, primas/os Sthefany, Pedro Henrique, Higor, Hugo, Ana

Vitória, João Victor, Ana Clara, Raika, e Raissa - que amorosamente me cercam e nutrem nesses anos que tenho estado na universidade desde a graduação até agora na pós. Nas palavras de Linn da Quebrada reitero: “que amanhã possa ser diferente pra elas, que tenham outros problemas e encontrem novas soluções, e que eu possa viver nelas, através delas e em suas memórias”. Que a pós-graduação seja uma porta aberta e nunca mais fechada. Nós seremos a última geração dos primeiros. Ousem jovens!

Às crianças e adolescentes Lenora, Eulália, Jorge e João obrigada pela leveza e diversão que vieram junto de vocês no dia a dia nos últimos tempos. Vocês são minha família por escolha.

Ao Coletivo de Pesquisa em Poéticas Afrolatinoamericanas e Diaspórica (YALODÊ-GEPLAFRO/UFU/CNPq), por ao longo desses anos contribuir direta e significativamente na minha formação enquanto pesquisadora, por instigar em mim outras curiosidades e por sempre ser o lugar que, coletivamente, me auxilia a (re)pensar. Mas principalmente, por ser o lugar que me apresentou, em seguida do término da graduação, outras formas de estar, de viver e de interagir na/com a universidade, nenhuma sala de aula consegue conter a potência que foram os nossos encontros, nossas discussões, nossos “cafés”. Em especial à Maria Carolina Bastos, com quem neste coletivo ao longo dos anos dividi construções de projetos de extensão, coordenação, gestão, a pesquisa, a compreensão da coletividade, como também as particularidades da vida. Maria Carolina, obrigada por tudo desde que cheguei em Uberlândia.

À Universidade Federal de Uberlândia, ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais. Em especial agradeço à Thaís Moura que na secretaria do programa esteve sempre de prontidão para me auxiliar nas burocracias e demandas administrativas que surgiram no decorrer dos anos referente à bolsa e solicitação de recursos que permitiram que horizontes fossem expandidos por meio dos eventos acadêmicos. Thaís, sem você o PPGCS não seria o mesmo.

Aos amigos que fiz durante este mestrado e fizeram com que o percurso fosse tranquilo, proveitoso e o momento de escrita menos solitário. Higor Kleizer, Nathiele Macedo e Izadora Lemes. Agradeço especialmente às conversas a fim de nos auxiliarmos e darmos continuidade às nossas pesquisas, às trocas e partilhas.

Ao corpo docente do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais/UFU, em especial à Profa. Dra Patrícia Trópia, que na disciplina de metodologia que com sua sensibilidade e singularidade no espaço da sala de aula instigou ainda mais em mim o desejo pelos caminhos da pesquisa e docência.

À Profa Vera Alves Cepêda e ao Prof. Marcio Ferreira de Souza por terem aceitado participar da banca do exame de qualificação, pela leitura minuciosamente cuidadosa e pelas colocações que contribuíram de maneira efetiva no amadurecimento de minha pesquisa e para os encaminhamentos finais desta dissertação. Muito obrigada!

Ao meu orientador, Prof. Dr. Moacir de Freitas Júnior, gratidão pelos ensinamentos, pelas trocas, pelas alertas e sobretudo pelo olhar cuidadoso que teve com a minha formação durante todo esse percurso por meio do incentivo a escrita, aos eventos acadêmicos, e à docência. Você instigou ainda mais em mim o prazer em estudar, saber, descobrir, pensar, pesquisar e lecionar. Certamente encerro este ciclo sob sua orientação sabendo um tanto mais sobre esse ofício de fazer e ser pesquisadora. Essa dissertação coletiva é o resultado de um trabalho conjunto dessa dupla que formamos, na qual você é um aliado indispensável. Muito obrigada!

E à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG) pela bolsa sem a qual a exequibilidade desta pesquisa não seria possível.

Por fim, meu muito obrigada às mulheres negras deste país: àquelas que os nomes ficaram conhecidos e principalmente àquelas que os nomes foram ocultados da história. Às que vieram antes de mim, as que caminham comigo e às que virão depois de mim.

Apesar
de travarmos
grande embate
e nesta arte
sermos
para leigos
segmento anônimo

Apesar
de constituirmos
uma força
E há quem torça
para que
do racismo
não sejamos
Antônimo

Apesar de tudo
Continuaremos
Enfrentando os males
A exemplo
de Lélia Gonzalez
Nosso sinônimo¹

¹ Poema escrito, por pseudônimo de Nelson Inocêncio, no cartaz em homenagem à Lélia Gonzalez feita pelo Movimento Negro Unificado, seção do Distrito Federal, em 1994, por ocasião de sua morte.

RESUMO

O intento da presente dissertação de mestrado é introduzir o pensamento e obra da intelectual brasileira Lélia de Almeida Gonzalez (1935-1994) no campo do pensamento social. Tendo como objetivo geral: (re)conhecer e analisar de maneira sistemática as categorias de raça, classe e gênero presentes nas suas produções dos anos de 1979 a 1988, buscando ainda especificamente averiguar as respectivas contribuições de Gonzalez para construção do pensamento sobre as relações raciais no final da década dos anos 1970 e anos iniciais de 1990 e identificar como a referida intelectual aponta avanços para o pensamento social brasileiro. Para tanto, trabalhamos com seu pensamento materializados em seus ensaios, entrevistas e artigos de opinião utilizando restritamente a recente obra publicada “Por um feminismo afrolatinoamericano e caribenho” (2020) que fora organizada por Márcia Lima e Flávia Rios. Examinando a quem Lélia Gonzalez se contrapôs e com quem dialogou na construção de uma nova interpretação sobre o Brasil, partindo para a análise de sua obra a partir das percepções e conceitos desenvolvidos por Lélia Gonzalez no final dos anos da década de 1970 e 1980, em que, calcada na categoria de massa marginal de José Nun (1978), a intelectual apresenta sua própria perspectiva acerca da integração do negro na sociedade de classes no Brasil, trazendo para o centro do debate a imbricação entre as categorias de raça, classe e gênero. Destacou-se estas categorias para análise por identificar que no pensamento de Gonzalez estas foram fundamentais para compreensão das contradições fundantes e estruturais da dominação/exploração do negro, em especial da mulher negra, no Brasil, uma vez que o passado escravista e colonial relegou às mulheres negras uma de tripla discriminação, fazendo com que mesmo depois da abolição tais desigualdades não fossem equiparadas. Ao explorar o legado e o avanço conceitual das referidas categorias em Lélia Gonzalez, a partir das noções de mulata, empregada doméstica e mãe-preta presente nos seus textos observou sua contribuição para os estudos das relações raciais no Brasil e para o pensamento social, se deparando com uma compreensão explícita da interseccionalidade (Crenshaw, 1989), antes mesmo da categoria ter sido formulado, o que nos apontou como a intelectual Lélia Gonzalez é uma pioneira nesta discussão.

Palavras-chave: Lélia Gonzalez, Classe, gênero, raça, Interseccionalidade e Pensamento Social

ABSTRACT

The intent of this master's dissertation is to introduce the thought and work of Brazilian intellectual Lélia de Almeida Gonzalez (1935-1994) into the field of social thought. With the overall objective of (re)acknowledging and analyzing in a systematic manner the categories of race, class, and gender present in her productions from the years 1979 to 1988, it also seeks to specifically investigate Gonzalez's respective contributions to the construction of thought about racial relations in the late 1970s and the early 1990s, as well as to identify how said intellectual points towards advancements in Brazilian social thought. To achieve this, we work with her thoughts materialized in her essays, interviews, and opinion articles, using exclusively the recent work published as "For an Afro-Latin American and Caribbean Feminism" (2020), organized by Márcia Lima and Flávia Rios. By examining who Lélia Gonzalez opposed and engaged in dialogue with in the construction of a new interpretation of Brazil, we proceed to analyze her work based on the perceptions and concepts developed by Lélia Gonzalez in the late 1970s and 1980s. Rooted in the category of "marginal mass" by José Nun (1978), the intellectual presents her own perspective on the integration of Black people into class society in Brazil, bringing to the forefront of the debate the interplay between the categories of race, class, and gender. These categories were highlighted for analysis because they were identified as fundamental in Gonzalez's thought for understanding the foundational and structural contradictions of the domination/exploitation of Black individuals, especially Black women, in Brazil. The legacy and conceptual advancement of these categories in Lélia Gonzalez's work are explored, drawing from the notions of "mulata," domestic worker, and "mãe-preta" (Black mother) present in her texts. This exploration reveals her contribution to the studies of racial relations in Brazil and to social thought, uncovering an explicit understanding of intersectionality (Crenshaw, 1989) even before the term was coined, thus illustrating Lélia Gonzalez as a pioneer in this discussion.

Keywords: Lélia Gonzalez, Class, gender, race, Intersectionality, and Social Thought

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Campanha política de Lélia Gonzalez.....	20
Figura 2 – Ação do Nzinga no Morro do Andaraí, Rio de Janeiro, 1988	21

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
LÉLIA GONZALEZ: breves notas biográficas	18
Lélia Gonzalez viva e com um pensamento insurgente.....	23
Questões metodológicas: o campo do pensamento social e político brasileiro, a obra de Lélia Gonzalez e os caminhos de pesquisa percorridos neste trabalho.....	25
Objeto e hipóteses de pesquisa: qual a relevância das ideias de Lélia Gonzalez para o pensamento social?.....	29
1. FORMAÇÃO SOCIAL BRASILEIRA E A CONTEXTUALIZAÇÃO DOS ESTUDOS SOBRE RELAÇÕES RACIAIS NO BRASIL	31
1.1 “Democracia racial? Nada disso!” Alguns estudos sobre a questão do negro e sua inserção na sociedade nos anos 1930, 1940 e 1950	34
1.2 Raça e classe e a (não) integração do negro na sociedade de classes	48
2. LÉLIA GONZALEZ: UMA VOZ INSURGENTE NO PENSAMENTO SOCIAL BRASILEIRO	54
2.1 Capitalismo e o conceito de massa marginal sob o prisma racial	57
2.2 Classe e raça na perspectiva analítica de Lélia Gonzalez	59
3. ENCRUZILHADAS DE RAÇA, CLASSE E GÊNERO	67
3.1 Lugar da mulher negra nas relações raciais e na força de trabalho	68
3.2 O “outro” lugar da mulher negra: mulata, mucama, doméstica e mãe-preta.....	74
3.3 Movimento feministas, Lélia Gonzalez e interseccionalidade: críticas e aproximações	88
4. CRUZAR O ATLÂNTICO NEM SEMPRE ENCERRA A TRAVESSIA: LÉLIA GONZALEZ E UM PENSAMENTO TRANSNACIONAL QUE ULTRAPASSA AS BARREIRAS DA NACIONALIDADE	97
5. REFLEXÕES FINAIS	103
6. REFERÊNCIAS	106

INTRODUÇÃO

“Sinto-me sempre escrevendo de mim, mas esse mim contém muitos outros, então escrevo de um coletivo sobre e para essa coletivização” (NASCIMENTO, 2018, p. 420)

Não considero que a necessidade de interpelar o mundo e essa sociedade tenha se iniciado com a minha entrada na Universidade; esta já se somou aos movimentos de base anteriores na adolescência. Mas a primeira síntese de alguns dos questionamentos, tornados acadêmicos, foram feitos durante o curso de graduação em Serviço Social na Universidade Federal de Uberlândia.

É neste período que o interesse por pesquisa na temática sobre as relações raciais surgiu e me instigou a pensar sobre a ausência da discussão étnico-racial no currículo e processo de formação, em primeiro momento no Serviço Social, o que, por sua vez, levava a pensar o quanto essa ausência impactava tanto na formação quanto diretamente no exercício profissional. Compreendendo que “nenhuma educação é politicamente neutra” (HOOKS, 2013, p.53) e, portanto, todo conhecimento é posicionado, nesse momento interessava-me localizar uma postura em que estivesse no centro a necessária e urgente coerência entre a teoria e prática.

Essa necessidade e inquietações viabilizaram caminhos para estudos e pesquisa, mas sobretudo, proporcionaram conhecer importantes epistemologias e produção do conhecimento sobre a questão étnico-racial, além de propiciar a ampliação do acesso ao pensamento negro produzido no Brasil e existente no mundo afro-diaspórico. A imersão acerca das relações étnico-raciais despertou um interesse ainda maior no que se refere a produção de conhecimento construída por intelectuais negras cuja militância e ativismo no movimento social fazem parte tanto de sua trajetória de vida pessoal quanto acadêmica e fez pensar também sobre como essas outras perspectivas epistemológicas são relevantes para compreensão da leitura dos elementos estruturais e marcadores sociais como raça, gênero e classe.

Desse contexto advém a figura de Lélia Gonzalez, que apareceu como uma interlocutora viável para o diálogo e a construção do então projeto para essa pesquisa que surge das reflexões do espaço coletivo, lugar qual por toda minha trajetória desde infância e adolescência, mesmo antes de adentrar aos espaços da universidade, estive e optei por permanecer também na universidade, afinal, é a coletividade que mostra a comoção de ver e ser vista, de seguir sendo um corpo negro feminino em expansão que uma sociedade racista, classista, sexista, lgbtfóbica como a nossa não pode conter.

Nesse sentido, reitero que a pesquisa ora apresentada é fruto de um sonho que não se permitiu ser abandonado e que segue por compreender o caminho e não desistir dele, como cantado por Elza Soares, talvez, “minha voz uso pra dizer o que se cala”. E principalmente, por acreditar, fazendo uso das palavras da intelectual negra estadunidense bell hooks² (1995, p.466), que é o caminho da pesquisa que vem se fazendo como o trabalho que permite “[...] entender minha realidade e o mundo em volta, encarar e compreender o concreto” como uma construção para as que virão ainda depois de nós.

Isto posto, entendo que a experiência de pesquisa abre um vasto horizonte intelectual, político e existencial que exige com que estejamos preparados/as para renunciar a convicções e colocar à prova certezas. Nesse sentido, ler Lélia Gonzalez não é apenas fazer o “resgate” de uma intelectual histórica, inquestionavelmente importante para o pensamento social brasileiro, para os estudos das relações sociais e raciais no Brasil e na diáspora africana (HALL, 2003), mas é também lembrar uma intelectualidade cujo pensamento vivo tenciona o hegemônico, e não ser conivente com o apagamento que intelectuais tiveram dentro do meio acadêmico, onde a potencialidade do pensamento negro foi por diversas vezes ignorados. É trazer para o centro uma produção intelectual que na academia se encontra nas margens, nas histórias “esquecidas” e nos pensamentos não lidos e difundidos, uma vez que sabemos que parte importante do pensamento social brasileiro foi tradicionalmente construído por homens brancos que, ao se debruçarem sobre a formação da sociedade brasileira e as dinâmicas sociais nela envolvidas, foram nomeados “intérpretes do Brasil” como Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Caio Prado Júnior, Florestan Fernandes, dentre outros.

No que tange a exclusão racial, na década de 1940/50, Guerreiro Ramos (1915-1982) já chamava a atenção: “o branco tem desfrutado do privilégio de ver o negro, sem por este último ser visto” e a sociologia brasileira “é uma ilustração deste privilégio”. Para Guerreiro Ramos

Há o tema do negro e há a vida do negro. Como tema, o negro tem sido, entre nós, objeto de escarpelação perpetrada por literatos e pelos chamados “antropólogos” e “sociólogos”. Como vida ou realidade efetiva, o negro vem assumindo o seu destino, vem se fazendo a si próprio, segundo lhe têm permitido as condições particulares da sociedade brasileira. Mas uma coisa é o negro-tema; outra, o negro vida (RAMOS,1955, p.171).

² Gloria Jean Watkins adota o pseudônimo bell blair hooks em homenagem à bisavó materna, uma mulher indígena. A intelectual grafa seu pseudônimo com as iniciais em letras minúsculas intencionalmente pois dessa forma, segundo ela advoga que o texto ganha mais importância que a figura de quem escreve ao mesmo tempo que se diferencia da sua bisavó que é homenageada (HOOKS, 2019 [1992]).

O negro tem sido abordado e tratado historicamente no Brasil como objeto de estudo, destituídos da condição de sujeitos intelectuais, pensantes, que não possuem história e não são capazes de produzir conhecimentos academicamente válidos.

Guerreiro Ramos é um exemplo desse fato. Em seu pensamento o autor trabalha, em diversas perspectivas, a análise sobre a questão racial no Brasil. Foi um intelectual negro que certamente legou grande contribuição para o campo da sociologia e do pensamento social brasileiro. No entanto, sua vida e sua obra não obtiveram reconhecimento — como a de Florestan Fernandes, Gilberto Freyre, entre outros³ —, ou foram em determinado tempo conhecidas, assim como outros/as intelectuais negros/as que foram excluídos/as e invisibilizados/as pela academia brasileira.

A legitimação de algumas produções do conhecimento e o não reconhecimento de outras se darão a partir do lugar ocupado por seus/suas agentes por meio dos mecanismos de poder. Para Patrícia Hill Collins em *Feminist standpoint* (1997) e Donna Haraway em “Saberes Localizados” (1995), é o lugar que tem a centralidade tanto causal quanto de método.

Compreendendo que as raízes racistas e patriarcais compõem uma mesma estrutura de dominação que ampliam as desigualdades e se pensarmos raça atrelada ao gênero, pode-se apontar que houve forte restrição à presença de mulheres negras no campo científico. bell hooks (1995) afirma que, para algumas mulheres, a esfera científica é ainda mais distante, posto que a intelectualidade é racializada e generificada.

Em consonância, encontramos o pensamento de Glória Anzaldúa (2000) que aponta como o escrever é difícil, especialmente para “mulheres de cor, lésbicas, terceiro-mundistas”. Mulheres que em toda a existência, historicamente, foram colocadas e predestinadas para outros lugares que não o da escrita e, conseqüentemente, o da ciência, da literatura, da história. Nas palavras de Anzaldúa (2000) a mulher negra “é invisível no mundo dominante dos homens brancos e no mundo feminista das mulheres brancas, apesar de que, neste último, isto esteja gradualmente mudando. A lésbica de cor não é somente invisível, ela não existe” (ANZALDÚA, 2000, p.229).

³ Cabe ressaltar que Guerreiro Ramos passa a ser reconhecido, pesquisado e seu pensamento difundido já nos anos finais de 1990 como podemos ver a partir da produção de Elizabeth Juliska Rago em dissertação de mestrado intitulada “O nacionalismo no pensamento de Guerreiro Ramos” (1992) e Lúcia Lippi de Oliveira em “A sociologia do Guerreiro” (1995). Posteriormente a este momento, no século XXI, nos anos 2000, o intelectual Guerreiro Ramos e seu pensamento passam a ganhar alguns outros destaques na produção do conhecimento.

Anzaldúa (2000) e hooks (1995) evidenciam seus lugares de fala e como as relações sociais são estabelecidas também no espaço científico a partir das desigualdades de gênero e raça. Nesse contexto, compreendemos que Lélia Gonzalez se insere em um campo majoritariamente masculino e branco, e o caminho aqui realizado é o resgatar a obra e pensamento de uma intelectual relativamente ausente do cenário acadêmico das ciências sociais.

Destacamos que longe de questionar ou deslegitimar a relevância dos autores que reconhecemos como clássicos, é preciso não deixar de reconhecer que o pensamento social deixou de fora a intelectualidade negra brasileira, ainda que eventualmente alguns deles “furem o cerco” (BARRETO, 2018, p.15). A partir disso, a postura em colocar intelectuais negras no centro não é uma ação para excluir os outros pensamentos, epistemologias, vozes ou narrativas; é, ao contrário, um desafio e um convite para aqueles/as que assumem o compromisso de contribuir epistemológica e academicamente na construção do pensamento crítico (HOOKS, 1995).

Assim, deixando de ser objeto para serem sujeitos de suas falas (hooks, 1995, p. 466) retomamos a afirmação da própria Lélia Gonzalez que enfatiza que “na medida em que nós, negros, estamos na lata de lixo da sociedade brasileira, pois assim o determina a lógica da dominação [...] o risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações” (GONZALEZ, 1984, p.224).

Assumindo o ato de falar e de tecer seus pensamentos com todas as implicações, mulheres negras enquanto intelectuais têm conseguido, historicamente, reinventar e ressignificar as suas identidades, desenvolver ativismos teóricos e políticos que apontam e possibilitam outros modos de se ver, viver o mundo e compreender as realidades sociais. Na década de 1970, não só a liderança como também o protagonismo tanto do pensamento intelectual quanto do ativismo político negro também era de homens. Ainda assim, já no final dos 1970 Lélia Gonzalez voltava seu olhar às categorias de raça, gênero e classe, para o que mais tarde viríamos a conhecer como interseccionalidade (1989), sem ainda usar esse conceito, uma vez que refletia e dava destaque às questões de raça, gênero e classe. A intelectual brasileira fazia isso ao mesmo tempo em que Patrícia Hill Collins e Angela Davis, por exemplo, escreviam reflexões que viriam a substantivar também o trabalho de muitas intelectuais e ativistas negras no Brasil e no restante da América Latina.

A intelectual Lélia Gonzalez é no Brasil e na América Latina uma das precursoras do movimento de mulheres, intelectuais e ativistas negras, que se identificam com a construção

de projetos emancipatórios de eliminação da opressão sofrida em decorrência da raça, do gênero, da classe e todas as desigualdades que decorrem dessas opressões.

Ao identificar de que maneira corpos racializados são lidos pela sociedade enquanto não-humanos e não-mulheres, evidencia a complexidade das violências produzidas sobre a população negra. Através das categorias analíticas, Lélia Gonzalez “mostra o lugar de gênero reconfigurado por raça na estruturação da dinâmica de exploração capitalista” (CARDOSO, 2014, p. 56).

Nesse sentido, pensar como as opressões se combinam e se entrecruzam, gerando e contribuindo para manutenção de outras formas de opressões é fundamental para compreender a dinâmica das relações sociais no Brasil e considerar outras possibilidades de leituras.

Reconhecemos que ao voltar seu olhar político-cultural e social da realidade do Brasil, bem como para dentro do movimento negro, do feminismo negro e afrolatinoamericano, Lélia Gonzalez, ao explicitar o colonialismo, também coloca em evidência a complexidade das relações sociais e o lugar ocupado pela população negra na sociedade pós abolição.

De acordo com o Faoro (2007) o pensamento está “[...] dentro da experiência política, incorporado à ação, fixando-se em muitas abreviaturas, em corpos teóricos, em instituições e leis. A ideia, por essa via, faz-se atividade, não porque fruto da fantasia ou da imaginação, mas porque escolhida, adotada, incorporada à atividade política” (FAORO, 2007, p. 38).

Por isso, antes de adentrarmos na sua produção intelectual propriamente dita, retomaremos alguns aspectos da sua vida que julgamos importantes para compreender a sistematização de seu pensamento, bem como o contexto histórico-social sobre qual Lélia Gonzalez amparava a própria produção, sua atuação militante e política.

LÉLIA GONZALEZ VIVA: breves notas biográficas

Havia uma aldeia. Um dia chegou a essa aldeia uma amazona de torço estampado de esperança, montada num cavalo negro como nossa ancestralidade. [...] O que ela queria, todo tempo, era passar para o povo da aldeia o entendimento daquilo que eles viam a seu redor. O tempo todo ela contava a perspicácia dos caminhos que outras tribos percorreram. Ela transmitia conhecimento (BAIRROS, 1994).

Assim como na alegoria de Luiza Bairros, Lélia Gonzalez foi uma figura que transmitiu conhecimento ao longo de sua trajetória e sua produção intelectual se fez de modo indissociado da sua atuação na militância.

Lélia de Almeida Gonzalez (1935-1994) nasceu em Belo Horizonte, filha de um homem negro ferroviário e mãe indígena empregada doméstica, foi a penúltima filha de uma família de baixa renda com 18 filhos. No ano de 1942, ainda na infância de Lélia Gonzalez,

mudaram-se para o Rio de Janeiro, cidade em que fez seus estudos nos anos iniciais, na adolescência e vida adulta.

Gonzalez graduou-se em História e Geografia em 1958 e em Filosofia em 1962, na antiga Universidade do Estado da Guanabara (UEG), atual Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Estudou, por interesse pessoal, psicanálise e realizou seus estudos de pós-graduação, mestrado em Comunicação social (UFRJ) e doutorado em Antropologia (USP). (RATTS; RIOS, 2010)

De acordo com Viana (2006, p.56) “Em seu currículo, consta uma vasta atividade docente: 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 Estado de Pessoal do Exército Brasileiro, no Forte de Duque de Caxias (1967-1968)”, as disciplinas que Lélia Gonzalez lecionava nessas instituições eram filosofia, história da educação, história moderna e contemporânea.

É somente após sua segunda graduação que Lélia Gonzalez começa a lecionar nos cursos de graduação. Iniciando sua carreira docente no ensino superior em instituições públicas e privadas, precisamente em 1963, na Faculdades de Filosofia de Campo Grande (FEUC) e Filosofia – Pontifícia Universidade Católica (PUC-Rio) e na Ciências e Letras da UEG – conhecida hoje como Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ). Nessas instituições exerceu funções de coordenadora do Departamento de Estudos e Pesquisas do Centro Cultural (1973-1974), vice-diretora da Faculdade de Comunicação (1973-1974) e diretora do Departamento de Comunicação (1974 -1975). (VIANA, 2006, p. 54).

Inserida diretamente na área da comunicação entre 1966 e 1970 traduziu do francês para o português o Curso moderno de filosofia (1966); Compêndio moderno de filosofia (1968); e História dos filósofos ilustrada pelos textos (1970). Destaca Viana que “a atividade de tradutora indica sua fluência na língua francesa e também chama atenção para o seu interesse em filosofia” (VIANA, 2006, p.51).

Seguindo contrariando as estatísticas, buscando entender e desconstruir o lugar do negro na sociedade brasileira, Lélia Gonzalez compreendia a vida política tanto na militância coletiva na base, nos movimentos sociais, como a dimensão institucional, lugares de extrema importância a serem ocupados.

Em entrevista publicada no Jornal do Conselho da Comunidade Negra de São Paulo (1986), Lélia Gonzalez diz: “eu vejo da seguinte maneira: é um espaço que a gente tem que conquistar [...] Em razão disto é ir à luta e garantir os nossos espaços que, evidentemente, nunca nos foram concedidos” (GONZALEZ, 1986, n.p).

Assim, em sua atuação política participou da formação do Partido dos Trabalhadores (PT), por este partido em 1982, candidatou-se à Deputada Federal. Posteriormente, em 1986, candidatou-se à Deputada Estadual pelo Partido Democrático Trabalhista (PDT). Não se elegeu em nenhuma das tentativas, porém, obteve uma expressiva votação na primeira eleição, tornando-se a primeira suplente da bancada. Lélia atuou também nas discussões sobre a Constituição de 1988, e integrou também a formação do primeiro Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM) criado em 1985(RATTS; RIOS, 2010).

Acerca das campanhas políticas Lélia Gonzalez teve oportunidade de fazer campanha com Benedita da Silva e Jurema Batista, em que destaca a intelectual, neste momento obteve “[...] 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/experiência foi extremamente proveitosa para ambos os lados”(GONZALEZ, 2020 [1985a], p.106)

FIGURA 1 – Campanha política de Lélia Gonzalez.

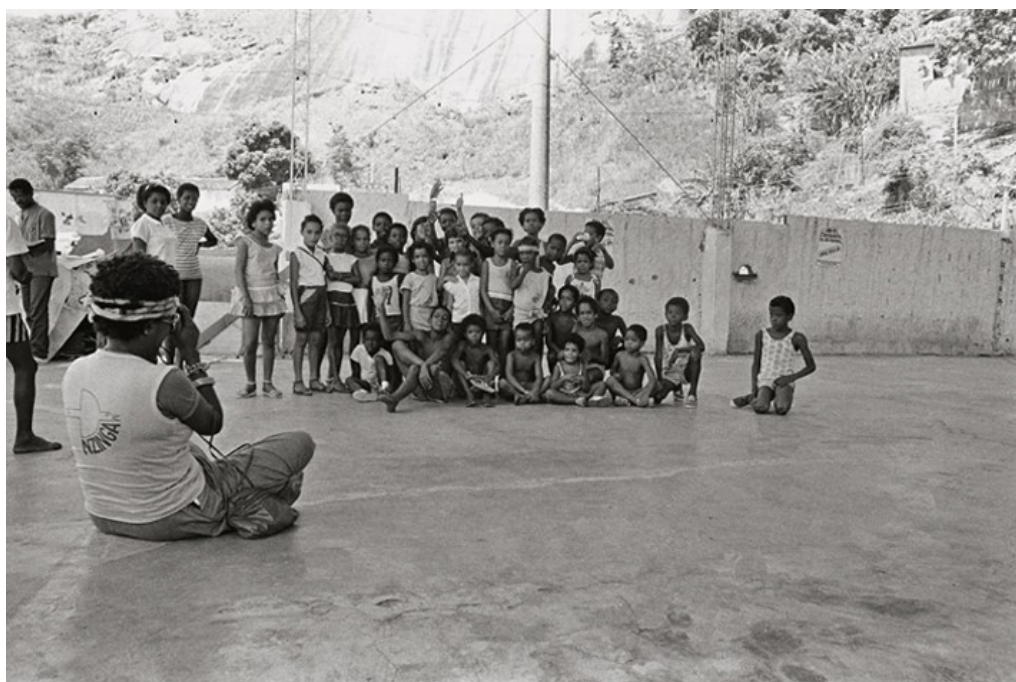


Fonte: Foto de Januário Garcia, acervo Januário Garcia (1982).

Para além de sua atuação acadêmica e trajetória política, há um pioneirismo de Lélia Gonzalez na busca por compreensão da operação do racismo na dinâmica das relações sociais, como também uma perspicácia na compreensão sobre a situação de exclusão, discriminação racial, de classe e de gênero a que estava submetida a população negra, sobretudo mulheres negras, na diáspora africana, tanto no contexto brasileiro quanto no cenário latino-americano.

Lélia Gonzalez participou do Instituto de Pesquisa das Culturas Negras, o IPCN, fundado em 1975, uma das primeiras organizações do Movimento Negro contemporâneo. Foi também uma das fundadoras do Movimento Negro Unificado, o MNU, tendo participado do ato histórico do movimento, nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo, no dia 7 de julho de 1978. Em 1983, formou com outras mulheres negras o Nzinga – Coletivo de Mulheres Negras, no Rio de Janeiro. Além disso, foi a primeira mulher negra a sair do país como representante do Movimento Negro, em 1979 (BARRETO, 2018).

FIGURA – Ação do Nzinga no Morro do Andaraí, Rio de Janeiro, 1988.



Fonte: Acervo Lélia Gonzalez, Projeto Memória (1988).

Conforme destacam Ratts e Rios (2010) nos anos 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”, ainda que

Em suas palestras, textos e conferências, assistimos à construção de uma intelectual diaspórica, com um pensamento erigido por meio de trocas culturais, ao longo do chamado Atlântico Negro, com intelectuais, amigos e ativistas da América do Norte, Caribe e África (RATTS; RIOS, 2010, p. 128).

Destacamos que esse fato, ao nosso ver, deixa demarcado a construção de uma intelectual negra inserida dentro de um contexto de diálogos transnacionais, em que as viagens tanto de caráter ativista quanto de caráter acadêmico foram de extrema importância para a construção do seu pensamento. Como bem reafirma Ratts e Rios (2010):

No que diz respeito a sua relação ao movimento de mulheres “[...] o envolvimento de Lélia com o feminismo ocorreu tanto pela práxis política das mulheres negras” se dando assim, tanto no seio de organizações do movimento negro, quanto pela participação no IPCN, no MNU e Coletivo Nzinga (RATTS; RIOS, 2010, p.102).

Com questionamentos ao feminismo hegemônico da época que não necessariamente contemplava as mulheres negras nas pautas de discussões e reivindicações, Lélia Gonzalez escreveu um artigo no livro “O lugar da mulher: estudos sobre a condição feminina na sociedade atual” (1982), que foi organizado por Anette Goldberg Velasco e Cruz e Madel T. Luz, publicado pela editora Graal na cidade do Rio de Janeiro.

Nesta referida coletânea acima várias intelectuais proeminentes tratam da condição feminina na sociedade contemporânea, o texto de Lélia Gonzalez intitulado “A mulher negra na sociedade brasileira” visava exatamente analisar a situação da mulher negra na sociedade brasileira, considerando a cultura patriarcal e as formas de dominação racial exercidas não apenas pelos homens, mas também pelas mulheres brancas. (RATTS; RIOS, 2010, p.102).

Destacam-se nesse período também os escritos na imprensa alternativa, publicados especialmente nos periódicos que voltavam à questão racial, como aos feministas em que a autora se envolveu durante toda a sua trajetória intelectual. Dessa produção, alguns artigos merecem ser mencionados: “E a trabalhadora negra, cumé que fica?” (1982), publicado no Jornal Mulherio; “A questão negra no Brasil” (1981), nos Cadernos Trabalhistas; “A importância da organização da mulher negra no processo de transformação social” (1988), no Jornal Raça e Classe, entre outros.

Ainda, em relação às publicações de Lélia Gonzalez há dois livros que têm sua assinatura e a contribuição de seu pensamento, um em coautoria com o sociólogo argentino Carlos Hasenbalg (1942-2014) intitulado “Lugar de Negro” (1982) e o “Festas Populares no Brasil” (1987:1989), sendo este último premiado na Alemanha. Ainda nesse conjunto, suas publicações autorais compreendem o período da década dos anos de 1970, com a publicação do artigo “A propósito de Lacan”, até 1995, um ano após sua morte, quando é publicado postumamente o artigo “*The black woman in Brazil*”, no livro *African presence in the Americas*, obra organizada pelo intelectual cubano Carlos Moore, amigo de Lélia Gonzalez desde suas incursões em África, especialmente no Senegal (RATTS; RIOS, 2010).

Falecendo no ano de 1994, Lélia Gonzalez foi professora, antropóloga, filósofa, tradutora, feminista negra, fundadora do Movimento Negro Unificado (MNU), militante do Movimento Negro Brasileiro, como também uma importante intelectual negra que marca presença no século XX com seu pensamento e que vem a se tornar uma referência para

militância presente nos movimentos negros, coletivos e organizações das gerações do século XXI.

Lélia Gonzalez viva e com um pensamento insurgente

Lélia Gonzalez foi uma figura política com atuação diversa em diferentes frentes do movimento social e uma voz insurgente dos anos finais do século XX apresentando suas reflexões acerca de temas como colonialismo, capitalismo, relações raciais e de gênero, divisão sexual e racial do trabalho, o que torna, ao nosso ver, sua produção intelectual de fundamental importância para o pensamento social brasileiro.

Dessa forma, ao propormos nos debruçar em seu pensamento, esta pesquisa visa demonstrar a importância da produção intelectual de Lélia Gonzalez para o quadro analítico do pensamento social brasileiro. Nosso trabalho, portanto, busca concentrar-se nas ideias da intelectual, sendo este nosso objeto de estudos.

Destacamos que entre as categorias formadoras do seu pensamento, trabalhamos em especial com as de raça, classe e sexo/gênero, por considerar que a interdependência entre as opressões e os marcadores sociais nunca serão discutidos de forma profunda se forem vistos separadamente, em oposição e/ou hierarquizados, coadunando com a interseccionalidade como uma perspectiva que auxilia a perceber os marcadores sociais de diferença e desigualdade como sobrepostas e simultâneas, como propõe Kimberlé Crenshaw (1989); entrelaçadas e não hierarquizadas conforme aponta Patrícia Hill Collins (2000); coextensivas como em Danièle Kergoat (2010) e/ou como propõe Maria Lugones (2014).

Dentro do grande lastro de atividades as quais Lélia Gonzalez se dedicava, interessamos nesse momento seu pensamento e legado intelectual. No século XXI, especialmente, nas duas últimas décadas, o pensamento e a figura de Lélia Gonzalez vêm sendo resgatado, lido, debatido e difundido.

Das obras que tratam de sua figura e pensamento temos “*Lélia Gonzalez (Retratos do Brasil Negro)*” (2010) organizada por Flávia Rios e Alex Ratts, “*Primavera para as rosas negras*” (2018) organizada e editada pela União dos Coletivos Pan-Africanistas (UCPA) e a mais recente obra “*Por um feminismo afrolatinoamericano*” (2020), organizada pelas professoras e sociólogas Márcia Lima e Flavia Rios, estes livros que reúnem textos e entrevistas da intelectual fizeram parte do corpus analítico desta pesquisa, sendo em especial, o último qual optamos por utilizar para acessar os textos de Lélia Gonzalez.

Na mais recente obra (2020) estão reunidos em ordem cronológica a maior parte dos ensaios, intervenções e diálogos realizados pela intelectual Lélia Gonzalez no século XX, no período que compreende duas décadas, de 1975 à primeira metade dos anos de 1990, que conta com o total de 43 textos (LIMA e RIOS, 2020).

Na primeira parte deste livro, intitulada Ensaaios, constam em específico seus 11 textos, além dos textos publicados, há artigos inéditos apresentados em Congressos Internacionais e em importantes universidades estrangeiras em um período que marca os anseios democráticos da nação brasileira e de outros países da América Latina e do Caribe, as reivindicações por igualdade racial e as lutas por independência dos países africanos (LIMA e RIOS, 2020). O que nos possibilita assim, acessar seus escritos e tecer reflexões de análises a partir das categorias e noções mobilizadas por Lélia Gonzalez.

Já na segunda parte do livro, intitulada Intervenções, composta por 23 textos, são encontrados os artigos críticos publicados na grande imprensa e em periódicos do movimento negro e feminista; e, por fim, na última parte, que recebeu o nome de Diálogos, encontramos as entrevistas em que Lélia Gonzalez fala de sua família; de sua militância nos movimentos negro, feminista e de mulheres negras; de sua passagem pela política partidária e de sua aproximação com a psicanálise.

Embora Lélia Gonzalez tenha realizado feitos importantes e sua figura, nas últimas décadas, venha ganhando protagonismo no movimento negro e no movimento feminista negro brasileiro, suas produções ainda são pouco conhecidas e seu pensamento, apesar de estar sendo mais acessado e difundido, o número de pesquisas científicas em que ela representa o estudo central é pequeno.

Essa constatação inicial é possível identificarmos a partir de pesquisa realizada no próprio catálogo da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) em que constatamos haver algumas poucas pesquisas científicas envolvendo diretamente o pensamento intelectual de Lélia Gonzalez, sendo elas: “Enegrecendo o feminismo ou feminizando a raça: narrativas de libertação em Angela Davis e Lélia Gonzalez”, dissertação de mestrado de Raquel Barreto (2005); “Relações raciais, gênero e movimentos sociais: o pensamento de Lélia Gonzalez 1970 – 1990”, dissertação de mestrado de Elizabeth do Espírito Santo Viana (2006); “A organização da informação em plataforma de gestão de referências, a Zotero: a coleção Lélia Gonzalez e o Projeto Memória” dissertação de mestrado de Patrícia Teixeira (2017), “Nossa América Latina: O pensamento (decolonial) de Lélia Gonzalez” Fernanda Cardoso Fonseca (2021); “Amefricanizando o amor: Diálogos entre bell hooks e Lélia Gonzalez” dissertação de mestrado de Laysi Zacarias (2021).

Interessante observamos que o marco temporal das referidas pesquisas se concentra a partir deste século XXI. Tais pesquisas, cada uma a seu modo específico, nos apresentam o pioneirismo e protagonismo da militância de Lélia Gonzalez nos movimentos negros e feministas negros, enfatizando também sua atuação política, que ainda que tenham na vida da intelectual caminhado juntas. Por outro lado, nenhum desses estudos possuem em sua centralidade a análise do pensamento da intelectual, o tratamento dos seus ensaios, tampouco da sua significativa presença, enquanto intelectual, compondo o campo do pensamento social e político brasileiro como também a importante geração de intelectuais negros que eclode no mundo afro-diaspórico do século XX.

Mediante ao exposto, identificando a presente lacuna, se destaca o importante alicerce da fundamentação de nossa escolha para a pesquisa que se propõe a abarcar as categorias analíticas de raça, gênero e classe, localizando a contribuição de Lélia Gonzalez propriamente para o campo de estudos do pensamento social brasileiro, visto que essa inserção nas Ciências sociais brasileira não foi realizada, tampouco sistematicamente pesquisada.

Questões metodológicas: o campo do pensamento social e político brasileiro, a obra de Lélia Gonzalez e os caminhos de pesquisa percorridos neste trabalho

O campo de estudos conhecido como pensamento social brasileiro sempre ocupou um lugar de destaque na produção acadêmica das ciências sociais no Brasil. Tratando-se de um método que se propõe a refletir sobre o pensamento (OLIVEIRA, 1999).

Nesse vasto campo, entrecruzam-se formas de pensar, modelos de interpretação da realidade social e política brasileira, matrizes de pensamento no interior de um repertório sintético-analítico (BOTELHO & SCHWARCZ, 2011).

Sobre o pensamento social brasileiro como campo intelectual contemporâneo, Maia (2010) explicita “entendo o pensamento social brasileiro não como o conjunto de textos e intelectuais clássicos associados a uma tradição pretérita, mas como o campo contemporâneo de estudos sobre esta tradição” (MAIA, 2010, p.66).

Os intelectuais inseridos nesse campo se constituiriam como aqueles “autores que nos ajudam a compreender e explicar o funcionamento das instituições, relações sociopolítico econômicas, enfim o funcionamento da sociedade e do Estado brasileiro” (MARTINS, 2017, p. 325).

Em “Linhagens do Pensamento Político Brasileiro” (2005), Gildo Brandão destaca que nos últimos anos o conjunto de pesquisadores vem não apenas revisitando o ensaísmo construído nos anos de 1930, mas vasculhando a história intelectual do país e

“(…) produzindo uma quantidade respeitável de análises, pesquisas empíricas e historiográficas, interpretações teóricas que têm contribuído para renovar nosso conhecimento dos padrões e dilemas fundamentais da sociedade e da política brasileiras” (BRANDÃO, 2005, p.231).

Iniciado em meados do século XX e tendo ganhado impulso nos anos de 1970, este campo chegou à maturidade nos anos de 1990, “constituindo-se em um dos mais produtivos das ciências sociais” (BRANDÃO, 2005, p. 231).

De acordo com Brandão

o estudo do “pensamento político-social” estabeleceu-se aqui, como em todo o mundo, no cruzamento de disciplinas tão variadas como a antropologia política e a sociologia da arte; a história da literatura e a história da ciência; a história das mentalidades e a sociologia dos intelectuais; a filosofia e teoria política e social; e a história das idéias e das visões-de-mundo (BRANDÃO, 2005, p.232).

Esse campo de estudos já se destacava desde o século XX, ao nosso ver, ao dedicar-se a analisar as contradições reais e, ao mesmo tempo, de propor um modo novo de enfrentá-las a fim de superá-la.

Neste período e contexto como aponta Brandão (2005):

Tudo se passa como se o esforço de “pensar o pensamento” se acendesse nos momentos em que nossa má formação fica mais clara e a nação e sua intelectualidade se vêem constrangidas a refazer espiritualmente o caminho percorrido antes de embarcar em uma nova aventura - para declinar ou submergir em seguida (BRANDÃO, 2005, p. 235).

O interesse sobre o pensamento político e social visa não somente enfrentar o presente, mas para além disso, “pensar o pensamento” envolve o desafio político onde o/a intelectual analista se posiciona diante de novas questões e das mudanças que estão em curso.

Gildo Brandão, citando Caio Prado Júnior (1957) enfatiza que:

o século XIX “[...] marca uma etapa decisiva em nossa evolução e inicia em todos os terrenos, social, político e econômico, uma nova fase. [...] constituiu em uma chave preciosa e insubstituível para se acompanhar e interpretar o processo histórico posterior e a resultante dele que é o Brasil de hoje (Prado Junior, 1957, p. 05).

Ainda de acordo com Brandão (2005), os intelectuais encontram nas ciências sociais o instrumento adequado para pensar sobre si próprios:

Tais matrizes intelectuais são, portanto, produtos, resultados de processos para os quais concorreram múltiplos fatores; embora conhecidas, só puderam ser reconhecidas quando o tecido social adquiriu certa densidade, a sociedade internalizou seu “centro de decisão” (BRANDÃO, 2005, p. 252).

Assim, o campo do Pensamento Social brasileiro propõe “dentro das ciências sociais brasileiras, não apenas uma tarefa possível, mas relevante e necessária para reflexão sobre as continuidade e mudanças das nossas concepções, da formação social e identitária, da cultura e das instituições políticas” (SIMÕES, 2015, p.04).

Compreendemos Lélia Gonzalez como uma figura intelectual que faz exatamente esse movimento, como uma intelectual cujo pensamento se constrói sobre o Brasil, suas mudanças em cursos, é elaborado a partir do Brasil e direcionado também para a América Latina e mundo afro-diaspórico ultrapassando as barreiras nacionais. Assim, consideramos que Lélia Gonzalez destaca-se entre os intelectuais brasileiros do século XX por ter desenvolvido reflexão original sobre a complexa articulação entre raça, gênero e classe social na formação da sociedade brasileira. E reconhecemos que a obra forjada pela intelectual se trata de um pensamento social, na medida em que os conceitos por ela desenvolvidos se encontram distribuídos em produções de características e usos diversos, ora em artigos científicos, ora em ensaios, jornais e panfletos.

Com isso, interessa-nos refletir sobre a construção do seu pensamento e sua trajetória intelectual, a partir dos anos de 1970 até os anos iniciais da década de 1980, ao final de sua vida, a intelectual escreveu ensaios influentes e mais conhecidos de seu pensamento. Para tanto, os termos iniciais para a busca foram: raça, racismo, classe, sexo e sexismo. Após essa seleção, utilizamos os mecanismos de busca do PDF dos textos que compõem o livro *Por um feminismo afro-latino-americano* (2020) para localizar a recorrência e os contextos em que os termos selecionados se fazem presentes.

Assim, entre os ensaios que compõem a obra “*Por um feminismo afro-latino-americano*” (2020) foram escolhidos os textos: “Cultura, etnicidade e trabalho: Efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher” (1979a), “A juventude negra brasileira e a questão do desemprego”(1979b), “E a trabalhadora negra, cumé que fica?” (1981c), “A mulher negra na sociedade brasileira: Uma abordagem político-econômica” (1982), “Racismo e sexismo na cultura brasileira” (1983), “Mulher negra” (1985a), “O racismo no Brasil é profundamente disfarçado” (1984), “A categoria político-cultural de amefricanidade” (1988a), “Por um feminismo afro-latino-americano”(1988b) e “A categoria político-cultural de amefricanidade” (1988d).

Cabe enfatizar que, em decorrência dos tipos de contribuições da intelectual acabamos por concentrar os nossos esforços em maior medida sobre os textos ensaísticos em que, a nosso ver, predomina o aprofundamento do debate teórico do seu pensamento. Entretanto, não deixamos de inserir na interlocução suas entrevistas e publicações nas mídias alternativas,

sendo que a escolha pelos textos se dá a partir da identificação inicial das categorias raça, classe e gênero que se destacam nos escritos de Lélia Gonzalez especificamente durante o período de 1979 a 1988.

Evidenciamos que a escolha deste período se dá a partir da afirmação de Bairros (2000), em artigo intitulado “Lembrando Lélia Gonzalez 1935-1994”, no qual a autora ressalta que “o período entre 1974 e 1988 parece ter sido um dos mais intensos na trajetória de Lélia, totalmente marcado pela sua atuação no movimento negro que ajudara a criar” (BAIRROS, 2000, p.18).

Ainda, RATTTS e RIOS (2010) afirmam que foi neste período que

ampliou-se o campo intelectual brasileiro, a partir do qual floresceram pensadores fortemente enraizados em movimentos sociais e diretamente envolvidos no processo de democratização. As instituições tradicionais de formação e consagração intelectual, tais como as academias de letras e os institutos de ciência, bem como as universidades passaram a coexistir com outra forma de organização, produção e legitimação de conhecimento, desenvolvida na sociedade civil, particularmente nas áreas em que foram gestadas ideias críticas em forte consonância com a *práxis* política” (RATTTS; RIOS, p.03)

E que Ratts e Rios (2010) reiteram que

[...] a produção textual de Lélia Gonzalez foi intensa entre os anos de 1977 e 1988. Podendo ser encontrada nos vários artigos publicados em livros, periódicos acadêmicos, jornais e revistas. Essa produção cresceu ainda mais quando Lélia Gonzalez se tornou uma figura pública convidada a escrever e a falar a respeito de temas ligados a negros, mulheres, racismo e sexismo” (RATTTS; RIOS, 2010, p.72)

Diante disso, consideramos que são estes dois campos de atuação, da militância e intelectual, que vão compor a construção do pensamento de Lélia Gonzalez para apontar as categorias de raça, gênero e classe nos inserindo e apresentando, ainda no século XX, nos anos da década de 1970-1980, análises e tensionamentos sobre as opressões que compõem a estrutura da sociedade brasileira e que impacta a realidade da população negra na vida cotidiana em seus diversos aspectos.

Assim, o marco do período escolhido para análise está relacionado a ser o tempo em que se encontram seus ensaios escritos para serem apresentados em encontros, seminários, conferências, publicados em revistas nacionais e internacionais, cuja circulação, conforme destacam Alex Ratts e Flávia Rios, deu-se em países como Bolívia, Dinamarca, Estados Unidos, França, Finlândia, Itália, Suíça e Panamá (2010, p. 138-139).

Entre suas publicações há textos e reflexões que compreendemos como essenciais para a contribuição das relações raciais no Brasil e no mundo afro-diaspórico, bem como para o pensamento social brasileiro, uma vez que ao longo de quase três décadas Lélia Gonzalez percorreu diversos temas desde as matrizes do pensamento ocidental e ao africano, bem como

explorou as perspectivas do marxismo, do afrocentrismo, como também estabeleceu diálogos com as diversas áreas do conhecimento como a sociologia, antropologia, história, filosofia.

Objeto e hipóteses de pesquisa: qual a relevância das ideias de Lélia Gonzalez para o pensamento social?

Considerando todo o exposto, as questões que guiaram a nossa pesquisa foram: a) Porque Lélia Gonzalez se interessou por este debate que envolviam raça, classe e gênero e não por outros? b) Qual contribuição a intelectual Lélia Gonzalez deixa para o pensamento social brasileiro além dos debates que já haviam sido feitos?

Assim, constitui como objetivo geral dessa dissertação: (re)conhecer e analisar de maneira sistemática as categorias de raça, classe e gênero nas produções dos anos de 1979 a 1985 construída pela intelectual negra Lélia Gonzalez; e como **objetivos específicos**: 1) Identificar as respectivas contribuições dessa intelectual negra para construção do pensamento sobre as relações raciais no final da década dos anos 1970 e anos iniciais de 1990; 2) Identificar como essa intelectual negra aponta avanços para o pensamento social brasileiro; 3) Explorar o legado e o avanço conceitual das categorias de raça, gênero e classe nas obras analisadas de Lélia Gonzalez para os estudos contemporâneos sobre as relações raciais no Brasil e; 4) Identificar as contribuições que seu pensamento traz para a luta no combate ao racismo e sexismo.

Dito isso, essa dissertação se estrutura em: introdução, juntamente com breve biografia de Lélia Gonzalez, três capítulos e considerações finais. Nesta introdução, abordamos a relevância do tema, os seus principais conceitos que foram abordados, os objetivos gerais e específicos, além da metodologia e dos procedimentos metodológicos utilizados, como também a justificativa e o porquê da não escolha dos outros intelectuais já conhecidos e inseridos no cânone do pensamento social e sim de Lélia Gonzalez, uma intelectual, que compõe as representações subalternizadas (SPIVAK, 2010; KILOMBA, 2019).

Na breve biografia de Lélia Gonzalez, nosso intento foi o de percorrer alguns de seus feitos, suas afiliações políticas e partidárias, sua participação nos movimentos sociais, bem como também a criação em Coletivos negros e de mulheres negras, entendendo que sua militância e ativismo acontecem ao mesmo tempo da sua produção do conhecimento, o que nos possibilita captar o movimento de seu pensamento ao longo do tempo.

Os capítulos seguintes compõem o desenvolvimento da dissertação e tentam responder os objetivos específicos da pesquisa. Deste modo, o objetivo do primeiro capítulo é o de apresentar um breve panorama da temática acerca das relações raciais relacionada à articulação das categorias raça e classe no pensamento desenvolvido acerca das relações raciais que estava sendo feito por intelectuais das Ciências Sociais buscando contextualizar a inserção do negro na sociedade brasileira na primeira metade do século XX.

No segundo capítulo temos o objetivo de evidenciar qual a percepção de Lélia Gonzalez acerca da produção já realizada sobre as relações raciais na segunda metade do século XX e como ela se inseria no campo da discussão explicitando e formando seus próprios conceitos acerca dos marcadores raça e classe e unindo-os ao de gênero para formular seu pensamento.

Já no terceiro capítulo trabalhamos diretamente com o pensamento de Lélia Gonzalez, nos debruçando em seus ensaios a fim de analisar assim suas ideias acerca das categorias raça, classe e gênero, identificar como a intelectual apresenta tais conceitos, os avanços que se dão a partir de seu pensamento e suas contribuições para o debate que apresentamos nos capítulos 1 e 2.

Assim, o que propomos é não somente reafirmar a importância do pensamento social brasileiro e latino-americano, mas também uma forma de contribuir para difusão do pensamento intelectual negro em destaque. Para tanto, escolhemos encarar o desafio que é estudar o pensamento de Lélia Gonzalez, uma mulher negra, intelectual e ativista, *com nome e sobrenome*.

E por isso consideramos que tomar Lélia Gonzalez como uma intelectual importante a ser inserida no campo do pensamento social brasileiro significa também ampliar a compreensão sobre a importância de sua obra, vida e legado.

CAPÍTULO 1: FORMAÇÃO SOCIAL BRASILEIRA E A CONTEXTUALIZAÇÃO DOS ESTUDOS SOBRE RELAÇÕES RACIAIS NO BRASIL

Em 13 de Maio de 1888, o Brasil torna-se o último país das Américas a abolir a escravidão. As consequências da abolição tardia e descomprometida com qualquer tipo de justiça e equidade racial no período pós abolição marcaram profundamente o país. Assim, os séculos XIX e XX são marcados por intelectuais, homens e mulheres, que se dedicaram a se debruçar, com diferentes perspectivas, acerca da formação social brasileira, das relações raciais e da questão da integração do negro na sociedade de classes.

Nesse sentido, a ideia central deste primeiro capítulo é dialogar com o conjunto de intelectuais das ciências sociais brasileira que teceram reflexões acerca de tais temáticas, dando destaque especificamente aos autores: Abdias do Nascimento, Carlos Hasenbalg, Clóvis Moura, Florestan Fernandes, Octávio Ianni, Guerreiro Ramos, Clóvis Moura e Roger Bastide, sendo as principais referências para nosso objeto de estudo. A partir desse caminho, entendemos que quando ingressarmos no pensamento de Lélia Gonzalez nos seguintes capítulos, mais evidente se tornará a contribuição dada pela autora ao tema e a compreensão da importância que a intelectual dispensou ao tema das relações raciais atreladas à classe e gênero o qual discutiu até o último trabalho de sua vida no ano de 1994.

Partimos do entendimento de que a formação social e política do Brasil não é possível de ser compreendida sem a análise do processo de escravização, uma vez que parte das relações sociais se constituíram nesse contexto e o controle da economia é perceptível quando se tem a classificação racial como uma das formas de controle do trabalho remunerado e não remunerado que, historicamente, fora possível por meio da escravização, desde o início da colonização nas Américas, em que diferentemente de como ocorreu na América do Norte, na América do Sul as colônias de exploração da mão-de-obra direcionadas à acumulação primitiva do capital se constituíram a partir da escravização de populações negras e indígenas.

Na obra “Lugar de Negro” (1982), escrita por Carlos Hasenbalg e Lélia Gonzalez, o autor, discorrendo acerca de “Raça, classe e mobilidade”, descreve-nos que as Grandes Navegações e, por conseguinte, expansão territorial europeia com a conquista de colônias, iniciada no final do século XV, culminaram com o contato entre os colonizadores europeus brancos e outros povos não brancos. A partir deste primeiro contato, emergiu no século XVI um período de subordinação desses povos às metrópoles europeias, além da migração compulsória de trabalhadores que passaram a ser submetidos ao regime de escravização.

É preciso salientar que na percepção dessa sociedade escravista o negro só tinha uma condição, posição possível e inequívoca: a de escravizado, portanto, de propriedade de alguém. Neste sentido, pontua Hasenbalg que o preconceito racial se baseou justamente nesta ideia de inferioridade do sujeito negro, cuja humanidade é inteiramente negada pelo poder de domínio e controle por parte dos sujeitos brancos (HASENBALG, 2022 [1983], p.87).

Para o intelectual martinicano Frantz Fanon, em “Pele negra, máscaras brancas” (2008) a experiência colonial gera traumas nos sujeitos negros, o que se deve à exploração marcada por critério racial. Ainda, de acordo com Fanon, a experiência vivida do negro nesse contexto será sobretudo dada pelo olhar do sujeito branco: “É o racista que cria o inferiorizado” (FANON, 2008, p. 90), ou “é o colono que fez e continua a fazer o colonizado” (FANON, 1968, p. 26). Essas frases que ecoam em Fanon permitem compreender que a racialização no mundo afro-diaspórico é produto do colonialismo. O autor explicita o fato na seguinte passagem:

Mamãe, olhe o preto, estou com medo! Medo! Medo! [...] Lancei sobre mim um olhar objetivo, descobri minha negridão, minhas características étnicas – e então detonaram meu tímpano com a antropofagia, com o atraso mental, o feticchismo, as taras raciais, os negreiros, e sobretudo com ‘y’a bon banania (FANON, 2008, p. 105-106).

Por esse imaginário social construído pela colonização, podemos ver que o olhar de uma criança é suficiente para objetificar o negro, inclusive o próprio intelectual Fanon, que no relato acima é visto somente na sua exterioridade a partir de uma sobredeterminação exterior, que o fixou no passado e no atraso.

Os colonizadores, ao classificarem hierarquicamente os colonizados, impuseram-lhes uma ontologia negativa do seu ser, exigindo que fosse negro ou indígena – categorias criadas pelos colonizadores, pois assim se justificaria o fato de os terem escravizado.

Retomando a Hasenbalg (1982), o autor aponta que

O racismo, cuja essência reside na negação total ou parcial da humanidade do negro e de outros não brancos, constituiu a justificativa para exercitar o domínio sobre os povos de cor. O conteúdo dessa justificativa variou ao longo do tempo, tendo começado com noções imbuídas de uma visão religiosa do mundo [...] Mais tarde, e de uma maneira paradoxal, o ideário de igualdade e liberdade surgido no final do século XXVIII acentuou a exclusão dos não brancos do universalismo burguês e levou a necessidade de reforçar a distinção entre homens (brancos) e sub-homens (de cor) (HASENBALG, 2022, p.88)

A consolidação do capitalismo como modo de produção dominante na Europa Ocidental, vivenciada especificamente a partir do século XVI, tão somente se fez possível

através do comércio de escravos e da abertura dos mercados mundiais que se dão na fase final da transição do feudalismo ao capitalismo. Nesse sentido, o processo de escravidão foi uma etapa importante para o modo de produção capitalista, ainda que tenha se tornado insustentável na medida em que houve o desenvolvimento dos mercados e a necessidade do trabalho livre para sua composição.

Éric Williams (2012) em “Capitalismo e Escravidão”, examina o colonialismo britânico e expõe que a abolição do tráfico negreiro e a emancipação das pessoas escravizadas atendeu a interesses puramente econômicos. Williams (2012) se apropria de uma visão na qual raça e classe são fontes das estruturações das relações sociais em que a infraestrutura, ou base econômica, determinam a superestrutura, que consiste nas esferas sociais, culturais, políticas, ideológicas, entre outras (WILLIAMS, 2012).

Coadunamos com a perspectiva de que raça e classe compõem uma mesma estrutura das relações sociais no mundo afro-diaspórico, especialmente no Brasil. Em nossa percepção, os estudos sobre raças e classes sociais também estão relacionados às especificidades da transição de sociedades escravistas para o capitalismo. Afirmar que o racismo é estrutural implica pensá-lo, portanto, não como uma anomalia no interior de um sistema, mas de um modo próprio de funcionamento.

Nesse sentido, evidenciamos o pensamento de Fanon que ainda nos parece preeminente ao dizer que “uma sociedade é racista ou não o é. Enquanto não compreendermos essa evidência, deixaremos de lado muitos problemas” (FANON, 2008, p.85). Assim, reconhecer a existência do racismo, enfrentar os problemas que se desdobram a partir dele na realidade social se faz igualmente necessário e, por vezes, deve ser feito de maneira proeminente. Ora, se a base de construção de uma determinada sociedade pautou-se em critérios racistas como brevemente veremos aqui, cujas características perduraram e se reinventaram, não há como negar sua existência nem sua permanência.

Voltando nosso olhar para o Brasil e como se dá a construção das relações sociais e raciais dentro da construção de nação brasileira, compreendemos que reconhecer o racismo presente desde a constituição do Brasil, bem como também pensar as relações raciais e como ela vêm sendo discutida por diversos intelectuais que se debruçaram a fazer esse trabalho é o primeiro percurso que deve ser realizado nessa pesquisa. Por isso, buscando entender o Brasil que se apresenta no pensamento social brasileiro antes da abolição, pós abolição, recém-formado no Brasil o Estado republicano, em que o que estava em questão era o espaço dentro da ordem social em que se colocaria a massa de negros ex-escravizados e como se desenharia as perspectivas de construção de nação brasileira.

Como colocado por Ianni (2004, p.24):

[...] muitos estão preocupados em compreender, explicar ou inventar como se forma e transforma a nação, quais as suas forças sociais, seus valores culturais, tradições, heróis, santos, monumentos, rituais. Preocupam-se com as diversidades regionais, étnicas ou raciais e culturais, além das sociais, econômicas e políticas. Meditam sobre as três raças tristes, explicam a mestiçagem, imaginam a democracia racial. Procuram as desigualdades regionais, raciais e outras na natureza e na história passada. Inquietam-se com o fato de que a maior nação católica do mundo flutua sobre a religiosidade afro e indígena (IANNI, 2004, p. 24)

Assim, traçaremos aqui um panorama destes intelectuais preocupados em expor e compreender a partir dos reconhecidos como intérpretes do Brasil, especificamente no século XX.

1.1 “DEMOCRACIA RACIAL? NADA DISSO!” Alguns estudos sobre a questão do negro e sua inserção na sociedade nos anos 1930, 1940 e 1950

Muitos foram e são os empreendimentos narrativos e analíticos que foram realizados na tentativa de compreender e explicar o Brasil com base nas diferentes áreas do conhecimento. Alguns foram historiadores, literatos e geógrafos, outros economistas e juristas, mas muitos foram sociólogos, cientistas políticos, antropólogos e filósofos.

Com o acúmulo de conhecimento desses diversos estudos em seus distintos formatos, uns falam em linhagens do pensamento político e social brasileiro, como Gildo Brandão (2005) com sua obra ímpar, fazem uma genealogia ou ainda “lições” sobre o Brasil, como Bernardo Ricupero (2008).

As interpretações acerca das relações escravistas por quase quatro séculos, bem como os desdobramentos da questão racial nas relações sociais pós-abolição ao longo da história foram e têm sido constantemente feitas por alguns intelectuais negros, e especificamente por intelectuais da tradição do pensamento social brasileiro.

Como colocado por Octavio Ianni em “Tendências do pensamento brasileiro” (2000) “uma das singularidades da história do Brasil é que este é um país que se pensa contínua e periodicamente”. É preciso compreendermos que “as interpretações tanto podem priorizar um ou outro setor da sociedade como formular visões de conjunto”. Daí a profusão de explicações, interpretações ou teses que se multiplicam, sucedem, complementam e polemizam (IANNI, 2000, p.55).

De acordo com Ianni (2000)

Afinal, por que se interroga contínua e reiteradamente o que é o Brasil, em cada época da sua história; e o que tem sido o Brasil no longo de toda a sua história? A rigor, todas as interpretações, setoriais e abrangentes, desenvolvidas por nacionais e estrangeiros, colocam e recolocam problemas que merecem reflexão. São problemas históricos e teóricos da maior importância. “Históricos”, no sentido de que os indivíduos e as coletividades, as classes e os grupos sociais, estão sempre empenhados em compreender como se organiza, movimenta e transforma a sociedade, tendo-se em conta principalmente os jogos das forças sociais que se manifestam em arranjos sucessivos ou em arranjos mais ou menos persistentes (IANNI, 2000, p.56)

Os aspectos da realidade histórico social se darão a partir de diversas e diferentes perspectivas, elucidações, mas com recorrência permanente de alguns temas quando nos referimos a formação e as transformações da sociedade brasileira. Destaca ainda Ianni que “cabe reconhecer que continuam a formular-se novas e diferentes interpretações do Brasil, algumas totalmente originais, outras em diálogo e compromisso com outras” (IANNI, 2000, p. 69).

Nesse sentido, pensando sobre as diferentes linhagens das interpretações do Brasil, sinteticamente podemos percorrer o caminho das vastas produções dos dilemas das relações raciais por três momentos e, ou gerações. Inicialmente pela recepção do racismo científico no final do século XIX, em sequência pela emergência das ciências sociais e humanas da ideia de que o Brasil se caracterizava por relações raciais harmônicas e democráticas no século XX. Por fim, pela ruptura com essa visão e a construção do consenso em torno da existência de padrões de desigualdade social e racial, discriminação e racismo no país, bem como a necessidade urgente de investigá-los.

Podemos retomar esse primeiro momento da vasta produção acerca das relações raciais no Brasil pela recepção do racismo científico de origem europeia a partir de pensadores brasileiros como Sílvio Romero em “Introdução à história da literatura brasileira” (1882), Oliveira Vianna em “Raça e assimilação” (1932) e “As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil” pelo médico Nina Rodrigues (1862-1906).

Amparado pelo evolucionismo e pelo método comparativo, Nina Rodrigues refletiu sobre a ideia de que cada sociedade humana diversa, observada pela história e pela antropologia, encontrava-se em um estágio biológico cerebral e social distinto. O objetivo de sua obra era, segundo o autor, um “estudo das modificações que as condições de raça imprimem à responsabilidade penal” (RODRIGUES, 1957, p.27) em que para ele “há de construir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo; nada poderá deter a eliminação do sangue branco” (RODRIGUES, 1933, p. 28).

Para o autor os indivíduos na sociedade não possuíam as mesmas características para a evolução

Não só, portanto, a evolução mental pressupõe nas diversas fases do desenvolvimento de uma raça, uma capacidade cultural muito diferente, embora de perfectibilidade crescente, mas ainda afirma a impossibilidade de suprimir a intervenção do tempo em suas adaptações e a impossibilidade, portanto, de impor-se, de momento, a um povo, uma civilização incompatível com o grau de seu desenvolvimento intelectual (RODRIGUES, 1957, p.29)

A raça assim, nos seus graus diferentes de evolução seria capaz de desenvolver-se intelectualmente, desde que sem miscigenação e respeitando o desenvolvimento biológico e social.

Laraia (1978) expõe que

“por mais que preocupe a Nina Rodrigues o problema do Negro e as suas consequências nefastas (sic) para o modelamento de um povo resta uma saída que ele aponta, quase que triunfalmente: “Os Negros existentes se diluirão na população branca e estará tudo terminado” (LARAIA, 1978, p.161).

Para Clóvis Moura (1988), “a partir de Nina Rodrigues os estudos africanistas, ou assim chamados, se desenvolvem sempre subordinados a métodos que não conseguem (nem pretendem) penetrar na essência do problema para tentar resolvê-lo cientificamente (MOURA, 1988, p. 19).

Destaca ainda Clóvis Moura que “o continuador de Nina Rodrigues, Arthur Ramos, recorre à psicanálise, inicialmente e ao método histórico-cultural americano, para penetrar naquilo que ele chamava de o mundo do negro brasileiro” (1988, p. 18).

No mesmo tom, Corrêa (1998) realça que “a questão principal que Nina Rodrigues e seus contemporâneos se colocavam dizia respeito à nossa formação enquanto povo e a deste país como nação, o que os fazia colocar as relações raciais no centro de suas preocupações teóricas e de pesquisa, bem como de sua atuação política” (CORRÊA, 1998, p. 38-39).

No início do século XX as ideias advindas das teorias eugênicas, que propagavam a superioridade da “raça branca”, a considerada raça pura, ariana e europeia começa ganhar força no Brasil. Neste sentido, importa analisarmos as ideias de Oliveira Vianna sobre a questão.

Para Oliveira Vianna (1932), a tarefa dos cientistas é a de somar esforços para a solução de “alguns problemas mais urgentes e imperativos, como os que se prendem à formação da nossa nacionalidade no seu aspecto quantitativo e no seu aspecto qualitativo. Por exemplo: o problema da mestiçagem das raças. Ou da seleção eugênica da imigração” (OLIVEIRA VIANNA, 1932, p. 86).

Neste sentido, partindo da premissa em relacionar o biológico ao social, Vianna demarca sua forte crença de que os problemas econômicos, políticos e sociais do Brasil só seriam resolvidos se sua história fosse bem sondada, desde os primórdios da colonização. A análise histórica dos fatos e fatores que formaram o país permitiria reconstruir as diversas fases evolutivas e desvendar o modo particular do caráter da nação, especialmente do povo brasileiro. Inclusive, era desse trabalho de pesquisa histórica que estava “dependendo o futuro e a grandeza da civilização do Ocidente – flor delicada dos climas frios – nestes climas tropicais” (VIANNA, 1933, p. 46).

Em sua outra obra *Evolução do Povo Brasileiro*, trabalho publicado em 1923, que inicialmente fora escrito como capítulo introdutório ao censo nacional de 1920, Oliveira Vianna parte da fundamentação estritamente histórica e antropológica para demonstrar como em “nossos grupos mestiços o quantum de sangue branco cresce cada vez mais, no sentido de um refinamento cada vez mais apurado da raça” (VIANNA, 1959, p. 183).

O teórico preocupou-se em seu pensamento, sobretudo, em empreender uma análise da história racial do Brasil. Neste sentido:

[...] o nosso problema étnico começa por não concernir apenas às raças europeias; no mundo americano, outros elementos entraram como fatores de formação e elaboração dos grupos humanos. No meio da confusão de tantos tipos, trazidos pelas correntes emigratórias, saídas dos centros ariano e, outros tipos, inteiramente distintos pela cultura e pela morfologia, também apareceram, também trouxeram a sua parcela para formação das novas nacionalidades (VIANNA, 1938, p.18)

O ponto de partida de Vianna era o reconhecimento do grau de diferenciação em que se deu o caldeamento entre as “três raças fundamentais” ao longo do território brasileiro, o que impossibilitava que se definisse um “tipo único e nacional” (VIANNA, 1959, p. 140).

Gildo Marçal Brandão (2001), em sua resenha sobre “Populações Meridionais do Brasil”, de Oliveira Vianna, publicada em “Introdução ao Brasil – um banquete no trópico, 2” (MOTA, 2001), apresenta o racismo como parte da estrutura argumentativa da obra, pois para o autor a questão racial afetou todos os aspectos da estrutura social e política. Raça e classe, eugenia e propriedade são faces da mesma moeda. Ainda que se possa dizer que o Brasil colonial era de fato organizado dessa forma (branco dominando negro, negros escravos, mestiços pobres), no livro o argumento não é apenas empírico, mas conceitual: classe e raça designam praticamente o mesmo fenômeno social e os preconceitos de sangue agem como verdadeiras instituições, filtrando e selecionando os membros das elites dirigentes, tal como no Império. (BRANDÃO, 2001, p. 158).

Se a ideia de que os problemas sociais e políticos brasileiros eram fruto da miscigenação ganharam corpo até os 1930, a obra de Gilberto Freyre abriu uma nova chave de interpretações sobre o tema. Em *Casa Grande & Senzala* (1933), a identidade nacional se constituiria na miscigenação das raças: branca, negra e indígena, em que a primazia da família na colonização por meio do patriarcalismo, um dos fatores que demarcam seu pensamento é visão otimista das relações raciais no Brasil no período.

Partindo de uma ideia de harmonização e visão otimista das relações raciais, sobretudo da miscigenação e mestiçagem com a qual se deparava no Brasil, Freyre (2006) destaca:

Vencedores no sentido militar e técnico sobre as populações indígenas; dominadores absolutos dos negros importados da África para o duro trabalho da bagaceira, os europeus e seus descendentes tiveram, entretanto, de transigir com índios e africanos quanto as relações genéticas e sociais. *A escassez de mulheres brancas criou zonas de confraternização entre vencedores e vencidos, entre senhores e escravos.* Sem deixar de ser relações – as dos brancos com as mulheres de cor – de ‘superiores’ com ‘inferiores’ e, no maior número de casos, de senhores desabusados e sádicos com escravas passivas, adoçaram-se, entretanto, com a necessidade experimentada por muitos colonos de constituírem família dentro dessas circunstâncias e sobre essas bases. *A miscigenação que largamente se praticou aqui corrigiu a distância social que de outro modo se teria conservado enorme entre a casa-grande e a mata tropical; entre a casa-grande e a senzala.* O que a monocultura latifundiária e escravocrata realizou no sentido de aristocratização, extremando a sociedade brasileira em senhores e escravos, com uma rala e insignificante lambujem de gente livre e sanduichada entre os extremos antagônicos, foi em grande parte contrariada pelos efeitos sociais da miscigenação. A índia e a negra-mina a princípio, depois a mulata, a cabrocha, a quadrarona, a oitavona, tornando-se caseiras, concubinas e a esposas legítimas dos senhores brancos, agiram poderosamente no sentido de democratização social no Brasil. (FREYRE, 2006, p.33, grifos nossos).

Nesta passagem, Freyre nos apresenta uma aparente relação harmônica entre as três raças que compõem o Brasil: o índio, o negro e o europeu. Pela miscigenação o autor faz alusão a uma inclusão.

Ao ver de Ortiz

Gilberto Freyre transforma a negatividade do mestiço em positividade, o que permite completar definitivamente os contornos de uma identidade que há muito vinha sendo desenhada (...). O mito das três raças torna-se então plausível e pode se atualizar como ritual (...). A ambigüidade da identidade do Ser nacional forjada pelos intelectuais do século XIX não podia resistir mais tempo. Ela havia se tornado incompatível com o processo de desenvolvimento econômico e social do país. Basta lembrarmos que nos anos procura-se transformar radicalmente o conceito de homem brasileiro. Qualidades como, 'preguiça', 'indolência', consideradas como inerentes à raça mestiça, são substituídas por uma ideologia do trabalho. (ORTIZ, 2003, p.41-42).

Coloca Hasenbalg (1982) que Gilberto Freyre

Ao destacar as contribuições positivas do africano e do ameríndio para a cultura brasileira, esse autor subverteu as premissas racistas presentes no pensamento social do fim do século XIX e início do século XX. Simultaneamente, Freyre criou a mais

formidável arma ideológica contra o negro. A ênfase na flexibilidade cultural do colonizador português e no avançado grau de mistura racial da população do país o levou a formular a noção de democracia racial (HASENBALG, 2022 [1982], p.105)

Aponta o autor ainda que “a consequência implícita dessa ideia é a ausência de preconceito e de discriminação raciais e, portanto, a existência de iguais oportunidades econômicas e sociais para negros e brancos” (HASENBALG, 2022 [1982], p. 105).

O mito da democracia racial, divulgado e articulado sociologicamente por Freyre, foi transfigurado em ideologia nacional e fora denunciado tanto por pesquisadores/as quanto por militantes. Como símbolo da identidade nacional, o mito foi pautado em uma visão harmônica de nação, adotada pelos militares no comando do país, mas também idealizada pelos próprios brasileiros (BARRETO, 2019). Há que se prontificar nesse sentido que, se por um lado Gilberto Freyre buscava suplantar as teses racistas do momento e geração anterior, por outro ao apresentar sua visão otimista do país teria pintado um retrato demasiadamente positivo e até mesmo romântico das relações raciais no Brasil.

Para Laraia (1986), Casa-grande & senzala

[...] se constitui na verdade no depositário de toda uma ideologia racial, que se expressa através de uma constelação de mitos que tradicionalmente a têm sustentado. O mito do luso-tropicalismo, que se choca com a realidade da “África portuguesa”, o mito do “senhor amável” (cf. Harris, 1964:65-78), uma variante da representação cordial do homem brasileiro; e, finalmente, o mito da democracia racial, desde que para Freyre o preconceito existente decorre da situação de classe e não de raça (LARAIA, 1986, p.163).

Por sua vez, Martins (2017) entende que:

Latifúndio e patriarcalismo são os fatos empírico-teóricos que dão unidade ao Brasil: a casa grande seria um pequeno mundo autossuficiente. O autor avalia que a miscigenação já vinha de Portugal com o exemplo dos mouros e dos judeus. E aconteceu no Brasil uma adaptação luso-tropical” (MARTINS, 2017, p.319)

Já Clóvis Moura (1988) destaca que

o mito do bom senhor de Freyre é uma tentativa sistemática e deliberadamente bem montada e inteligentemente arquitetada para interpretar as contradições estruturais do escravismo como simples episódio epidérmico, sem importância, e que não chegaram a desmentir a existência dessa harmonia entre exploradores e explorados durante aquele período (MOURA, 1988, p.18).

Ainda de acordo com o autor, convém “(...) salientar que a geração que antecedeu Freyre não primava pela elaboração de um pensamento isento de preconceitos contra o negro” (MOURA, 1988, p.18).

Aproximando Freyre de Vianna e suas produções, Moura entende que “(...) as oligarquias de Oliveira Vianna têm muita semelhança com os senhores de engenho idealizados por Gilberto Freyre, pois são as formas diversificadas de um mesmo fenômeno” (MOURA, 1988, p.24). Neste diapasão, ambos os autores

[...] criaram e mantiveram os suportes justificatórios de uma sociedade de privilegiados, no Império ou na República. Entre os dois pensamentos há uma constante: a inferiorização social e racial do negro, segmentos mestiços e índios e a exaltação cultural e racial dos dominadores brancos” (MOURA, 1988, p.24).

Mediante a isto, em suas colocações ainda haveria um

[...] *continuum* neste pensamento social da inteligência brasileira: o país seria tanto mais civilizado quanto mais branqueado. Esta subordinação ideológica desses pensadores sociais demonstra como as elites brasileiras que elaboram este pensamento encontram-se parcial ou totalmente alienadas por haverem assimilado e desenvolvido a ideologia do colonialismo (MOURA, 1988, p.25)

A grande influência de “Casa Grande & Senzala” (1933), bem como a maneira como Gilberto Freyre nega o mito da “raça” teria colaborado para substituí-lo por outro: o da “democracia racial”. Isso porque, a despeito de reconhecer a crueldade e a violência da escravidão, Freyre difundiu ideias positivadas de mestiçagem, de diluição de fronteiras raciais, bem como as teses do luso-tropicalismo e da harmonia racial brasileira (ORTIZ, 1985; MUNANGA, 1999).

Como nesse período as ciências sociais ainda não se constituíam como uma disciplina institucionalizada, as leituras e interpretações acerca das relações raciais do século XIX ficaram sob responsabilidade de intelectuais com formação diversificada, sendo médicos, literatos, historiadores.

Desde o século XIX, relatos de viajantes, cientistas, jornalistas e políticos europeus e norte-americanos registraram uma certa surpresa com a convivência pacífica entre as raças e etnias (brancos, negros e índios) no Brasil. Essa imagem de um “paraíso racial”, em constante comparação com a turbulenta experiência norte-americana, contrastava vivamente com os receios das elites brasileiras que, especialmente após a tardia abolição da escravidão e a fundação da República, concebiam a maciça presença dos negros e a intensa miscigenação, características visíveis do compósito racial brasileiro, como obstáculos à inserção do país na modernidade (MAIO, 1999, p.143-144)

Essa realidade viria a se modificar em seguida, como nos destaca Maio (1999)

A controvertida crença numa democracia racial à brasileira, que teve no sociólogo Gilberto Freyre a mais refinada interpretação, tornou-se assim um dos principais alicerces ideológicos da integração racial e do desenvolvimento do país e foi suficientemente substantiva para atrair a atenção internacional (MAIO, 1999, p.143-144).

A passagem dos anos 1930/40 para os anos 1950/60 é permeada por importantes transformações. Assim, foi nesse contexto que o Brasil ganha notoriedade quanto ao panorama de suas relações raciais. A imagem “positiva” do país repercutiu no interior da Unesco, sendo a partir disso, confiantes de que o caso brasileiro poderia servir de modelo positivo de relações raciais harmoniosas e pacíficas, que a UNESCO patrocinou uma série de

estudos sociológicos para averiguar a realidade social brasileira. Tornando em junho de 1950 a “opção Brasil” aprovada na 5ª sessão da Conferência Geral da Unesco e, de junho a dezembro desse ano, definindo o escopo da pesquisa no Brasil (MAIO, 1999, p.144).

Segundo Maio (1999)

De uma outra perspectiva, o Projeto Unesco veio a possibilitar a análise das trajetórias sociais e intelectuais dos pesquisadores envolvidos, das redes internacionais de cientistas, dos conteúdos teórico-metodológicos que informaram as pesquisas e do estado da arte de determinadas disciplinas, especialmente a Antropologia e a Sociologia. Ou seja, o ciclo de investigações chancelado pela instituição intergovernamental ofereceu uma oportunidade singular para o desenvolvimento das ciências sociais no Brasil dos anos de 50 (MAIO, 1999, p.141).

Por sua vez, cientistas sociais brasileiros e estrangeiros haviam assumido como desafio intelectual não apenas tornar inteligível o cenário racial brasileiro, mas também responder à recorrente questão da incorporação de determinados segmentos sociais à modernidade (MAIO, 1999, p. 142)

Nesse sentido, será somente a partir do programa de estudos, que ficara denominado como Projeto Unesco, cujo objetivo era a realização de pesquisas que trouxessem à luz as características das relações raciais no Brasil, que acontece uma ruptura epistemológica e se dá a existência de um amplo e diversificado quadro acerca da temática e a contribuição de novas leituras a respeito da sociedade brasileira em contexto de acelerado processo de modernização capitalista (MAIO, 1999).

Como colocado em outro momento pelo autor, “[...] o Projeto Unesco permite tanto a análise do processo de institucionalização das ciências sociais no Brasil quanto a revelação, mais uma vez, da busca permanente e sempre inacabada de interpretar a sociedade brasileira” (MAIO, 2000, p.116).

Já Octávio Ianni (1966), em análise sobre o contexto de emergência dos estudos sobre as relações raciais no Brasil, estabelece que há existência de um elo entre o Projeto Unesco e o pensamento social brasileiro. De acordo com o autor, “[...] as iniciativas da Unesco e outras instituições estrangeiras colaboraram no desenvolvimento das investigações sobre o assunto. Note-se que dizemos ‘colaboraram’ e não ‘iniciaram’” (IANNI, 1966, p. 71).

Entende Ianni que, na verdade

[...] esses institutos encontraram condições favoráveis à sua realização, inclusive nos meios acadêmicos, sendo chefiados por especialistas brasileiros (Florestan Fernandes, Thales de Azevedo, Oracy Nogueira, L. A. Costa Pinto e outros). Note-se que foram as preocupações humanitárias da Unesco que a levaram a iniciar essas pesquisas, pois que se havia difundido também no exterior que no Brasil reinava a ‘democracia biológica’ (IANNI, 1966, p. 71)

Para o autor, ainda é preciso recordar que, antes das iniciativas da Universidade de Chicago e da Unesco, pesquisas científicas a respeito das relações raciais já eram realizadas.

No entanto, consideramos aqui, juntamente com Maio (1999), que o projeto Unesco e o pensamento social a partir deste momento correspondentemente vieram a revelar diversos “retratos do Brasil” (MAIO, 1999, p.118). Intelectuais como Roger Bastide e Florestan Fernandes passam a integrar, por sua vez, nas décadas dos anos de 1950/60, um dos grupos de pesquisa que refutaram a ideia de que o Brasil era um paraíso racial onde as tensões ou desigualdades raciais eram inexistentes.

Com financiamento da Unesco, foram realizadas pesquisas em diversas regiões do país, conduzidas por alguns dos principais nomes da então nascente ciências sociais brasileira. Os estudos feitos na Bahia, Pernambuco, Santa Catarina, Rio de Janeiro e São Paulo demonstraram, em contraste ao que conjecturava a patrocinadora, que o Brasil não perfazia a imagem de uma “democracia racial”, mas sim o contrário.

Neste sentido, cabe inicialmente referir a significativa obra de Virginia Leone Bicudo, socióloga e psicanalista, que trouxe novas perspectivas sobre as relações raciais neste período. Em sua obra “Atitudes Raciais de pretos e mulatos em São Paulo”, publicada originalmente em 1945, originado de sua dissertação de mestrado e tema de pesquisa cabe destacar foi pioneiro dentre as dissertações de universidades brasileiras sobre a questão racial realizadas por uma mulher negra.

Bicudo dedicou-se a analisar o processo de integração do negro na capital paulista, trabalhando com a questão da identidade, buscando entender como esta se expressava em atitudes, levando em consideração que a identidade se constitui por meio dos processos de interação social (BICUDO, 1945).

Em sua obra, Virginia Bicudo (1945) coloca em debate a tese da existência de uma “harmonia racial” no Brasil, pois, por meio das respostas das pessoas entrevistadas, que eram homens e mulheres, e suas análises sociológicas, identificava-se que, ao contrário do que afirmava parte da intelectualidade brasileira dos anos da década anterior, o que se verificava era uma forte exclusão do negro na sociedade paulista, independente de movimentos de mobilidade social, ou seja, de emergência de uma ordem capitalista que tenderia a suprimir hierarquizações fundadas na questão racial.

Acerca da mobilidade e ascensão social destaca a autora

Quanto mais subimos nas classes sociais, tanto mais aumenta a consciência de cor e tanto maior o esforço despendido para compensar o sentimento de inferioridade. Ao mesmo tempo em que se empenham em desenvolver valores pessoais, para eliminar

a concepção desfavorável, procuram a autoafirmação na conquista da aceitação incondicional por parte do branco. Consequentemente resulta uma luta por status social mais árdua, dadas as barreiras das distâncias sociais na linha de cor. (...) obtêm ascensão social os indivíduos de cor dotados de inteligência e que desde a infância tiveram estímulos sociais nos contatos primários com brancos. Entretanto, a ascensão ocupacional não confere ao preto o mesmo status social do branco, consideradas as restrições demarcadas na linha de cor, ao passo que o mulato garante sua inclusão no grupo dominante, embora em sua personalidade permaneçam as conseqüências do conflito mental (BICUDO, 2010, p.160)

Nas entrevistas realizadas pela autora, tanto homens como mulheres foram entrevistados, entretanto, as análises acerca da questão de gênero, para além da racial, não foram evidenciadas.

A perspectiva sociológica apresentada por Virginia Bicudo interpelaria visões tradicionais da discussão realizada nos anos de 1930/40, ao estabelecer a inexistência de harmonia racial e interpretar o preconceito racial como subsumido ao de classe. Neste sentido, seu trabalho pioneiro ao lado das pesquisas realizadas por Oracy Nogueira revela o protagonismo e uma nova atualização aos estudos sobre as relações raciais no Brasil até então realizados pela Escola Livre de Sociologia e pelo Projeto Unesco.

No contexto dos anos de 1950, Costa Pinto em “O Negro no Rio de Janeiro: Relações Raciais numa Sociedade em Mudança” (1953) entende que o projeto era “compreender as condições estruturais que, no bojo de uma sociedade em mudança, geram, mantêm e estão agravando os fatores de tensão racial [...]” (COSTA PINTO, 1953, p. 86).

Para o autor, somente uma leitura sociológica explicitaria os desafios advindos por meio do desenvolvimento capitalista e as novas relações das classes sociais que derivaram da passagem entre a “condição de escravo à de proletário e da condição de proletário à de negro de classe média [...]” (COSTA PINTO, 1953, p.91).

Na segunda parte de sua obra sua análise centra-se no quadro racial da cidade do Rio de Janeiro, Costa Pinto mostra as profundas disparidades sociais entre brancos e negros, estratificação social e a situação cultural são temas que aparecem em seu estudo.

Já no Brasil de modo geral e na capital de São Paulo em particular, o relatório da pesquisa “Relações raciais entre brancos e negros” (1955), desenvolvida por Roger Bastide e Florestan Fernandes, demonstrou que, ao contrário da ideia freyreana de democracia racial, o quadro das relações raciais brasileiras era o oposto, marcado pelo racismo e pela exclusão.

A partir de uma perspectiva crítica com uma visão teórico-metodológica rigorosa dos fatos sociais, os objetivos dessa pesquisa residiam em compreender o processo histórico-sociológico da inserção do negro na ordem social capitalista brasileira a partir da experiência da desagregação do sistema escravista e da transição para uma sociedade de classe,

especialmente em São Paulo, que no contexto dos anos 1950-60 estava em acentuado ritmo de industrialização e urbanização (BASTIDE; FERNANDES, 1955).

A hipótese era a de que o desmonte do sistema escravista não teria correspondido a nenhuma consolidação de igualdade jurídica, econômica e social entre negros e brancos em São Paulo, permanecendo a discriminação e o racismo como resíduo da antiga ordem escravocrata a atuar funcionalmente para regular as relações raciais também no novo sistema social pós-abolição.

Nessa direção, Roger Bastide e Florestan Fernandes entendem que o racismo, nesta nova ordem, teria a função de “justificar uma sociedade de classes, mas nem por isso vão variar os estereótipos antigos; mudarão apenas de finalidade (BASTIDE; FERNANDES, 1955, p. 21).

Os distintos capítulos dessa obra se desdobram a compreender temas como o papel da escravidão na formação social e da estrutura de classes, os desafios da modernização e suas mudanças sociais, bem como as barreiras que a raça impunha a mobilidade socioeconômica da população negra paulistana e as representações sociais que envolvendo discriminação e racismo.

Se pensarmos a definição de democracia racial como aponta Domingues (2005) “[...] democracia racial, a rigor, significa um sistema racial desprovido de qualquer barreira legal ou institucional para a igualdade racial, e, em certa medida, um sistema racial desprovido de qualquer manifestação de preconceito ou discriminação [...] (DOMINGUES, 2005, p.116).

Pelo exposto acerca da questão racial e das relações raciais, lidamos no Brasil com a ausência de uma democracia racial que fica evidente e a distribuição de negros e brancos nos espaços sociais sofre, diretamente, influências das condições econômicas de cada camada social a que faz parte (IANNI, 1979). Podemos identificar ambos os fatos nos relatos que constam na pesquisa de Bastide e Fernandes (1955), em que as relações entre classe e raça na conformação das desigualdades ficam evidente:

Um negro de boa posição social quer entrar numa boite. O porteiro aborda-o: Por favor, entre pela porta de serviço. - Uma preta está à janela. Um vendedor ambulante passa: Vá dizer à patroa que tenho frutas bonitas. - Mas eu sou a patroa. - Não brinque, não tenho tempo a perder. Vá avisar a patroa”. Na ideia do porteiro como na do comerciante, um negro só pode ser um entregador ou uma criada. De modo que o preconceito de cor identifica-se com o de classe. (BASTIDE; FERNANDES, 1955, p.180)

No entender de Florestan Fernandes (1955), raça e classe se interseccionam nas relações sociais como bases da estruturação da realidade brasileira, tornando a desigualdade

racial e social fatores preponderantes para manter o negro em um lugar de inferioridade, de representações subalternizadas, mesmo quando estão em posições sociais mais elevadas. Esses fatores se perpetuam no imaginário social, explicitando assim que não existia democracia efetiva no Brasil, uma vez que as relações entre os sujeitos pertencentes a ‘raças’ distintas começavam e terminavam no plano da tolerância convencionalizada.

A ideologia de hierarquia racial construída desde o colonialismo e presente na constituição das relações sociais no Brasil permanece no período pós-colonial, mantendo no imaginário social a relação de dominação que reserva ao negro um lugar de subalternidade e inferioridade que não possibilita sua inclusão nem, tampouco, sua emancipação e protagonismo.

Em suma, a pesquisa revela que

[...] que a desagregação final do regime servil e a equiparação conseqüente dos negros e mestiços manumitidos aos demais cidadãos brasileiros não destruíram a equivalência que se estabelecera na ordem social escravocrata-senhoreal entre a estrutura sociedade paulistana e o padrão de estratificação racial que dela derivava (BASTIDE; FERNANDES, 1955, p. 140).

Para Bastide e Fernandes (1955) ainda:

[...] a população de cor da cidade não colheu nenhum proveito imediato com aquelas transformações, exceção feita à reduzida parcela de manumitidos por efeito da lei de abolição da escravidão. Ela permaneceu na mesma situação de dependência econômica, sem poder beneficiar-se coletivamente com as novas oportunidades oferecidas pela renovação do sistema de trabalho e pela livre-iniciativa” (BASTIDE; FERNANDES, 1955, p.140).

Assim, mantendo-os inseridos à margem da margem, da memória, da história, da cidade, os resultados os levaram à interpretação que era necessário admitir que a transição da ordem social da escravização para a ordem social capitalista se processara na cidade de São Paulo “[...] sem que se fizesse necessário introduzir inovações na esfera de ajustamentos sociais entre brancos, negros e seus descendentes mestiços”. O que se identificou foi “[...] um preconceito que nem sempre ousa dizer seu nome”, mas que permaneceu atual (BASTIDE; FERNANDES, 1955, p. 159).

Se as relações raciais permanecem se configurando pelas desigualdades, a existência da democracia racial adquire contornos mais críticos. De acordo com Fernandes (1978), tal mito teve utilidade prática, sendo esta por ele evidenciada em três planos:

Primeiro, generalizou um estado de espírito farisaico, que permitia atribuir à incapacidade ou à irresponsabilidade do ‘negro’ e os dramas humanos da ‘população de cor’ da cidade, com o que eles atestavam como índices insofismáveis de desigualdade econômica, social e política na ordenação das relações raciais.

Segundo, isentou o 'branco' de qualquer obrigação, responsabilidade ou solidariedade morais, de alcance social e de natureza coletiva, perante os efeitos sociopáticos da espoliação abolicionista e da deterioração progressiva da situação sócio-econômica do negro e do mulato. Terceiro, revitalizou a técnica de focalizar e avaliar as relações entre 'negros' e 'brancos' através de exterioridades ou aparências dos ajustamentos raciais, forjando uma consciência falsa da realidade racial brasileira. Esta técnica não teve apenas utilidade imediata. Graças à persistência das condições que tornaram possível e necessária a sua exploração prática, ela implantou-se de tal maneira que se tornou o verdadeiro elo entre as duas épocas sucessivas da história cultural das relações entre 'negros' e 'brancos na cidade (FERNANDES, 1978, p.255)

Para Fernandes, em consequência a democracia racial

[...] também concorreu para difundir e generalizar a *consciência falsa* da realidade racial, suscitando todo um elenco de convicções etnocêntricas: 1º – a ideia de que o negro não tem problemas no Brasil; 2º – a ideia de que, pela própria índole do *povo brasileiro*, não existem distinções raciais entre nós; 3º – a ideia de que as oportunidades de acumulação de riqueza, de prestígio social e de poder foram indistinta e igualmente acessíveis a todos, durante a expansão urbana e industrial da cidade de São Paulo; 4º – a ideia de que o preto está satisfeito com sua condição social e estilo de vida em São Paulo; 5º – a ideia de que não existe, nunca existiu, nem existirá outro problema de justiça social com referência ao negro, excetuando-se o que foi resolvido pela revogação do estatuto servil e pela universalização da cidadania – o que pressupõe o corolário segundo o qual a miséria, a prostituição, a vagabundagem, a desorganização da família etc., imperantes na população de cor, seriam efeitos residuais, mas transitórios, a serem tratados pelos meios tradicionais e superados por mudanças qualitativas espontâneas (FERNANDES, 1978, p.255-256)

A investigação de Florestan Fernandes (1978) acerca da situação do negro frente às transformações que marcaram a nossa transição para a sociedade burguesa trouxe inestimáveis contribuições para a compreensão da problemática racial no Brasil, especialmente ao concluir que, sem nem a democracia real existia completamente, não seria possível termos uma democracia racial nos moldes propalados por Gilberto Freyre, acrescentando elementos importantes para nossa análise das relações raça, classe e gênero no pensamento de Lélia Gonzalez.

De maneira geral, as pesquisas sobre as quais discorreremos brevemente nos parágrafos anteriores conseguiram evidenciar a existência de uma sociedade baseada na discriminação racial, fundada na manutenção da desigualdade social entre as raças. E seus resultados sobre as relações raciais iam ao encontro das questões que o movimento negro de então já havia abordado.

Domingues (2007) explica que, para se estudar a história do Movimento Negro Brasileiro, importa analisarmos a Frente Negra Brasileira (FNB), que foi criada em 16 de setembro de 1931, em São Paulo. De acordo com o autor, a FNB foi considerada a maior e a mais importante organização negra que surgiu no Brasil no período pós-abolição.

Criada no contexto de regime capitalista a FNB tinha como objetivo construir caminhos e oportunidades de trabalho, reivindicar igualdade de direitos, uma vez que o desenvolvimento do capitalismo no Brasil não teve como seguimento a integração do negro na sociedade de classes.

Essas Frentes Negras já denunciavam fortemente a democracia racial como algo irreal; por outro lado, elas não tinham legitimidade e visibilidade suficientes para sustentar o argumento, uma vez que eram as próprias vítimas desse processo de exclusão o denunciando.

Assim, é importante reiterar que o movimento negro atacava categoricamente o conceito de democracia racial, na medida em que ele relativizava a violência das relações entre negros e brancos e negava a existência do racismo. Lélia Gonzalez já acentuava que “[...] as mudanças que ocorreram na sociedade brasileira durante os anos de 1930 resultaram em certos rearranjos políticos e ideológicos, e entre eles, a elaboração do mito da democracia racial” (GONZALEZ, 2020, p. 169).

Sobre este tema, Abdias do Nascimento (1978) aponta que a construção do conceito de democracia teria alguns objetivos, quais sejam:

O preconceito de cor, a discriminação racial e a ideologia racista permaneceram disfarçados sob a máscara da chamada ‘democracia racial’, ideologia com três principais objetivos: 1. Impedir qualquer reivindicação baseada na origem racial daqueles que são discriminados por descenderem do negro africano; 2. Assegurar que todo o resto do mundo jamais tome consciência do verdadeiro genocídio que se perpetra contra o povo negro do país; 3. Aliviar a consciência de culpa da própria sociedade brasileira que agora, mais do que nunca, está exposta à crítica das nações africanas independentes e soberanas, das quais o Brasil oficial pretende auferir vantagens econômicas (NASCIMENTO, 1978, p. 178).

O autor destaca que a democracia racial seria uma espécie de metáfora para a efetivação do racismo nos moldes brasileiros:

A existência dessa pretendida igualdade racial constitui o maior motivo de orgulho nacional (...). No entanto, 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” (NASCIMENTO, 2002 [1971], p.48)

Para Nascimento (2002) a artificialidade dessa democracia

“[...] se expõe para quem quiser ver; só um dos elementos que a constituíram detém todo o poder em todos os níveis político econômico: o branco” (...) os brancos controlam os meios de disseminar as informações; o aparelho educacional; eles formulam os conceitos, as armas e os valores do país. Não está patente que neste

exclusivismo se radica o domínio quase absoluto desfrutado por algo tão falso quanto essa espécie de “democracia racial”” (NASCIMENTO, 2002 [1971], p.86, aspas do autor).

Lélia Gonzalez também denunciaria rigorosamente o mito da democracia racial presente no imaginário social brasileiro. De acordo com a intelectual,

Nós todos temos que nos unir nessa luta irmanados, respeitando as diferenças que nos separam, porque uma mulher não é igual a um homem, um negro não é igual a um branco. Mas não vamos reproduzir o que o capitalismo faz conosco: transformar a diferença em desigualdade... Lutemos para transformar efetivamente este país numa sociedade igualitárias, numa efetiva democracia, porque no dia que este país for uma democracia, lógico que ele será uma democracia racial (GONZALEZ, 2020 [1979], p.227)

Lélia Gonzalez é contundente em sua concepção de que a superação do mito da democracia e o enfrentamento à desigualdade racial que se mantinha no país deveria ser uma responsabilidade de todos os grupos raciais, pois só assim de fato se estabeleceria uma verdadeira democracia (política) e uma transformação efetiva na realidade social brasileira.

E como vimos até aqui, a busca de tais estudos era entender a dinâmica das relações raciais, pela construção de uma identidade nacional que inserisse a população que fazia parte do Brasil e que pós abolição da escravatura fazia parte da composição das relações sociais, mas que seguia sem uma alternativa que integrasse a população negra na sociedade de classes.

1.2 RAÇA E CLASSE E A (NÃO) INTEGRAÇÃO DO NEGRO NA SOCIEDADE DE CLASSES NOS TEXTOS PÓS 1960

Como vimos até aqui, a chamada Escola Paulista, o elo entre o projeto Unesco e o pensamento social brasileiro e outros estudos relevantes que não listamos aqui, mas que também deram sua contribuição, buscaram romper com uma perspectiva epistemológica acerca das relações raciais no Brasil.

A junção da categoria de raça à de classe possibilitou articular demandas dos sujeitos negros, integrando esses também à classe proletária. Para Florestan Fernandes (1978), o negro permanecia marginalizado, mesmo na ordem capitalista competitiva, devido aos resquícios da ordem escravocrata, pré-capitalista, que se encontram dentro da expansão das forças produtivas e das relações de produção.

A partir da publicação de “A integração do Negro na sociedade de classes” (1978), Florestan Fernandes inovou na abordagem do capitalismo e da formação, consolidação e

expansão das classes sociais no Brasil, passando a analisar estes processos pela perspectiva das relações raciais, demonstrando que mesmo após a abolição o negro continuou à margem do processo de mobilidade social e excluído na sociedade de classes (FERNANDES, 1978, p.14).

Constatando a não integração, ou melhor, “desintegração” do negro na sociedade de classes no Brasil, Fernandes (1978) aponta que

A sociedade brasileira largou o negro ao próprio destino, deitando sobre seus ombros a responsabilidade de se reeducar e de se transformar para corresponder aos novos padrões e ideias de ser humano, criados pelo advento do trabalho livre, do regime republicano e capitalismo (FERNANDES, 1978, p. 35-36).

Segundo o autor, todo o processo de mudança de um modelo econômico por outro não tinha como objetivo transformar o escravizado em liberto ou em “trabalhador livre”, mas o de mudar a organização do trabalho para substituir o ‘negro’ pelo ‘branco’ (FERNANDES, 1978, p. 52).

O trabalhador nacional negro é excluído do novo cenário, dando espaço aos milhares de imigrantes que vieram para cumprir o ideal da burguesia nacional de uma sociedade moderna, civilizada e capitalista; uma sociedade embranquecida era o elemento central para a construção de nacionalidade e ascensão do país neste período.

Ainda de acordo com Fernandes (1978), mesmo na nova ordem capitalista o negro permanece ocupando os espaços marginais na sociedade, embora essa marginalidade não seja explicada por mecanismos produzidos pelo sistema capitalista, mas pela sobrevivência do passado escravista.

A hipótese de Florestan Fernandes vai de encontro às ideias defendidas por Costa Pinto (1998) e Carlos Hasenbalg (1979), que consideram o preconceito e a discriminação como resultantes da competição no mercado de trabalho só possibilitada pela modernidade.

Neste sentido, Carlos Hasenbalg (1979) afirma que o preconceito e discriminação sofreram alterações após a abolição da escravidão, assumindo novas funções e significados no contexto da estrutura social capitalista.

Na análise de Hasenbalg acerca do racismo e as desigualdades raciais

a) O preconceito e discriminação raciais não se mantêm intactos após a abolição, adquirindo novas funções e significados dentro da nova estrutura social; e b) as práticas racistas do grupo dominante, longe de serem meras sobrevivências do passado, estão relacionadas aos benefícios materiais e simbólicos que os brancos obtêm da desqualificação competitiva do grupo negro (HASENBALG, 1979, p. 111)

Dois fatores principais, ambos relacionados à estrutura desigual de oportunidade de mobilidade social depois da abolição, podem ser identificados como os determinantes das

desigualdades raciais contemporâneas no Brasil: a desigual distribuição geográfica de brancos e negros e as práticas racistas do grupo racial dominante.

Acerca da considerada segregação geográfica entre o negro e o branco, Hasenbalg (1979) destaca que:

A acentuada polarização geográfica dos dois grupos raciais está indicada pelo fato de quase dois terços (64%) da população branca residir no Sudeste e no Sul (RJ, SP, PR, SC e RS), as regiões mais desenvolvidas do país, enquanto uma proporção similar (69%) de pretos e pardos concentra-se no resto do país, principalmente nos estados do Nordeste e em Minas Gerais (HASENBALG, 2022 [1979], p. 114).

Para o autor, “um dos efeitos da distribuição geográfica dos grupos de cor entre regiões desigualmente desenvolvidas aparece no local de residência desses grupos, notando-se uma proporção mais elevada de brancos residentes em áreas urbanas (63% de brancos e 57% de não brancos) (2022 [1979], p.114).

Coloca-nos o autor ainda que outra dimensão das desigualdades raciais seria constituída pelo acesso à educação e às oportunidades de escolarização. Na pesquisa de 1979 Hasenbalg aponta que “considerando-se as pessoas de cinco anos de idade ou mais na data de referência, a proporção de não brancos analfabetos (40%) é quase o dobro da de brancos (22%) (HASENBALG, 2022 [1979], p.115).

Nesta direção o autor enfatiza que este grau de diferença e desigualdade educacional experienciado entre negros e brancos aumentaria significativamente ao ser considerado os níveis mais altos de instrução. Destaca o Hasenbalg que “[...] o grupo branco tem uma oportunidade 1,55 vezes maior que os não brancos de completar entre cinco e oito anos de estudo e uma oportunidade 3,5 vezes maior de cursar nove ou mais anos de estudo (HASENBALG, 2022 [1979], p.115).

Com isto, em análise ao destacar as relações sociais e como em diferentes segmentos a desigualdade racial perdura, Hasenbalg reitera que a seu ver “[...] a abolição da escravidão, em 1888, deixou a massa dos ex-escravos nas posições mais baixas da hierarquia socioeconômica”. De acordo com o autor “[...] a literatura que analisa o processo da abolição é unânime em apontar o mau ajustamento social e econômico dessa população, enfatizando o despreparo do ex-escravo para desempenhar o papel do homem livre, especialmente na esfera do trabalho” (HASENBALG, 2005, p.174)

Por fim, em outra chave interpretativa que merece nossa atenção, Clóvis Moura em “Escravidão, Colonialismo, Imperialismo e Racismo” (1983), nos traz uma reflexão sobre como a sociedade desse período conseguiu deturpar toda a história do negro no Brasil

A sociedade de modelo de capitalismo dependente que substituiu a de escravismo colonial, consegue apresentar o problema do Negro do Brasil sem ligá-lo, ou ligá-lo insuficientemente, às suas raízes históricas, pois tal ligação diacrônica remeteria o estudioso ou interessado ao nosso passado escravista. O sistema competitivo inerente ao modelo de capitalismo dependente, ao tempo em que remanipula os símbolos escravistas contra o negro procura apagar a sua memória histórica e étnica, a fim de que ele fique como homem flutuante, ahistórico [...] Porque situá-lo historicamente é vê-lo como agente coletivo dinâmico/radical desde a origem da escravidão no Brasil (MOURA, 1983, p.125).

Por todo o exposto, a ideia de que tais desigualdades não são apenas produto dos diferentes pontos de partida entre negros e brancos, mas como coloca Hasenbalg “refletem também as oportunidades desiguais de ascensão social após abolição”(HASENBALG, 2022 [1979], p.177), ganham maior proporção em nossa obra, pois ajudam a entender melhor, em nosso ver, as relações entre raça e classe.

Em síntese do subcapítulo 1.1 e 1.2, cabe destacarmos que a abordagem sociológica sobre o dilema racial brasileiro é muito variada, possuem momentos diferentes de emergências, e se modificou ao longo da história a medida em que o Brasil foi se modernizando.

Desta forma, a obra *Casa-grande & senzala* publicada no contexto da década de 1930, estava inserida em um contexto em que o debate sobre a formação nacional vai ganhando espaço e Freyre buscou responder a questões sobre a identidade do povo brasileiro, uma possível unidade nacional e sobre a pressuposição da existência de uma cultura brasileira.

Já os estudos sociológicos que emergem a partir dos anos de 1940 vão se destacar pela possibilidade de se assentarem em bases empíricas que permitirão uma melhor compreensão sobre as relações raciais no Brasil, o que não quer dizer que apontarão para um consenso sobre o tema. Como bem aponta Maio (2010)

O negro como questão é analisado nos anos 40 em contexto no qual as inquietudes intelectuais sobre nossa sociedade passam a ser vistas mediante a crítica ao ensaísmo e pela afirmação de uma rigorosa produção do conhecimento científico no âmbito da incipiente institucionalização das ciências sociais no Brasil, especialmente em São Paulo e no Rio de Janeiro (MAIO, 2010, p. 318).

Neste cenário, nos anos de 1940/50 e 1960 alguns dos estudos argumentavam que não havia preconceito e discriminação racial, mas sim de classe. O sociólogo Donald Pierson (1945), por exemplo, afirmava que “não existem castas baseadas nas raças; existem somente classes. Isto não significa que não existe algo que se possa chamar propriamente de ‘preconceito’, mas sim que o preconceito existente é um preconceito de classe e não de raça”

(1945, p. 402). Esta afirmação de Pierson confirmava a interpretação de Gilberto Freyre sobre a convivência relativamente harmônica entre grupos raciais no Brasil.

Distintamente a esta perspectiva de Pierson, Costa Pinto em *O Negro no Rio de Janeiro: Relações de raça numa sociedade em mudança (1952)*, como observamos propunha uma interpretação distinta. Embora tenha sugerido que a modernização da sociedade brasileira tornava a estratificação por classe mais relevante do que por raça, utilizando dos Censos Populacionais o autor destaca que a população negra se concentrava nas ocupações de trabalho manual e que tiveram poucas alternativas para mobilidade entre 1872 a 1940.

De Costa Pinto (1952) ainda, podemos observar que a expansão da sociedade capitalista levaria a um aumento de mobilidade social e na medida em que não-brancos passam adentrar nas classes mais privilegiadas haverá a permanência e acirramento da discriminação racial (RIBEIRO, 2006, p. 836).

Já de Florestan Fernandes (1965) podemos, a partir do que sugere o autor, compreender que o autor sugere que a discriminação racial no processo de mobilidade social será paulatinamente substituída pela discriminação de classe, ou seja, o preconceito racial seria uma apenas uma herança do passado colonial, não tendo correlação à sociedade de classe que se forjou no Brasil.

Hasenbalg já na década de 1970 se encarrega em demonstrar a existência das desigualdades na configuração do mercado de trabalho e de seus desdobramentos em períodos posteriores, através de pesquisas sobre as desigualdades no acesso à educação e nos desníveis de renda entre negros e brancos, como vimos pelas suas pesquisas.

Assim, do ponto de vista de Carlos Hasenbalg (1979) nos deparamos com uma visão que aponta para uma revisão da produção sobre as relações raciais no Brasil e sugere uma hipótese alternativa a de Florestan Fernandes (1965) que pode ser resumidamente sintetizada em compreender que a discriminação racial continuaria sendo um importante fator de estratificação social, desigualdade e discriminação racial na sociedade brasileira mesmo com a expansão do capitalismo advinda da industrialização.

Como vimos, mesmo nas diferentes perspectivas de pensamento acerca das relações raciais, no que diz respeito aos anos que correspondem a parte da primeira e segunda metade do século XX, é possível constatar que a desigualdade e discriminação racial vigente no Brasil manifesta-se e cristaliza-se nas relações sociais, na sociabilidade e na mobilidade social do país desde o passado, cuja herança é patriarcal e escravagista e ao período pós abolição em que no sistema capitalista as desigualdades raciais se mantiveram.

Por fim, enfatizamos que optamos por este caminho de apresentar, ainda que brevemente, alguns dos autores/a que discutiram a questão racial no Brasil se deu no intuito de compreender e construir uma moldura que evidenciasse os anos 1930 a 1960/70, que conduza a/o leitor/a ao reconhecimento de que somando-se a estas importantes contribuições e a este cenário que Lélia Gonzalez apresentou suas obras, mas dando a elas uma interpretação diferente, sob novas perspectivas, que veremos nas próximas seções.

CAPÍTULO 2: LÉLIA GONZALEZ: UMA VOZ INSURGENTE NO PENSAMENTO SOCIAL BRASILEIRO

Nesse segundo capítulo temos o objetivo de demonstrar a percepção de Lélia Gonzalez acerca da produção já realizada sobre as relações raciais no final do século XX e como ela se insere no campo de discussão formulando seus próprios conceitos acerca dos marcadores raça e classe e unindo-os ao de gênero para construir seu pensamento.

Compreendendo as bases fundantes, isto é, o colonialismo, o racismo e o patriarcado que articularam a formação econômica e social brasileira e explicitam uma permanente estratégia de manutenção de desigualdades que atravessa toda a realidade social, Lélia Gonzalez chama, pioneiramente, a atenção para as relações entre raça, gênero e classe no Brasil.

São nas suas obras produzidas no final dos anos 1970 em que se manifesta o interesse da intelectual em compreender o capitalismo brasileiro, analisando-o sob prisma racial e a integração do negro na sociedade de classes, como coloca Raquel Barreto (2018), que entende que Gonzalez “[...] estava mais interessada em analisar e compreender a formação do capitalismo brasileiro com recorte racial” (BARRETO, 2018, p. 16).

Era um imperativo para Lélia Gonzalez e para outros/as intelectuais negros/as de sua geração criar um pensamento próprio do negro brasileiro, procurando demonstrar que as teorias das Ciências Sociais até então formuladas não eram capazes de explicar a experiência negra brasileira na sua completude e, por isso, desenvolveu categorias/conceitos próprios de análise (RAMOS, 1955).

Como explica a própria Lélia Gonzalez,

[...] diferentes posicionamentos teóricos vêm buscando explicar a situação da população de cor (negros e mulatos) em nosso país, na medida em que tal situação se traduz numa participação mínima nos processos políticos, econômicos e cultura. Apesar da seriedade dos teóricos brasileiros perceber-se que muitos deles não conseguem escapar às astúcias da razão ocidental (GONZALEZ, 2020 [1979a], p. 31)

Para a intelectual, pode-se constatar nos discursos desses pensadores “[...] os efeitos do neocolonialismo cultural; desde a transposição mecânica de interpretações de realidades diferentes às mais sofisticadas articulações “conceituais” que se perdem no abstracionismo” (GONZALEZ, 2020 [1979a], p.31).

De acordo com Gonzalez, tal

[...] “distanciamento científico” quanto ao “objeto” (isto é, o negro e o mulato) revela, na realidade, a necessidade de tirar de cena um dado concreto fundamental:

enquanto brasileiros, não podemos negar nossa ascendência negra/indígena, isto é, nossa condição de povo de cor. Alienação? Recalcamento? O fato é que, em termos teóricos, tal obstáculo epistemológico produz discursos parciais nos dois sentidos (GONZALEZ, 2020 [1979a], p.31).

Examinando as produções sobre as relações raciais no Brasil e a integração do negro na sociedade de classes nesse período de escrita dos ensaios, Lélia Gonzalez destaca que essa produção sociológica poderia ser observada a partir de três tendências de estudos, sendo a primeira caracterizada de sociologia acadêmica, já a segunda tendência seria representada pelo marxismo ortodoxo e a terceira por uma perspectiva que valorizaria a internalização da colonização e seus efeitos.

Neste sentido, a seu ver, a primeira tendência seria a que trata a integração do negro como algo que aconteceria em decorrência da industrialização e da modernização do país. Essa tendência analisaria o processo pós-abolição sob uma ótica pela qual o despreparo dos sujeitos negros seria a justificativa para não terem assumido o papel de trabalhadores livres, entendendo que a “[...] cultura da pobreza, anomia social, família desestruturada, explicariam as desigualdades raciais vigentes” (GONZALEZ, 2020 [1979a], p.32).

Nestes termos, na visão de Gonzalez, a omissão dos brancos, que ocupando os postos de elite na sociedade de então não só ausentaram-se de sua responsabilidade de promover a integração como também construíram os mecanismos sociais que permitiram a prevalência do racismo escondido em códigos de conduta social que, na prática, tornavam velada a discriminação pela cor, acabava amenizada pelo argumento de que “faltava preparo” para os negros se integrarem ao trabalho capitalista, transferindo para o negro uma responsabilidade que não era sua.

Pertenceriam a esta tendência as teses de Florestan Fernandes e Octávio Ianni, às quais Lélia Gonzalez critica apontando que elas deslocam inteiramente para o negro as razões de sua imobilidade social, relativizando a participação do “segmento branco” e “suas instituições”, que apareceriam com “menor responsabilidade” quanto à situação do negro (GONZALEZ, 2020 [1979a], p.32).

A segunda tendência apontada por Lélia Gonzalez seria identificada como “marxismo ortodoxo”, cuja categoria de raça acabava diluída em uma temática econômica. apresentando a discriminação como um instrumento capitalista para dividir o operariado. A autora enfatiza que, se estamos olhando para realidade social brasileira, “[...] há que se considerar que a maioria da população, praticamente, não alcançou a situação de força de trabalho relacionada ao capitalismo industrial competitivo” (GONZALEZ, 2020 [1979a], p.32).

Já a terceira tendência identificada por Lélia Gonzalez seria “[...] aquela que firma serem os grupos racialmente subordinados, minorias que internalizam o processo de colonização” (GONZALEZ, 2020 [1979a], p.33). A intelectual aponta que o grande exemplo disso seria Oliveira Viana, mulato, pertencente a um “grupo racialmente dominado que internalizou e reproduziu a linguagem do grupo dominante”, tendo sido “grande ideólogo do branqueamento da população brasileira” (GONZALEZ, 2020 [1979a], p.33).

Valendo-se de Carlos Hasenbalg (1977), Gonzalez entende que “além da exploração econômica, o grupo branco dominante extrai uma mais-valia psicológica, cultural e ideológica do colonizador” (HASENBALG, 1977, p. 50). Logo, os efeitos da ideologia do branqueamento articulada com o mito da democracia racial teriam sido eficazes para a internalização e exaltação do processo da miscigenação.

Já sua perspectiva diferencia-se dessas três tendências, mas, segundo ela, leva em consideração as duas últimas em sua formulação, pois “[...] uma vez que devidamente dialetizadas, nos permite uma análise mais objetiva das relações raciais no Brasil” (GONZALEZ, 2020 [1979a], p.33). Sua análise do capitalismo brasileiro dialoga diretamente com os fervilhantes debates, à época, sobre dependência e desenvolvimento.

Assim, ao tratar sobre a integração do negro na sociedade de classes, a perspectiva de Lélia Gonzalez se diferencia do pensamento social construído anteriormente na medida que procurou compreender, para além das questões de raça e classe propriamente ditas, “[...] de que maneira o gênero e a etnicidade são manipulados de tal modo que, no caso brasileiro, os mais baixos níveis de participação na força de trabalho, “coincidentemente”, pertencem exatamente às mulheres e à população negra” (GONZALEZ, 2020 [1979a], p.27).

Lélia Gonzalez aponta que houve na América Latina e no Brasil, um desenvolvimento desigual e combinado que incide historicamente na população negra. Suas análises para a segunda metade do século XX se basearam nos dados dos Censos do IBGE dos anos de 1950 e 1960, que possibilitaram observar as condições socioeconômicas da população negra no Brasil.

Seu texto “Cultura, etnicidade e trabalho: Efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher” (1979a) é incisivo ao analisar as opressões estruturais para o entendimento da dinâmica social e o funcionamento do modo de produção capitalista na formação socioeconômica do Brasil, dialogando diretamente com os debates da época sobre dependência e desenvolvimento, presentes em obras como na de Florestan Fernandes.

Na jornada para interpretar o desenvolvimento do capitalismo brasileiro, inserido no contexto da América-Latina, pela perspectiva racial e de gênero, Gonzalez (1979a) orienta

suas reflexões a partir das teses do intelectual argentino José Nun (1968; 1978), especialmente os conceitos de “superpopulação relativa”, “exército industrial de reserva”, e sobretudo sua tese de “massa marginal”, que a autora usa para observar o capitalismo, suas contradições em termos de América Latina e para inserir a população negra nesse contexto, em especial no Brasil.

Para melhor compreendermos como Lélia Gonzalez articula a construção de sua perspectiva e sua densa análise consideramos que vale nos determos brevemente sobre as considerações de José Nun sobre o desenvolvimento do capitalismo na América Latina.

2.1 CAPITALISMO E O CONCEITO DE MASSA MARGINAL SOB O PRISMA RACIAL

O conceito de marginalidade, dentro da teoria marxista, foi originado na América Latina e muito debatido nas décadas dos anos de 1960 e 1970 nas análises que tratavam acerca do capitalismo latino-americano do tipo dependente. Essas leituras também abriram as possibilidades de pensar a relação de dependência dos países periféricos da América-Latina com os centrais (OLIVEIRA; FILHO, 2012).

A marginalidade tratada por esses autores insere-se na perspectiva histórico-estrutural, refere-se ao nível das relações produtivas e não de consumo, ou seja, refere-se a um modo específico de inserção nas estruturas de produção.

O debate da marginalidade se inscreve na ideia da contradição necessária e fundamental entre acumulação capitalista e miséria, ou melhor dizendo, na contradição entre acumulação e a existência de uma superpopulação que resulta desse processo. Assim, nesse período os intelectuais se debruçam a caracterizar essa superpopulação bem como seus efeitos (OLIVEIRA; FILHO, 2012, p.02).

Dentre os autores que realizavam esse debate entre os anos 1960 e 1970, José Nun (1978) ao qual se refere Lélia Gonzalez (1979a) foi um importante intelectual do pensamento histórico-estrutural nos estudos sobre marginalidade e pioneiro ao tratar o tema como um conceito relativo ao lugar ocupado por determinados grupos sociais na esfera produtiva.

Em “Superpopulação Relativa, Exército Industrial de Reserva e Massa Marginal” (1978), Nun, ao revistar *O Capital* (1946), demarca uma posição que considerava fundamental: Marx não considerava as categorias Exército Industrial de Reserva e Superpopulação Relativa como sinônimas. A seu ver, a categoria Exército Industrial de

Reserva “implica uma relação funcional desse excedente com o sistema em seu conjunto” (NUN, 1978, p.82).

Nesse sentido, o autor questionará a tendência dos estudos sobre o capitalismo que confundem as categorias de superpopulação relativa e exército industrial de reserva, misturando os processos que produzem uma população excedente com os efeitos que ela provoca no sistema. Para Nun, ao contrário, a superpopulação relativa, ou seja, o restante de população, excede as necessidades médias da exploração do Capital e não constitui necessariamente o exército industrial de reserva, pois essa última categoria supõe uma relação de funcionalidade do excedente com respeito ao sistema produtivo em geral (NUN, 1978).

O exército de reserva estaria disponível para atender as demandas por mão de obra nos momentos de expansão do sistema capitalista e, ao mesmo tempo, para evitar o aumento de remuneração dos operários. Já a superpopulação relativa reduziria ou expandiria dependendo dos ciclos industriais do capitalismo, sendo que na fase do capitalismo competitivo sua função aumentaria, tendo a homogeneização da mão-de-obra para menores níveis de qualificação. Nesses momentos, corresponderia analisar a superpopulação relativa como exército industrial de reserva. No entanto, Nun (1978, p. 69) observará que existe parte da população relativa que não produz esses efeitos funcionais, encontrando-se aí a massa marginal, que segundo sua definição consiste em:

Chamarei de massa marginal essa parte afuncional ou disfuncional da superpopulação relativa. Este conceito – do mesmo modo que o de EIR – situa-se ao nível das relações que se estabelecem entre a população sobrando e o setor produtivo hegemônico. A categoria implica, assim, uma dupla referência ao sistema que, por um lado, gera este excedente e, por outro, não precisa dele para continuar funcionando (NUN, 1978, p.99-100).

Sobre o conceito de massa marginal, destaca Alves e Escorel (2012) que:

Nun denunciou a formação de uma “subclasse” dentro do proletariado latino-americano composta pelo (i) exército industrial de reserva, população excedente de trabalhadores à disposição do capitalismo, com possibilidade de incorporação ao processo produtivo e pela (ii) superpopulação relativa, constituída pela população que excede os limites da incorporação pelo sistema produtivo (ALVES; ESCOREL 2012, p.29)

Nesse sentido, poderíamos compreender o exército industrial de reserva como a maneira de se referir a um conjunto de trabalhadores desempregados, mas prontos para ser empregados a qualquer momento, que cumpririam a função de aumentar a oferta de trabalho e assim manter os baixos salários.

A massa marginal, ao contrário, se constituiria pelo conjunto de pessoas que não serão empregadas e nem cumprem função no sistema econômico, uma vez que o processo produtivo não precisa delas para continuar funcionando. A massa marginal seria composta pelos desempregados, trabalhadores não-assalariados, os que não possuem situação estável de assalariamento, prestadoras de serviços domésticos, trabalhadoras ocasionais e outros (FILHO; OLIVEIRA, 2012, p. 03; DELFINA, 2012, p.25, tradução nossa). Acrescentando-se ainda, de acordo com Lúcio Kowarick (1985), os trabalhadores autônomos de comércio de mercadorias (ambulantes) e prestadores de serviços (FILHO; OLIVEIRA, 2012, p.03).

É necessário destacar que a massa marginal não aparece como uma negação do exército industrial de reserva, mas como um conjunto mais amplo que inclui no seu interior o subconjunto do exército industrial de reserva. Assim, a massa marginal pode ser sintetizada pelas palavras de Nun da seguinte maneira

A massa marginal – em contraste com o exército industrial de reserva clássico – indica esse baixo grau de ‘integração ao sistema’, devido a um desenvolvimento capitalista desigual e dependente que, ao combinar diversos processos de acumulação no contexto de um estagnamento crônico, gera uma superpopulação relativa não funcional em relação às formas produtivas hegemônicas (NUN, 1978, p.126).

Continua Nun (1978) “o que é importante é que a não funcionalidade desta última [massa marginal] está indicando um baixo grau virtual de integração do sistema, um desajuste a resolver, cuja solução organiza modos de integração social compatíveis com a manutenção da matriz de relações vigentes.” (NUN, 1978, p.126).

Dessa forma, é por este debate sobre a marginalidade e o capitalismo dependente que se dava no período dos anos de 1960/70 no Brasil e na América Latina que a intelectual Lélia Gonzalez, apoiada em José Nun, se posicionava defendendo a existência de um capitalismo desigual e dependente em que a população negra ocuparia o lugar de “massa marginal” nas relações de trabalho no Brasil.

2.2 CLASSE E RAÇA NA PERSPECTIVA ANALÍTICA DE LÉLIA GONZALEZ

Com o objetivo de explicar a questão racial no pós-abolição no Brasil e compreender como se organizava a sociedade em termos de estrutura de classes, Gonzalez se preocupa com “a reprodução dos lugares das classes” e a produção dos atores e sua distribuição entre esses lugares (GONZALEZ, 2020 [1979a], p.34), a referida categoria de massa marginal será

adotada por Lélia Gonzalez nos diversos ensaios produzidos no final dos anos de 1970 e início de 1980 para pensar a inserção do negro no mercado de trabalho.

Deste modo, apoiada à perspectiva de José Nun, Gonzalez (1979) aponta que seu interesse é “[...] falar da problemática do desenvolvimento desigual e combinado”, sendo que, para a intelectual, “o processo de acumulação permite a emergência de dois principais elementos da estrutura do capitalismo: o trabalhador livre e o capital” (GONZALEZ, 2020 [1979a], p.25).

Gonzalez entende que, “[...] em termos de Brasil, esse processo foi grandemente afetado na medida em que não ocorreram transformações estruturais”. Destaca ainda que

Quanto ao elemento “trabalhador livre”, também aqui se constata fatores deformadores do seu processo de formação, uma vez que uma série de vínculos, característicos de formas produtivas anteriores, ainda se mantém em grande parte [...] Este tipo de perpetuação impede ou distorce o funcionamento do que, rigorosamente falando, se constituiria num *mercado de trabalho*. (GONZALEZ, 2020 [1979a], p.25-26, grifo da autora).

A intelectual aponta para a história da escravidão e da abolição para demonstrar de que forma a população negra ocupa o lugar de “massa marginal”, argumentando que o processo de formação da figura do trabalhador livre típico do capitalismo no Brasil passou por “fatores deformadores”, vínculos característicos de formas de trabalho pré-capitalistas de mão de obra que ainda se mantinham em grande parte no setor rural. Essas formas de trabalho articulam-se “(em graus de maior ou menor complexidade) com o setor hegemônico da economia e de maneira proveitosa para este último” (GONZALEZ, 2020[1979a], p.26).

Em consonância com o debate de José Nun, Gonzalez enfatiza a

coexistência de três processos de acumulação qualitativamente distintos (capital comercial, capital industrial competitivo e capital industrial monopolista) nos aponta para diferentes efeitos quanto à força de trabalho. Aquela que se encontra sob a dominação do capital comercial ainda apresenta formas diversas de fixação (à terra, ao instrumento de trabalho, ao fundo de consumo, à própria exploração) que a diferenciam estruturalmente das demais, posto que somente com o capitalismo industrial surge o trabalhador livre (GONZALEZ, 2020 [1979a], p.26)

Para a intelectual é a partir da “presença desses três processos de acumulação, sob a hegemonia do capitalismo monopolista que o sistema desigual e dependente mescla e integra momentos diversos” (GONZALEZ, 2020[1979a], p.27). Ou seja, mesmo com o desenvolvimento do capitalismo em suas diferentes fases temos a existência de um sistema que se estrutura, se combina e/ou se mescla e se mantém desigual.

Esse fato faz com que no capitalismo monopolista a funcionalidade da superpopulação relativa se torne supérflua e passe a constituir uma massa marginal, que no pensamento de Lélia Gonzalez tem importância fundamental na medida em que, a seu ver, as questões

relativas ao desemprego e subemprego com as quais a massa marginal lida incidirão com maior força sobre as mulheres e a população negra. O contingente da massa marginal estaria composto por: “a) parte da mão de obra ocupada pelo capital industrial competitivo; b) maioria dos trabalhadores que buscam refúgio em atividades terciárias de baixa remuneração; c) maioria dos desocupados; d) totalidade da força de trabalho que, de maneira mediata ou imediata, está submetida ao capital comercial” (GONZALEZ, 2020 [1979a], p. 27).

Lélia Gonzalez se apropriando dos três tipos básicos de implicação marginal no processo produtivo distinguídos por Nun destacará que o

Tipo A : abrange os diferentes modos de fixação da mão de obra e se divide em quatro categorias principais: a) rural “por conta própria” (comunidades indígenas, minifúndios de subsistência, pequenos mineiros etc.); b) rural “sob patrão” (colonos semisservis de fazendas tradicionais, comunidades “dependentes” ou “cativas”, trabalhadores “vinculados” por métodos coercitivos etc.); c) urbano “por conta própria” (pequenos artesãos pré-capitalistas); d) urbano “sob patrão” (trabalhadores, sobretudo em serviços domésticos, adstritos a um fundo de consumo e que não recebem salário em dinheiro) (GONZALEZ, 2020 [1979a], p.32)

Já o Tipo B seria:

constituído por mão de obra livre que fracassa, total ou parcialmente, na tentativa de se incorporar de forma estável no mercado de trabalho. A diferença fundamental, nesse caso, permite distinguir as variedades rural e urbano das formas compreendidas no tipo: o desemprego aberto, a ocupação “refúgio” em serviços puros, o trabalho ocasional, o trabalho intermitente e o trabalho por temporada (ibidem, p.32)

E o tipo C:

inclui assalariados dos setores menos modernizados que se caracterizam por condições muito rigorosas de trabalho, escassa aplicação da legislação social e remuneração em torno do nível de sobrevivência. Na medida em que aqui também se impõem as variedades rural e urbano, vale notar que enquanto nessa última as manifestações tendem a se localizar em empresas de baixa produtividade, o mesmo não ocorre necessariamente no campo (ibidem, p.32)

Mediante a essa tipificação, há que se considerar que a maioria da população negra, praticamente, não alcançou a situação de força de trabalho. Assim, se nos reportarmos aos tipos básicos de Nun no que diz respeito à massa marginal, “constataremos que a população negra estaria situada nos tipos A e B (desemprego aberto, ocupação “refúgio” em serviços puros, trabalho ocasional ou biscate, ocupação intermitente e trabalho por temporada)” (GONZALEZ, 2020[1979a], p.32).

Ao inserir a categoria de raça no debate, Lélia Gonzalez reitera que “no Brasil, o racismo — enquanto construção ideológica e um conjunto de práticas — passou por um processo de perpetuação e reforço após a abolição da escravatura, na medida em que beneficiou e beneficia determinados interesses” (2020[1979a], p.34).

Neste sentido, se valendo de Carlos Hasenbalg, ela explica que a raça estaria relacionada com a reprodução de classes, sendo o racismo o determinante nas relações econômicas, sociais e políticas entre brancos e negros:

A raça, como atributo socialmente elaborado, está relacionada principalmente ao aspecto subordinado da reprodução das classes sociais, isto é, a reprodução (formação-qualificação submissão) e a distribuição dos agentes. Portanto, as minorias raciais não estão fora da estrutura de classes das sociedades multirraciais em que as relações de produção capitalistas — ou outras relações de produção, no caso — são as dominantes (HASENBALG apud GONZALEZ, 2020 [1979a], p. 34)

Lélia Gonzalez incorpora a visão de Hasenbalg (1979), que por sua vez adota a posição de Poulantzas (1978), de que existem dois aspectos da reprodução ampliada das classes sociais: o aspecto principal, a reprodução dos lugares de classe; e o aspecto subordinado, o da reprodução dos atores e de sua divisão entre os lugares de classe.

De acordo com Poulantzas (1978), em crítica às posições que atribuem exclusivamente aos fatores econômicos a consciência de classe (o que levaria, em alguma medida, a crer que o desenvolvimento econômico traria por si só a consciência de classes), as classes se definem principalmente, mas não exclusivamente, por seu lugar no processo de produção, pois tanto os aspectos econômicos quanto os ideológicos desempenham papel importante, tornando a formação das classes um processo multideterminado.

Assim, as classes não se apresentam somente pelo nível econômico ou pelo político, mas como o efeito global das estruturas no domínio das relações sociais, distribuindo os agentes por classe e determinando os lugares de classe destes agentes no modo de produção, designando, política e ideologicamente, onde cada um vai figurar nas relações de produção. Logo, a raça, como atributo socialmente elaborado, encontra-se no aspecto subordinado da reprodução de classe, portanto inserida nas estruturas de classes capitalista.

Se a raça é um atributo social e está dentro das estruturas sociais, ela será determinante da posição social dos negros em sua classe, fazendo com que o racismo – uma articulação ideológica que se reproduz materialmente – determine primariamente a posição do negro nas relações de produção e distribuição.

Assim, como destaca Lélia Gonzalez

[...] o racismo, como articulação ideológica incorporada em e realizada através de um conjunto de práticas materiais de discriminação, é o determinante primário da posição dos não brancos dentro das relações de produção e distribuição. Como se verá se o racismo (bem como o sexismo) torna-se parte da estrutura objetiva das relações ideológicas e políticas do capitalismo, então a reprodução de uma divisão racial (ou sexual) do trabalho pode ser explicada sem apelar para preconceito e elementos subjetivos (GONZALEZ, 2020 [1979a], p.34)

Em suma: o racismo é parte da estrutura objetiva das relações ideológicas e políticas do capitalismo e ser negro já determina seu lugar na sociedade de classes, uma divisão racial – e sexual – do trabalho.

A partir dessa perspectiva, Lélia defende a existência de uma “divisão racial do trabalho” no Brasil. Destaca Gonzalez que é “[...] nesse sentido que o racismo — enquanto articulação ideológica e conjunto de práticas — denota sua eficácia estrutural na medida em que estabelece uma divisão racial do trabalho e é compartilhado por todas as formações socioeconômicas capitalistas e multirraciais contemporâneas” (GONZALEZ, 2020 [1979a], p.35).

De acordo com a intelectual, “em termos de manutenção do equilíbrio do sistema como um todo, ele é um dos critérios de maior importância na articulação dos mecanismos de recrutamento para as posições na estrutura de classes e no sistema da estratificação social” (GONZALEZ, 2020 [1979a], p.35).

Em chave semelhante, Clóvis Moura (1988) um dos cientistas sociais de maior notoriedade nos estudos sobre a questão do negro no Brasil, anos depois de Lélia Gonzalez também refletiu acerca da intersecção do racismo e da luta de classes e destaca que as desigualdades acerca das relações raciais, mesmo antes da abolição, apontavam para a marginalização da população negra, na medida em que, “já no período escravista, portanto, havia uma tendência a se ver no negro escravo um elemento que devia ser restringido no mercado de trabalho” (MOURA, 1988, p.72).

Ao ver de Moura “[...]se estes mecanismos foram estabelecidos empiricamente durante o escravismo, após a Abolição eles se racionalizaram e as elites intelectuais procuraram dar, inclusive, uma explicação “científica” para eles (MOURA, 1988, p.72).

Nesta perspectiva, a mobilidade social para o negro após abolição é continuamente limitada destaca Clóvis Moura: “Ele (o negro) foi praticamente imobilizado por mecanismos seletivos que a estratégia das classes dominantes estabeleceu”. Concomitante a isto, construiu-se na sociedade brasileira um discurso que justificasse o que estrategicamente se dava para o negro (MOURA, 1988, p.72).

Conforme destaca ainda Moura (1988): “Para que isto funcionasse eficazmente foi criado um amplo painel ideológico para explicar e /ou justificar essa imobilização estrategicamente montada” (MOURA, 1988, p. 45). Mediante este cenário que se apresentava no país, o lugar ocupado pelo negro dentro realidade social segue estática:

Por outro lado, repete-se, em 1980, o mesmo fato que Florestan Fernandes registra ao analisar uma estatística de 1893: o negro é o segmento mais inferiorizado da população. Em 1893 ele não comparece como capitalista. Em 1980 ele comparece

apenas com 0,4% na qualidade de empregador, isto demonstra como *os mecanismos de imobilismo social funcionaram eficientemente no Brasil, através de uma estratégia centenária, para impedir que o negro ascendesse significativamente na estrutura ocupacional e em outros indicadores de mobilidade social* (MOURA, 1988, p.46, grifo nosso)

Como podemos ver, a partir do momento em que o ex-escravizado entrou no mercado de trabalho, foi altamente discriminado por uma série de mecanismos de peneiramento que determinava o seu imobilismo. Além disso, privilegiou-se o trabalhador branco estrangeiro, que passou a ocupar os grandes espaços dinâmicos dessa sociedade, especialmente após a Abolição (MOURA, 1988, p.46).

Na estrutura ocupacional, assim como em outras, a situação do negro é sempre negativa, sempre inferiorizada em comparação com o segmento branco da população.

Como vemos, a estratégia racista das classes dominantes atuais que substituíram os senhores de escravos, conseguiu estabelecer um permanente processo de imobilismo social que bloqueou e congelou a população negra e não-branca permanentemente em nível nacional” (MOURA, 1988, p. 46)

No pensamento de Clóvis Moura, no Brasil, “em determinada fase da nossa história econômica **houve uma coincidência entre a divisão social do trabalho e a divisão racial do trabalho**” (MOURA, 1988, p.72, grifo nosso). Assim, para o autor:

[...] através de mecanismos repressivos ou simplesmente reguladores dessas relações ficou estabelecido que, em certos ramos, os brancos predominassem, e, em outros, os negros e os seus descendentes diretos predominassem. Tudo aquilo que representava trabalho qualificado, intelectual, nobre, era exercido pela minoria branca, ao passo que todo subtrabalho, o trabalho não-qualificado, braçal, sujo e mal remunerado era praticado pelos escravos, inicialmente, e pelos negros livres após a Abolição (MOURA, 1988, p.72)

A perspectiva de Lélia Gonzalez segue na mesma direção. A intelectual dá destaque à maneira como a discriminação racial atravessa as diferentes classes sociais, fazendo com que o racismo beneficie não apenas a burguesia branca (a que ela se refere no trecho a seguir como “capitalismo branco”), mas também os trabalhadores brancos (1979b):

O privilégio racial é uma característica marcante da sociedade brasileira, uma vez que o grupo branco é o grande beneficiário da exploração, especialmente da população negra. E não estamos nos referindo apenas ao capitalismo branco, mas também aos brancos sem propriedade dos meios de produção que recebem seus dividendos do racismo (GONZALEZ,2020 [1979b], p.46)

Para Lélia Gonzalez, os resultados são sempre favoráveis a população branca e isso ocorre nos diferentes segmentos sociais (GONZALEZ, 2020 [1979b], p.46).

Ainda sobre a questão da “divisão racial do trabalho”, Gonzalez (2020) entende que, independentemente da qualificação e do talento dos trabalhadores negros, quase sempre eles são preteridos pelos competidores brancos no mercado, ressaltando seu argumento de que o racismo tem uma dimensão profunda na sociedade brasileira, perpassando pelas classes sociais, ainda que de modos distintos:

Quando se trata de competir no preenchimento de posições que implicam recompensas materiais ou simbólicas, mesmo que os negros possuam a mesma capacitação, os resultados são sempre favoráveis aos competidores brancos. E isso ocorre em todos os níveis dos diferentes segmentos sociais. *O que existe no Brasil, efetivamente, é uma divisão racial do trabalho* (GONZALEZ,2020 [1979b] p.46, grifo nosso)

Assim, o capitalismo não apenas se beneficiaria do racismo, na expressão de Lélia, mas entendemos também que ele depende da discriminação racial – e, por isso, a reproduz. Essa divisão racial do trabalho estabelece experiências diferentes entre negros e brancos marcada explicitamente por uma divisão de privilégios, possibilidades e oportunidades como exemplificado por Lélia Gonzalez e Clóvis Moura.

Nesse sentido, o que nos deparamos no Brasil pós abolição são com problemas de integração no sistema capitalista, em que os elementos estruturais da formação social brasileira, ou seja, a classe, a raça e o gênero se constituem como elementos para sustentabilidade da estrutura de classes e seguem conformando a sociabilidade brasileira.

Considerando tudo que vimos até aqui, entendemos que os elementos iniciais para compreendermos o pensamento de Lélia Gonzalez, especificamente sua leitura sobre as categorias de raça, classe e gênero no contexto dos debates que estavam sendo realizados no período estão postos.

Entendemos que Lélia Gonzalez, ao fazer tal movimento analítico, acrescenta pontos novos ao debate sobre as relações raciais que o campo das interpretações sociológicas estava fazendo, bem como demonstra suas preocupações em compreender o funcionamento e as estruturas do sistema capitalista brasileiro a partir das relações raciais e de gênero. A partir da perspectiva de Lélia Gonzalez (1979a) se evidencia que não é possível entender a completude das relações sociais no Brasil e do capitalismo dependente se não articularmos raça, gênero e classe como elementos de análise.

Nesse primeiro momento, sua contribuição para o debate consistiu na introdução da perspectiva do desenvolvimento desigual e combinado do capitalismo, que acabam por articular distintos fatores como a permanência de uma formação produtiva anterior à própria formação do capitalismo, a dependência econômica neocolonial no que se refere as

exportação de matéria prima para as metrópoles e em especial, uma massa marginal onde se concentrará, na perspectiva de Lélia Gonzalez, a população negra, que no período pós-abolição é retirada do centro da produção econômica sendo movida para a periferia ou até mesmo fora da inserção do sistema capitalista.

Finalmente, Lélia Gonzalez adiciona e articula ao debate – de modo pioneiro – a categoria gênero, ao afirmar que a posição marginal dos negros se refletia de modo ainda mais grave nas mulheres negras, cuja participação na força de trabalho fora relegada às posições de menor nível.

Assim, fica evidente que pensar o Brasil a partir do pioneirismo dos ensaios de Lélia Gonzalez que se debruçam em pensar as facetas do colonialismo, do racismo, de gênero, de classe e como elas se articulam na formação do Estado brasileiro e de sua identidade enquanto país faz com que nos deparemos com uma produção intelectual que com abordagens teóricas pós-coloniais oferece outra lente que pode nos auxiliar a refletir de modo diferente o que durante muitas décadas, já estava inserido no pensamento social brasileiro, por diferentes perspectivas.

Mediante o exposto, no próximo capítulo dessa dissertação seguiremos analisando as ideias de Lélia Gonzalez, destacando a categoria “Mulher” e como ela se insere na formação sócio-histórica e neste contexto de integração dos negros na sociedade brasileira, compreendendo que a singularidade da análise de Lélia Gonzalez é a centralidade do racismo e das relações de gênero analisadas de maneira integrada na conformação desse capitalismo que é que o veremos a seguir.

CAPÍTULO 3: AS ENCRUZILHADAS DE RAÇA, CLASSE E GÊNERO E A “MULHER NEGRA” COMO CATEGORIA ANALÍTICA EM LÉLIA GONZALEZ

“Exu matou um pássaro ontem, com uma pedra que arremessou hoje”⁴

Apresentado inicialmente o pensamento de Lélia Gonzalez e qual contexto se inseriu a intelectual para pensar e apresentar sua ideia sobre a integração do negro na sociedade brasileira e a existência de uma divisão racial do trabalho, nesta seção pretendemos discorrer sobre como a intelectual, a partir das conclusões apresentadas na seção anterior, enfatiza que a posição marginal dos negros na sociedade de classes se refletia de modo ainda mais grave nas mulheres negras, cuja participação na força de trabalho ficou relegada às posições de menor nível, destacando neste momento não somente raça, classe, mas também a questão de patriarcado⁵ como um dos pilares de manutenção de privilégios, hierarquias e status social.

As ideias de Gonzalez auxiliam para avançarmos no entendimento dessa realidade social, tendo em vista que propõe como perspectiva analítica a imbricação de raça, gênero e classe, apresentando uma concepção que permite com que façamos uma reflexão do processo histórico social qual se dá a construção das estruturas de desigualdades na sociedade brasileira.

Compreendemos que para esta análise devemos partir das estruturas históricas e das formas como cada formação social consolidou suas relações sociais e seus espaços institucionalizados, e sobretudo, de como no Brasil, as estruturas de poder se consolidaram colocando gênero, raça e classe como articulações macros e fundantes que determinam as relações sociais.

Desta forma, retomar o pensamento de Lélia Gonzalez traz inúmeros desafios e possibilidades. Desafios porque a leitura de seus textos é um tanto complexa e seu entendimento passa pela compreensão de diversas/os intelectuais de muitas áreas do conhecimento com os quais a intelectual dialogava.

4 Esse é um ditado Yorubá que aqui nos abre caminhos para o acontecimento, e em encruzilhada vai ao encontro do pensamento da Lélia Gonzalez que nos possibilita (Re)escrever a História, nos levando a (Re)localizar o corpo negro em diáspora, exatamente como Orixá Exu, que “é aquele que é capaz de reinventar a memória, reinterpretar o passado, subverter o tempo”, e que “na mitologia, quando joga a pedra por trás do ombro e mata o pássaro no dia anterior, Exu reinventa o passado nos ensinando assim, que as coisas podem ser reinventadas a qualquer momento” (NOGUEIRA, 2015). Disponível em < <https://www.geledes.org.br/as-voltas-que-o-mundo-da/> >.

⁵ Cabe lembrar que quando Lélia Gonzalez escreveu seus ensaios (1978 -1988), o conceito de gênero ainda não havia sido elaborado, e em sua obra aparece como “*sexo*” ou menção ao *patriarcado*, conforme o debate daquela época para ressaltar as desigualdades entre homens e mulheres.

Assim, neste terceiro capítulo nos debruçaremos em seu pensamento presente nos ensaios e entrevistas a fim de analisar: 1. suas ideias acerca da correlação entre as categorias raça, classe e gênero; 2. como a intelectual apresenta tais categorias incluindo a mulher nas reflexões, e 3. os avanços que se dão a partir de seu pensamento e suas contribuições para o debate que apresentamos nos capítulos 1 e 2.

3.1 MULHERES NEGRAS À MARGEM DA MARGEM: divisão racial e sexual do trabalho, uma visão pioneira de Lélia Gonzalez

Quer saber o que me incomoda, sincero.
É ver que pra noiz a chance nunca sai do zero
Que se eu me destacar é pura sorte jão
Se eu fugir da pobreza
Eu não escapo da depressão
Um quadro triste e realista
Na sociedade machista
As oportunidades são racistas
São dois pontos a menos para mim [Tássia Reis, 2016]

Inserida na seara de intelectuais que se debruçavam a pensar a sociedade brasileira, o capitalismo e a inserção dos negros nela, Gonzalez – a nosso ver, de modo pioneiro – antecipou em partes o que depois seria estabelecido por Kimberlé Crenshaw (1989) como o conceito de interseccionalidade, incorporando ao debate juntamente às categorias de raça e classe a questão de gênero e o articulou ao seu pensamento.

Em termos de contextualização, sabemos que os anos da década de 1970 e 1980, em que se encontra a obra de Lélia Gonzalez, os debates e a construção de teorias sociais se deram dentro do contexto da resistência contra a ditadura militar, em torno da redemocratização do Brasil no período pós-ditadura, das organizações e lutas dos movimentos sociais, negros e feministas no Brasil, assim como os debates em torno da crítica ao difundido mito da democracia racial. Isto é, lidamos aqui com um pensamento de uma intelectual que, inserida neste contexto da segunda metade do século XX, se forja sob intensos processos de reflexão em torno das transformações pelas quais passava a sociedade brasileira.

Assim, a intelectual apresenta a figura “Mulher” mobilizando-a no centro de suas discussões sobre as relações raciais, a inserção da mulher negra na sociedade capitalista e no mercado de trabalho.

Em muitos dos ensaios de Lélia Gonzalez, a categoria “Mulher” se apresenta para pensar as formas de dominação e as ideologias que replicam — ainda no período pós-abolição — representações coloniais, que produzem e reforçam as desigualdades no cotidiano.

A Mulher Negra se torna assim uma figura emblemática em seu pensamento e sua necessidade em apresentar o papel de mulheres negras no processo de formação do Brasil e mobilizar tal discussão é evidente em seus escritos.

Dentre seus primeiros ensaios do ano de 1979, Lélia Gonzalez inicia destacando que poucas foram as modificações que se deram para as mulheres negras pós-abolição e na sociedade de classes. Nas palavras de Gonzalez: “[...] 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”.

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 [1979a], p.40, grifo nosso)

É a partir dessa constatação que a intelectual se subsidia de elementos que garantem conhecimento para a compreensão da situação de trabalho da mulher negra nos últimos anos, construindo em seu pensamento um breve panorama sobre o lugar da mulher negra na força de trabalho e nas relações raciais, lançando olhar aos diferentes processos, tanto ideológicos quanto práticos, de discriminação.

Relembrando sempre que o racismo é ideológico e se manifesta na forma de práticas discriminadoras, Gonzalez (1979a) aponta que, na hora da busca pelas melhores vagas as mulheres negras estão sempre em desvantagem, mesmo quando disputam posições em setores que se feminilizaram com o desenvolvimento econômico, por conta de práticas racistas (exigência de “boa aparência”, anotações em currículos de que se trata de pessoas negras e outras).

Como reitera ainda Gonzalez

[...] tal fato criou muito mais motivos para a reafirmação da discriminação, uma vez que o contato com o público exige “educação” e “boa aparência”. Mesmo nos dias atuais, em que se constatam melhorias quanto ao nível de educação de uma minoria de mulheres negras, o que se observa é que, por maior que seja a capacidade que demonstre, ela é preterida (GONZALEZ, 2020, [1979a], p. 42).

Estes fatores estreitavam e limitavam a participação da mulher negra no mercado de trabalho, relegando-a a ocupar a massa marginal crescente: setor de serviços, empregos

ocasionais, bicos, trabalhos intermitentes e outros, que resultavam em uma baixíssima condição de vida. Nos ensaios deste período, se fundamentando nos censos de 1950/60/70, Lélia Gonzalez destaca que, no que diz respeito à educação e a situação econômica, a desigualdade racial, sexual e de classe permanecia na sociedade brasileira, recaindo sobretudo na mulher negra.

Como apontado por Lélia Gonzalez:

O Censo de 1950 foi o último a nos fornecer indicadores sociais básicos relativos à educação e ao setor da atividade econômica da mulher negra. A partir daí, pode-se constatar: seu nível de educação é muito baixo (a escolaridade atinge, no máximo, o segundo ano primário ou fundamental) e o analfabetismo é fator predominante. Do ponto de vista da atividade econômica, apenas cerca de 10% atuam na agricultura e/ou na indústria (sobretudo têxtil, e em termos de Sudeste-Sul); os 90% restantes estão concentrados no setor de serviços pessoais (GONZALEZ, 2020 [1979a], p.56).

Nos censos seguintes, ainda de acordo com a intelectual, o de 1960 conserva o quesito cor avaliando a distribuição de pessoas negras nos estados brasileiros. No entanto, em sua visão tal fato “de nada nos adianta para uma informação precisa sobre a situação da mulher negra na força de trabalho. Já o Censo de 1970 acaba por excluir esse quesito, e no de 1980, ao que tudo indica, sua reinclusão não está decidida” (GONZALEZ, 2020 [1979a], p.57).

A intelectual vai reiterar que, ao seu ver:

[...] de 1950 para cá, ocorreu um processo de crescimento das classes médias. Mas em termos relativos, no que se refere à população negra, isso significou a deterioração de suas possibilidades quanto ao mercado de trabalho. Excluída da participação no processo de desenvolvimento, ficou relegada à condição de massa marginal, mergulhada na pobreza, na fome crônica, no desamparo (GONZALEZ, 2020 [1979a], p.57)

Destaca a intelectual que no processo de desenvolvimento do capitalismo a inserção da mulher negra no mercado de trabalho é diretamente impactada

[...] Sabemos que o desenvolvimento e a modernização determinaram a ampliação de diferentes setores industriais, ao lado da crescente urbanização. Em face de tal ampliação, a indústria têxtil entrou num processo de decadência que resultou, inclusive, no fechamento de muitas fábricas. Com isso, a mulher negra praticamente perdeu seu lugar na classe operária ou, no máximo, tentou penetrar em outros setores primários como a indústria de roupas ou de alimentos, onde seria a grande minoria (o processo de seleção racial também atua nesse setor, ou seja, a operária branca ou “morena” sempre tem melhores possibilidades que a negra). De qualquer modo, novas perspectivas se abriram nos setores burocráticos de nível mais baixo, que se feminizaram. É o caso da prestação de serviços em escritórios, bancos etc. Mas tais atividades exigem certo nível de escolaridade que a mulher negra não possui (GONZALEZ, 2020, [1979a], p. 42).

A partir dessa análise da intelectual é possível identificarmos de que maneira a mulher negra se inseriu na força de trabalho no período que se estende de 1950 aos dias atuais e que

a modernização e desenvolvimento construíram exigências que não oportunizaram a população negra, sobretudo a mulher negra, caminhos para sua inserção.

Neste sentido, Lélia Gonzalez (1985c) destacará que o resultado concreto destas limitações culminou em exclusão e concreta discriminação no mercado de trabalho:

A mulher negra é a grande discriminada; vemos nos dados no Censo de 1980 que, em nível de renda, qualidade de trabalho e outros aspectos, a negra ocupa o último lugar. Ela não acompanhou a modernização pela qual o Brasil passou nos últimos vinte anos, uma modernização conservadora e excludente. A grande excluída dessa modernização foi a massa trabalhadora, onde se concentra a maioria dos negros. Ela não recebeu benefícios, só recebeu mais racismo. Em comparação com a mulher branca, podemos dizer que esta recebeu mais vantagens, e para a negra só restaram injustiças (GONZALEZ, 2020 [1985c], p. 307)

Pela afirmação de Gonzalez, é possível pensarmos que se a posição dos negros na divisão social do trabalho era marginal, a das mulheres negras seguiu sendo mais precária e subalternizada. Em uma sociedade que já colocava a mulher em posição subalterna à do homem, para as mulheres negras sobriariam as funções que as mulheres brancas não quiseram ocupar, especialmente trabalhos domésticos e prestações de serviços pessoais, mesmo com o desenvolvimento econômico do Brasil tendo feito emergir diversos setores da economia.

Por isso denominamos este subcapítulo como “à margem da margem”: a mulher negra, que assim como os negros em geral já ocupava a posição de massa marginal na divisão social, racial e sexual do trabalho, ainda ficaram em condição inferior dentro de seu segmento, abaixo dos homens negros e das mulheres em geral, não restando opções para além das acima descritas para sua inserção no mercado e na sociedade de então.

Lélia Gonzalez reforça esta percepção sobre a condição marginal da mulher negra dentro da divisão social, racial e sexual do trabalho quando ao ser questionada a inserção destaca que as estas se encontram “[...] nas profissões manuais, de menor prestígio e remuneração. Trabalhadora rural, indústria de extração etc. **Muitas vezes nem salário tem.** Nas zonas urbanas está concentrada na prestação de serviços domésticos. Nas profissões manuais estão concentrados 83% da mão de obra negra” (GONZALEZ, 2020 [1985c], p. 307, grifo nosso).

Gonzalez (1979a) enfatiza ainda a ideia de que o serviço doméstico e as evidentes diferenças de classe acabam por reforçar a internalização de um sentido de inferioridade e subordinação da mulher negra em relação tanto aos homens em geral quanto às mulheres brancas, estabelecendo mentalmente na mulher negra seu “lugar” na sociedade.

Quanto à mulher negra, sua falta de perspectiva quanto à possibilidade de novas alternativas faz com que ela se volte para a prestação de serviços domésticos, o que a coloca numa situação de sujeição, de dependência das famílias de classe média

branca. A empregada doméstica tem sofrido um processo de reforço quanto à internalização da diferença, da “inferioridade”, da subordinação (GONZALEZ, 2020 [1979a], p.42)

O serviço doméstico, então, alimentava a divisão social, racial e sexual do trabalho na medida em que significava a internalização da diferença, da subordinação e da “inferioridade”, tomadas por “naturais”, além da dupla jornada de trabalho. E este processo de internalização não se dá fora de uma estrutura forjada para manutenção das desigualdades de raça, classe e gênero.

Neste sentido, o lugar da mulher negra na força de trabalho, com raras exceções, permanece restrito a prestações de serviços de baixa remuneração (“refúgios”) sob a denominação genérica da categoria ocupacional “servente”, em locais como supermercados, escolas ou hospitais (GONZALEZ, 2020 [1979b], p.59)

Em seu pensamento a intelectual compreende que:

O que se opera no Brasil não é apenas uma discriminação efetiva; em termos de representações sociais mentais que se reforçam e se reproduzem de diferentes maneiras, o que se observa é um racismo cultural que leva, tanto algozes como vítimas, a considerarem natural o fato de a mulher em geral e a negra em particular desempenharem papéis sociais desvalorizados em termos de população economicamente ativa (GONZALEZ, 2020 [1979a], p.42)

Assim, é somente pela presença da mulher negra ocupando a base da pirâmide e desempenhando papéis sociais desvalorizados da sociedade que é possível que toda estrutura se desenvolva, mas também se mantenha intacta nas desigualdades, pois como afirma a autora, é a mulher negra “[...] quem possibilitou e ainda possibilita a emancipação econômica e cultural da patroa dentro do sistema de dupla jornada” (GONZALEZ, 2020 [1979a], p.42).

Em entrevista intitulada “*O racismo no Brasil é profundamente disfarçado*” (1984) Lélia Gonzalez aponta que a mulher negra sofre duas discriminações:

Vejam bem, as duas, e isso é conduzido historicamente, de forma muito sutil, disfarçadamente... assim tem sido... no campo, nos trabalhos muito importantes e fundamentais da economia nacional você encontra a mulher como um todo — e a negra — sendo discriminada na escala social. Na vida urbana lá está a mulher doméstica — e a negra — no segundo ou terceiro escalão dessa vida. A mulher negra trabalha sem garantias, não tem carteira assinada — uma conquista já aceita pela nossa legislação trabalhista —, não tem seus direitos de trabalhadora assegurados (GONZALEZ, 2020 [1984] p.302, grifo nosso)

Em seu pensamento, Gonzalez ainda terá como premissa de que o que existe no Brasil não é apenas uma discriminação efetiva. O que há, a seu ver,

[...] em termos de representações sociais mentais que se reforçam e se reproduzem de diferentes maneiras, o que se observa é um racismo cultural que leva, tanto algozes como vítimas, a considerarem natural o fato de a mulher em geral e a negra em particular desempenharem papéis sociais desvalorizados em termos de população economicamente ativa (GONZALEZ, 2020 [1979a] p.42)

Nestes termos, a discussão sobre o lugar da mulher negra na dinâmica da sociedade capitalista brasileira dentro da obra de Lélia Gonzalez no período que compete 1970 -1980 é contundente e inovador, uma vez que demonstra como na modernização da sociedade de classes, o racismo, o patriarcado e o capitalismo seguiram resultando em opressões e desigualdades que conduziram as mulheres negras para à margem da margem, relegando-as às últimas posições na divisão social, racial e sexual do trabalho bem como também na vida.

No entender de Lélia Gonzalez, “[...] 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 [1979c], p.56).

Em síntese, sua perspectiva de pensamento é retomada no ensaio “*Mulher Negra*”, publicado no ano de 1984, especialmente no apêndice intitulado como carta-denúncia, no qual Lélia Gonzalez argumentará que “[...] numa sociedade onde a divisão racial e a divisão sexual do trabalho fazem dos negros e das mulheres trabalhadores de segunda categoria, no conjunto dos trabalhadores já por demais explorados (afinal, sobre quem recai o peso da recessão?)” (GONZALEZ, 2020 [1985a], p.109). Reiterando o argumento ao afirmar que “[...] numa sociedade onde o racismo e o sexismo, enquanto fortes sustentáculos da ideologia de dominação, fazem dos negros e das mulheres cidadãos de segunda classe, não é difícil visualizar a terrível carga de discriminação a que está sujeita a mulher negra” (GONZALEZ, 2020 [1985a], p.109).

Pelo exposto, Gonzalez desnudou a existência de uma divisão social, racial e sexual do trabalho que, decorrentes da estrutura racista-machista-classista, produziram as desigualdades e discriminações que recaem em maior escala nas mulheres negras. Em suas palavras:

A dimensão racial nos impõe uma inferiorização ainda maior, já que sofremos, como as outras mulheres, os efeitos da desigualdade sexual. Na verdade, ocupamos o polo oposto ao da dominação, representado pela figura do homem branco e burguês. Por isso mesmo constituímos o setor mais oprimido e explorado da sociedade brasileira (GONZALEZ, 2020 [1985a], p.109).

Sua perspectiva aponta, ainda, para a identificação de um desenvolvimento econômico pautado em um modelo conservador e excludente de modernização, no qual as mulheres negras foram relegadas ao subemprego e/ou desemprego. As trabalhadoras domésticas, majoritariamente mulheres negras, representam grande parte da massa marginal e estão sujeitas em maior grau à articulação entre sexismo e racismo, que no Brasil funciona como

um dos operadores simbólicos do modo como as mulheres negras são vistas, tratadas e mantidas no imaginário social brasileiro.

Essas reflexões acerca da inserção das mulheres negras no mercado de trabalho brasileiro, sobre a divisão social, racial e sexual do trabalho, nos permitem identificar como as opressões de raça, classe e gênero se incidem nas trabalhadoras negras resultando em triplas desvantagens, uma vez que o determinante de gênero incide principalmente sobre as possibilidades no acesso e permanência no trabalho, enquanto o determinante de raça recai predominantemente sobre a qualidade da inserção de modo a perpetuar indicadores de informalidade e precariedade e o determinante classe não viabiliza caminhos para qualificação que propicie inserção no mercado de trabalho.

Neste sentido, coadunamos com a perspectiva apresentada pela intelectual de que o racismo bem como o sexismo tornam-se parte de uma estrutura objetiva das relações ideológicas e políticas do capitalismo, logo, uma divisão racial e sexual do trabalho não pode ser explicada sem compreensão das diversas opressões que se entrecruzam na sustentação de projetos de dominação.

Mediante ao exposto, cabe ressaltarmos que Lélia Gonzalez ao apontar sua compreensão e perspectiva ao que reconheceria como uma tripla discriminação que ocorre às mulheres negras no Brasil em decorrência das opressões advindas do sistema capitalista-racista-sexista apresenta uma nova, singular e significativa contribuição para o debate dos anos finais de 1970/80 do campo do pensamento social, pois a intelectual acaba por ser uma das pioneiras em trazer para o centro do debate a questão da mulher negra na sociedade brasileira e forjar uma interpretação articulando os marcadores sociais de raça, gênero/‘sexo’ e classe como indispensáveis para compreender as relações raciais no Brasil.

3.2 O “OUTRO LUGAR” DA MULHER NEGRA: Mulata, doméstica e mãe-preta

Ao inserir a categoria de gênero (sexo) e a mulher negra em seu pensamento, além de acrescentar no centro de suas reflexões a compreensão da existência de uma divisão social, racial e sexual do trabalho, bem como desnudar a tripla discriminação sofrida pela mulher negra, Lélia Gonzalez apresenta seu diferencial acerca das análises sobre representações para as mulheres negras, como também a sua perspectiva e teoria social que se diferenciaria de outros intelectuais que ao longo dos anos do século XX se debruçaram a pensar as relações raciais no Brasil.

Lélia Gonzalez tece críticas a maneira como as mulheres negras teriam sido incluídas ou excluídas ao longo da história de alguns intelectuais e aborda o ocultamento do racismo e sexismo no pensamento social brasileiro a partir de críticas à Gilberto Freyre e Caio Prado Junior (1983b). Se valendo do pensamento de um dos considerados “intérpretes do Brasil”, Caio Prado Júnior ou nas palavras de Gonzalez “um branco muito importante”, (GONZALEZ, 2020 [1983b], p.83), a intelectual atrela seus argumentos à situação em que o autor abordaria as relações raciais, em especial na obra “*Formação do Brasil contemporâneo*” (1942), na qual destaca Gonzalez “ele diz uma porção de coisas interessantes sobre o tema da escravidão” (GONZALEZ, 2020 [1983b], p.83).

Entretanto, a obra de Caio Prado Júnior seria justamente uma exemplificação do que ela compreende de neurose cultural brasileira, ao não versar sobre a questão da mulher negra, uma vez que

[...]ele pouco teria a dizer sobre essa mulher negra, seu homem, seus irmãos e seus filhos, de que vínhamos falando. Exatamente porque ele lhes nega o estatuto de sujeito humano. Trata-os sempre como objeto. Até mesmo como objeto de saber. *É por aí que a gente compreende a resistência de certas análises que, ao insistirem na prioridade da luta de classes, se negam a incorporar as categorias de raça e sexo. Ou sejam, insistem em esquecê-las.* (GONZALEZ, 2020 [1983b], p. 83, grifo nosso).

Lélia Gonzalez questiona a insuficiência das categorias analíticas das Ciências Sociais para explicar, por exemplo, a realidade das mulheres negras nas relações sociais e no Brasil (CARDOSO, 2014).

Seu pensamento construído do seu lugar de mulher negra e intelectual, de modo orgânico, apresenta contribuições com críticas ao pensamento social brasileiro, como também interpelações a imagem da mulher negra construída no período colonial e contribuições que vão ao encontro da subversão e transgressão do lugar da mulher negra no imaginário social e cultura nacional que já haviam sido elaborados por outros intelectuais nomeados “intérpretes” do Brasil, como dissemos no primeiro capítulo e por uma única perspectiva, que foi a branca europeia ocidental, tendo em vista que grande parte desses – Gilberto Freyre, Caio Prado Júnior, dentre outros – foram homens brancos.

Para Lélia Gonzalez:

“[...] na medida em que o racismo, enquanto discurso, se situa entre os discursos de exclusão, o grupo por ele excluído é tratado como objeto e não como sujeito. Consequentemente, é infantilizado, não tem direito a voz própria, é falado por ele. E ele diz o que quer, caracteriza o excluído de acordo com seus interesses e seus valores” (GONZALEZ 2020 [1979a], p.43)

Nesta perspectiva, muitas das questões acerca das relações raciais se deram de acordo com interesses e valores de uma perspectiva europeia ocidental e masculina que não visou as experiências de mulheres negras marcadas pelas opressões de raça, gênero e classe, e tampouco considerou a articulação, capacidade de mobilização social e política, e a resistência histórica desempenhada por esse grupo, que ora foi abordado e narrado por uma ótica de passividade.

Neste diapasão, Lélia Gonzalez posiciona seu pensamento dizendo que:

O lugar em que nos situamos determinará nossa interpretação sobre o duplo fenômeno do racismo e do sexismo. Para nós o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira. Nesse sentido, veremos que sua articulação com o sexismo produz efeitos violentos sobre a mulher negra em particular. (GONZALEZ, 2020 [1983a], p.76)

A fim de compreender a presença do racismo e sexismo tratando das representações veiculada às mulheres negras ao longo da história do Brasil e que foram disseminadas desde a formação social, no cerne de suas inquietações teóricas sociais e políticas a intelectual Lélia Gonzalez, no contexto da colonização, abordará em quais lugares sociais as mulheres negras se encontravam dentro do sistema vigente.

Se baseando em Freitas (1978), Lélia Gonzalez aponta duas figuras em que a mulher negra se ocupará no período da escravidão, sendo elas, a *trabalhadora do eito* e a *mucama*, destacando que em ambas as situações e figuração compete à mulher negra o cuidado e apoio moral, tanto aos filhos quanto companheiros que em resistência à escravização fugiam.

Quando o europeu chegou à África, nossas antepassadas foram arrancadas do convívio de seus filhos, de suas famílias e de seus povos, transformadas em mercadorias e vendidas por bons preços para trabalharem até o fim de seus dias numa terra absolutamente desconhecida. As que não morriam nos malfadados navios negreiros, ao chegarem aqui, eram dirigidas para dois tipos de atividades: *a escrava de eito trabalhava nas plantações, e a mucama, na casa-grande. Tanto uma como outra nada mais foram do que as avós da trabalhadora rural e da doméstica de hoje.*(GONZALEZ, 2020 [1981d] p.201-202)

De acordo com Lélia Gonzalez, a mulher negra na figura de *escrava de eito* seria responsável por estimular seus companheiros para a fuga ou revolta e ainda era quem

“[...] trabalhando de sol a sol, subalimentada e, muitas vezes, cometendo o suicídio para que o filho que trazia no ventre não tivesse o mesmo destino que ela. Vale notar que a vida média de um escravo produtivo não ultrapassava os dez anos. Depois disso, os senhores dele se livravam mediante a concessão da alforria, que significava um tipo especial de “liberdade”: a de morrer de fome, em função da invalidez precocemente adquirida (GONZALEZ, 2020 [1979c], p.53)

Cabe destacar aqui que para além da questão de trabalho há uma capacidade de mobilização social que foi conduzida, ao longo destes anos, pela figura feminina.

Já enquanto mucama,

cabria-lhe a tarefa de manter, em todos os níveis, o bom andamento da casa-grande: lavar, passar, cozinhar, fiar, tecer, costurar e amamentar as crianças nascidas do ventre “livre” das sinhazinhas. E isso sem contar com as investidas sexuais do senhor branco que, muitas vezes, convidava parentes mais jovens para se iniciarem sexualmente com as mucamas mais atraentes. Desnecessário dizer o quanto eram objeto do ciúme rancoroso da senhora. Após o trabalho pesado na casa-grande, cabia-lhes também o cuidado dos próprios filhos, além da assistência aos companheiros chegados das plantações, engenhos etc. quase mortos de fome e de cansaço (GONZALEZ, 2020 [1979c], p.53)

Pelo que foi explicitado, é possível identificar como o lugar de “cuidadora” e o de “servir” foi o papel designado e representado pelas mulheres negras tanto no seu “trabalho” quanto nas suas relações familiares, uma vez que eram as mulheres negras também as responsáveis pelos cuidados dos filhos e companheiros. Foi a mulher negra o sustentáculo da sociedade brasileira no período da colonização.

Reforçando estes argumentos, no texto “Democracia racial? Nada disso!” (1981d) aponta Gonzalez que:

Enquanto a escrava de oito 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: de sua senhora, na medida em que lhe cabia todo o trabalho doméstico, 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 [1981d] p.202)

Mantendo sua perspectiva de análise acerca das representações e para como as representações e estereótipos em torno da mulher negra seguiram limitando seu lugar na sociedade, a intelectual reitera em “*E a trabalhadora negra, cumé que fica?*” (1981c) que:

A situação da mulher negra, hoje, não é muito diferente de seu passado de escravidão. Enquanto negra e mulher, é objeto de dois tipos de desigualdades que fazem dela o setor mais inferiorizado da sociedade brasileira. Enquanto trabalhadora, continua a desempenhar as funções modernizadas da escrava de oito, da mesma mucama, da escrava de ganho (GONZALEZ, 2020, [1981c], p. 199)

A seu ver, a situação atual da mulher negra “[...] não é muito diferente daquela vivida por nossas antepassadas: afinal, a trabalhadora rural de hoje não difere tanto da “escrava de oito” de ontem; a empregada doméstica não é muito diferente da “mucama””(GONZALEZ, 2020 [1981c], p.217).

Neste sentido, seu pensamento acerca de como a situação das mulheres negras foi socialmente construída de forma distorcida, baseando-se em mitos e representações, segue se

desdobrando em outras noções que a intelectual observa e busca elaborar continuamente como a própria intelectual no ensaio “*Racismo e sexismo na cultura brasileira*” (1983b) intelectual comenta

Em comunicação apresentada no Encontro Nacional da Lasa (Latin American Studies Association) em abril de 1979, falamos da mulata, ainda que de passagem, não mais como uma noção de caráter étnico, mas como uma profissão. Tentamos desenvolver um pouco mais essa noção em outro trabalho, apresentado num simpósio realizado em Los Angeles, na Ucla, em maio do mesmo ano. Ali falamos dessa dupla imagem da mulher negra de hoje: mulata e doméstica. Mas ali também emergiu a noção de mãe preta, colocada numa nova perspectiva. Mas ficamos por aí. (GONZALEZ, 2020 [1983b], p.76)

Os ensaios que Gonzalez se refere acima são os 1. “Cultura, etnicidade e trabalho: efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher” e 2. “A mulher negra na sociedade brasileira”, ambos ensaios já comentados, em diferentes momentos, aqui nesta dissertação.

Mediante esta compreensão, Lélia Gonzalez se posicionava no que diz respeito à sua percepção sobre como as mulheres negras estavam sendo colocadas em lugares desfavorecidos no pensamento social já elaborado e que que não deveriam continuar sendo perpetuados por uma única leitura e perspectiva. Assim salienta a intelectual na continuidade de suas ponderações que:

O fato é que, enquanto mulheres negras, sentimos a necessidade de aprofundar nossa reflexão, em vez de continuarmos na reprodução e repetição dos modelos que nos eram oferecidos pelo esforço de investigação das ciências sociais. Os textos só nos falavam da mulher negra numa perspectiva socioeconômica que elucidava uma série de problemas propostos pelas relações raciais. Mas ficava (e ficará) sempre um resto que desafiava as explicações. E isso começou a nos incomodar. Exatamente a partir das noções de mulata, doméstica e mãe preta que estavam ali, nos martelando com sua insistência... (GONZALEZ, 2020 [1983b], p.77)

Essas noções vinculadas às mulheres negras em seu pensamento incidem a partir de opressões múltiplas de gênero, raça e classe e se constituem como atribuições também deste mesmo sujeito, sendo determinadas pela intelectual como: a mulata, a doméstica e a mãe-preta.

E neste momento (1984) destaca Lélia que

[...] conseqüentemente, o lugar de onde falaremos põe um outro, aquele que habitualmente vínhamos colocando em textos anteriores. E a mudança foi se dando a partir de certas noções que, forçando sua emergência em nosso discurso, nos levaram a retornar à questão da mulher negra numa outra perspectiva. Trata-se das noções de mulata, doméstica e mãe preta (GONZALEZ, 2020 [1983a], p.76)

A partir destas três noções, Gonzalez investiga a historicidade e atualidade de certos estereótipos e imagens de controle (Collins, 2019) que incidem sobre a mulher negra para compreender como esta é percebida na sociedade, bem como também é situada no discursos brasileiros dentro das relações de exploração/dominação que se configuram representações

resultantes de construções racializadas e de gênero que reservam um lugar social de silenciamento, objetificação, hipersexualização e violência para as mulheres negras.

Pensando os estereótipos da mulher negra na sociedade brasileira, a intelectual aponta que o mito da democracia racial perpassa a realidade social, tendo aceitação, divulgação e manutenção e contribuindo para o racismo como um construto social em que, nas palavras de Gonzalez,

O lugar em que nos situamos determinará nossa interpretação sobre o duplo fenômeno do racismo e do sexismo. Para nós o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a “**neurose cultural brasileira**”. Nesse sentido ainda segundo a mesma sua articulação com o sexismo que “produz efeitos violentos sobre a mulher negra em particular” (GONZALEZ, 2020, [1983a], p. 76, grifo nosso).

Analisando a relação de dominação, o lugar da mulher negra no processo de formação social, cultural e os diferentes modos exploração/dominação, de rejeição/integração de seu papel na sociedade brasileira, as noções de mulata, doméstica e mãe-preta, sob aporte teórico da psicanálise, especificamente sob perspectiva epistemológica de Freud e Lacan, entendendo que a “análise encontra seus bens nas latas de lixo da lógica”, Lélia Gonzalez nos aponta para compreensão de como é pela linguagem, na lógica de dominação racista, que o poder se estabeleceu e ainda se estabelece,

Ora, na medida em que nós negros estamos na lata de lixo da sociedade brasileira, pois assim o determina a lógica da dominação, caberia uma indagação via psicanálise. E justamente a partir da alternativa proposta por Miller, ou seja: por que o negro é isso que a lógica da dominação tenta (e consegue muitas vezes, nós o sabemos) domesticar? E o risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (infans, é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos), que neste trabalho assumimos nossa própria fala. (GONZALEZ, 2020 [1983a], p.77)

Assim, Gonzalez entende que a transformação da linguagem é um caminho possível de realocar o papel do negro na sociedade, na medida em que o rompimento com a estrutura capitalista-sexista-racista de poder e a (re)construção da humanidade da população negra se dará a partir do momento em que os negros passem a formular suas próprias teorias sobre si e sua condição social. Daí a ideia de Gonzalez de “o lixo vai falar, e numa boa”: é a partir de formulação de suas próprias teorias sobre si que os negros podem romper com sua posição marginal na sociedade e na intelectualidade. (GONZALEZ, 2020 [1983a], p.78)

Para apontar o lugar da mulher negra no processo de formação social, assim como os diferentes modos de exploração/dominação e rejeição/integração de seu papel na sociedade

brasileira, a intelectual utiliza das noções de consciência e memória articuladas numa relação dialética para compreender como nas relações sociais e na sociedade as suas desigualdades e discriminações se perpetuariam.

Nessa direção, de acordo com Gonzalez, a consciência seria o “lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber” e por outro lado a memória seria “entendida enquanto um não-saber que conhece, um lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção”. Assim sendo, a dialética ocorre à medida em que segundo a intelectual a “consciência exclui o que a memória inclui” (GONZALEZ, 2020 [1983a], p.78).

Nesse sentido, dentro deste movimento dialético entre a consciência e a memória a partir das cenas que compõem a vida cotidiana e as relações sociais, Lélia Gonzalez ao pensar as categorias de raça, gênero e classe a pensará não somente na formação social, na divisão social, racial e sexual do trabalho como vimos ao longo desta dissertação, mas a pensaria também na cultura e construção da identidade nacional brasileira.

Deste modo, Lélia Gonzalez (1984) identificando o racismo e o sexismo nas sutilezas do que poderia parecer inofensivo, nos conduz a refletir sobre como estes elementos têm sua existência refutada através do discurso do mito da democracia racial. Através da noção de *mulata* “nega ativa”, Gonzalez aponta que é justamente no Carnaval que o mito da democracia racial seria atualizado com toda a sua força simbólica, uma vez que é nesse instante que a mulher negra se transforma única e exclusivamente na atração central, na “mulata deusa do meu samba” (GONZALEZ, 2020 [1983a], p. 80).

Nas palavras de Gonzalez:

É nos desfiles das escolas de primeiro grupo que a vemos em sua máxima exaltação. Ali 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. Estes, por sua vez, tentam fixar sua imagem, estranhamente sedutora, em todos os seus detalhes anatômicos; e os flashes se sucedem, como fogos de artifício eletrônicos. E ela dá o que tem, pois sabe que amanhã estará nas páginas das revistas nacionais e internacionais, vista e admirada pelo mundo inteiro. Isso sem contar o cinema e a televisão. E lá vai ela feericamente luminosa e iluminada, no feérico espetáculo (GONZALEZ, 2020 [1983a], p. 80).

Lélia Gonzalez em ensaios anteriores trata que esse imaginário seria herança da ideia de mucama, que era ao mesmo tempo explorada no trabalho doméstico e refém dos maiores abusos sexuais (GILLIAM, 1995; GONZALEZ, 1984). Em “Cultura, etnicidade e trabalho: Efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher” (1979a), Lélia Gonzalez já enfatizava que:

O processo de exclusão da mulher negra é patenteado, em termos de sociedade brasileira, pelos dois papéis sociais que lhe são atribuídos: “domésticas” ou “mulatas”. O termo “doméstica” abrange uma série de atividades que marcam seu “lugar natural”: empregada doméstica, merendeira na rede escolar, servente nos supermercados, na rede hospitalar etc. Já o termo “mulata” implica a forma mais sofisticada de reificação: ela é nomeada “produto de exportação”, ou seja, o objeto a ser consumido pelos turistas e pelos burgueses nacionais (GONZALEZ, 2020 [1979a], p.44 grifo nosso)

Cabe destacar que seu pensamento denuncia a herança da escravidão e a perversidade dos estereótipos criados para o fim de subjugar a população negra, mais especificamente a “mulata”, cuja imagem é vendida como um “produto tipicamente brasileiro” e digno de “exportação”.

Neste sentido, para a intelectual,

Temos aqui a enganosa oferta de um pseudomercado de trabalho que funciona como um funil e que, em última instância, determina um alto grau de alienação. Esse tipo de exploração sexual da mulher negra se articula a todo um processo de distorção, folclorização e comercialização da cultura negra. Que se pense no processo de apropriação das escolas de samba por parte da indústria turística, por exemplo, e no quanto isso, além do lucro, se traduz em imagem internacional favorável para a “democracia racial brasileira” (GONZALEZ, 2020 [1979a], p.44)

A partir dessa folclorização, mas sobretudo a distorção, podemos refletir sobre um possível processo de “Endeusamento e Invisibilidade”, que acontece no momento carnavalesco e que retira de evidência o sistema de poder de raça, classe e gênero que estruturalmente culminam nas relações sociais em opressões, discriminações e desigualdades no dia a dia da mulher negra recaindo sobre a possibilidade de harmonia nas relações raciais.

De acordo com Lélia Gonzalez

É durante os desfiles das escolas de samba que a mulata, em seu esplendor máximo, perde o anonimato e se transforma em uma Cinderela: adorada, desejada e devorada por aqueles que foram até lá justamente para cobiçá-la. Sabendo que amanhã sua fotografia estará nas páginas de todos os jornais e revistas internacionais, elogiada e admirada pelo mundo inteiro, ela segue magicamente, mais e mais brilhante naquele espetáculo luminoso (GONZALEZ, 2020 [1995], p.165)

Este cenário se faz propício para manutenção de discursos que creditam a existência de uma harmonia nas relações raciais no Brasil como apresentada por Freyre (1933)⁶, discursos como “Racismo? No Brasil? Quem foi que disse? Isso é coisa de americano. Aqui

⁶ Como já vimos ao longo desta dissertação, embora não seja o criador do conceito, Gilberto Freyre foi pioneiro em dar-lhe uma roupagem científica, uma tentativa de fundamentação sociológica. Embora seus argumentos centrais já estivessem postos em suas principais obras, o uso explícito do termo democracia racial, por Freyre, é tardio: somente em 1962, no auge de sua polêmica defesa do lusotropicalismo (GUIMARÃES, 2001).

não tem diferença porque todo mundo é brasileiro acima de tudo, graças a Deus” (GONZALEZ, 2020 [1983a], p.78).

Em “*Democracia racial? Nada disso!*” (1981d) a intelectual dirá que para as jovens mulheres negras, em especial, a categoria de mulata seria designada e a elas a objetificação de seus corpos seria destinada

Ainda hoje podemos constatar como as escolas de samba, as gafeiras, as festas de largo etc. são transadas como modernas senzalas onde os “sinhozinhos” brancos vão exercitar sua dominação sexual (e a indústria turística está aí mesmo pra reforçar e lucrar com essa prática). Não é por acaso que o sistema criou a moderna profissão de mulata para as jovens negras continuarem a ser exploradas, agora, como “produtos de exportação”. E depois dizem que não existe racismo no Brasil. (GONZALEZ, 2020 [1981d], p. 202)

Na sua concepção Lélia questiona “[...] 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 [1981d], p. 202).

No carnaval tem-se a exaltação do mito da democracia racial porque “[...]exatamente porque nesse curto período de manifestação do seu reinado o Senhor Escravo mostra que ele sim, transa e conhece a democracia racial. Exatamente por isso que no resto do ano há reforço do mito enquanto tal, justamente por aqueles que não querem olhar para onde ele aponta (GONZALEZ, 2020 [1983a, p.92).

Neste sentido, se ao longo do ano a mulher negra fica socialmente invisível, no Carnaval há seu endeusamento e objetificação:

[...] ali ela perde seu anonimato e se se transforma em uma Cinderela: adorada, desejada e devorada por aqueles que foram até lá justamente para cobiçá-la. Sabendo que amanhã sua fotografia estará nas páginas de todos os jornais e revistas internacionais, elogiada e admirada pelo mundo inteiro, ela segue magicamente, mais e mais brilhante naquele espetáculo luminoso (GONZALEZ, 2020 [1983a], p.80, grifo nosso)

Entretanto, como nos destaca Lélia Gonzalez

[...] como todo mito, o da democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra”, (GONZALEZ, 2020 [1983], p.80) ou ainda, “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 (GONZALEZ, 2020 [1995], p.165).

Para Gonzalez, esses lugares simbólicos, em especial do carnaval, não isentariam a mulher negra de ser colocada no lugar de subalternidade e subserviência que historicamente ela ocupa na sociedade brasileira, expressando um processo de inversão e neutralização, “pois

o outro lado do endeusamento carnavalesco ocorre no cotidiano dessa mulher, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica” (GONZALEZ, 1979a;1983a; 1995 ibdem).

Nesta direção, identifica-se a existência de uma “lógica da dominação/exploração imposta às mulheres negras”, em que “[...]essa mesma lógica simbólica determina a inclusão da mulata na categoria de objeto sexual” (GONZALEZ, 2020 [1995], p.166).

Em síntese,

Numa primeira aproximação, constatamos que exerce sua violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra, pois o outro lado do endeusamento carnavalesco ocorre no cotidiano dessa mulher, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica. É por aí que a culpabilidade engendrada pelo seu endeusamento se exerce com fortes cargas de agressividade. *É por aí, também, que se constata que os termos “mulata” e “doméstica” são atribuições de um mesmo sujeito. A nomeação vai depender da situação em que somos vistas* (GONZALEZ, 2020 [1983a], p.80, grifo nosso)

Em conformidade com a intelectual, nessa perspectiva, podemos reafirmar que as noções de mulata e doméstica são atribuições de um mesmo sujeito. Gonzalez diz que “quanto à doméstica, ela nada mais é do que a mucama permitida, a da prestação de bens e serviços, ou seja, o burro de carga que carrega sua família e a dos outros nas costas. Daí, ela ser o lado oposto da exaltação; porque está no cotidiano” (GONZALEZ, 2020 [1983a], p.82), e mediante a essa colocação no cotidiano, historicamente, há um lugar para a mulher negra ocupar, que seguirá sendo, mesmo no pós-abolição, o da subalternização, invisibilidade, subserviência e o de objetificação do seu corpo.

Esses reforços são propícios para contribuir para sobrevivência e manutenção do racismo estrutural e estruturante das relações sociais da sociedade brasileira que é altamente hierarquizada. Guimarães aponta que

A sobrevivência do racismo em sociedades democráticas contemporâneas decorre da construção de uma Memória Coletiva utilizada como fonte de preservação do poder, significando um conjunto de valores, crenças e práticas transmitidas ao longo do tempo. Contudo, deve-se ressaltar que este tipo de memória não se diferencia de forma alguma da memória individual, posto que são os indivíduos que interagem entre si e partilham significados coletivos comuns, que se lembram do passado. (GUIMARÃES, 2005, p.04)

Assim, o reforço do mito da democracia racial e a memória coletiva para preservação da uma estrutura de poder a determinado grupo racial se reafirma na noção do racismo como neurose cultural brasileira, como afirma-nos Lélia Gonzalez. Tal mistificação oculta os conflitos do racismo e sexismo que em alguns momentos nas relações sociais não são

explícitos, a fim de preservar o poder naturalmente dado ao homem branco que não é socialmente questionado.

Utilizar o discurso da existência de uma democracia racial é ocultar com conveniência a realidade das relações raciais desiguais no Brasil, ou como bem afirma a intelectual “[...] ora sabemos que o neurótico constrói modos de ocultamento do sintoma porque isso traz certos benefícios. Essa construção o liberta da angústia de se defrontar com o recalçamento” (GONZALEZ, 2020[1983a], p.84).

A realidade do Brasil para as mulheres negras de modo enfático e contundente é colocada por Lélia Gonzalez em exemplos do dia a dia que demonstram o processo ambíguo de exclusão da mulher negra:

Não adianta serem “educadas” ou estarem “bem vestidas” (afinal, “boa aparência”, como vemos nos anúncios de emprego, é uma categoria “branca”, unicamente atribuível a “brancas” ou “clarinhas”). Os porteiros dos edifícios obrigam-nas a entrar pela porta de serviço, obedecendo instruções dos síndicos brancos (os mesmos que as “comem com os olhos” no Carnaval ou nos oba-obas da vida). Afinal, *se é preta só pode ser doméstica*, logo, entrada de serviço. E, pensando bem, entrada de serviço é algo meio maroto, ambíguo, pois sem querer remete a gente pra outras entradas (não é, “seu” síndico?). É por aí que a gente saca que não dá pra fingir que a outra função da mucama tenha sido esquecida. Está aí. (GONZALEZ, 2020 [1983a], p.83)

À vista disso, com exemplificação das relações sociais na vida cotidiana, atender requisitos como “educação”, “boa vestimenta” e outros não isentaria a mulher negra de lidar com a representação determinada desde o período colonial e que permaneceu incutidas nas relações sociais e imaginário social brasileiro pós abolição.

Neste sentido, identificarmos que a concepção de Lélia Gonzalez acerca da noção de doméstica se desenvolve da sua percepção acerca do papel da mucama. Segundo Gonzalez

Quanto à doméstica, ela nada mais é do que a mucama permitida, a da prestação de bens e serviços, ou seja, o burro de carga que carrega sua família e a dos outros nas costas. Daí ela ser o lado oposto da exaltação; porque está no cotidiano. *E é nesse cotidiano que podemos constatar que somos vistas como domésticas* (GONZALEZ, 2020 [1983a], p.82)

A noção de doméstica é pouco trabalhada por Lélia Gonzalez, que ora as vincula a noção de mucama, ora a de mulata. Entretanto, em nenhum momento a intelectual define objetivamente sua concepção, mas evidencia que esta também é uma noção que incide sobre a mulher negra com violências e discriminações advindas do racismo, sexismo e capitalismo que segue a colocando em um lugar histórico e ao mesmo tempo atualizado de exclusão que permaneceria nas relações sociais e no imaginário social brasileiro.

A partir das elaborações de Lélia Gonzalez, lidamos com diferentes realidades nas quais a representação das mulheres negras ainda está associada à subalternização, a

subserviência e à hipersexualização (COLLINS, 2019). Em *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment (1990)*, Collins apresenta o conceito de *imagens de controle* como uma dimensão ideológica em que o racismo e o sexismo são compreendidos de forma simultânea e interconectada, sendo utilizadas pelo grupo dominante com o designio de perpetuar padrões de violência e dominação que historicamente são constituídos para que permaneçam no poder (BUENO, 2019)

Assim – e retomando o que destacamos no começo deste subcapítulo com o até aqui discutido –, as noções de mulata e empregada doméstica recaem sob o mesmo sujeito, sendo designadas às mulheres negras a depender do contexto que serão vistas. No pensamento de Lélia Gonzalez, tanto a mulata quanto a doméstica estariam vinculadas a arquétipos que inferiorizam a mulher negra, seu lugar nas relações sociais e na sociedade. A herança colonial racista e sexista projetaria nas mulheres negras todos os mitos criados pelo colonizador e no pós-abolição, fazendo com que constantemente novos estereótipos fossem mobilizados pelos grupos dominantes com intuito de justificar as violências, desigualdades e opressões experienciadas pelas mulheres negras em razão de sua raça e gênero.

Como o pensamento de Lélia Gonzalez se construiu, em grande parte nas idealizações destas noções de mulata, empregada doméstica e mãe-preta, para analisarmos a noção de mãe-preta tratada pela intelectual, referimos Freyre (1933), a fim de compreendermos como a perspectiva de Gonzalez se coloca em contraposição ao pensamento freyreano.

A obra de Freyre *Casa-Grande & Senzala* (1933), já mencionada nesta dissertação, em diferentes momentos faz a descrição de espaços que ilustram as relações sociais estabelecidas no período escravocrata, em que como descreve o autor abaixo

a casa-grande fazia subir da senzala para o serviço íntimo e delicado dos senhores uma série de indivíduos — amas de criar, mucamas, irmãos de criação dos meninos brancos. Indivíduos cujo lugar na família ficava sendo não só o de escravos mas o de pessoas de casa. Espécie de parentes pobres nas famílias europeias. [...] *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 lhe tomavam lhe a benção; os escravos tratavam-nas de senhoras; os boleiros andavam com elas de carro. Em dia de festa, quem as visse anchas e engajentas entres os brancos da casa, havia de supô-las senhoras bem-nascidas; nunca ex-escravas vindas da senzala (FREYRE, 2005 [1933], p. 435, grifo nosso).

Não diferente das outras noções trabalhadas pela intelectual, a *mãe preta* também é símbolo da dinâmica social brasileira e, a partir Freyre (1933), é possível termos um ponto de partida para compreensão de como a noção de *mãe-preta* será refutada, elaborada e apresentada no pensamento Gonzalez por outra perspectiva.

Pela definição de Freyre, a mulher negra inserida no período escravocrata, que se figura na noção de mãe preta, é caracterizada por mulheres negras mais velhas que trabalhavam nos afazeres domésticos e cuidados com os filhos de seus senhores. No cenário da casa-grande e no imaginário social “[...] esta figura simpática, amorosa e inofensiva realiza a aceitação sem resistência do poder instituído da escravidão” (CARDOSO, 2014, p.976).

Em contraposição, Lélia Gonzalez (1981c) refutará a perspectiva de Freyre e apresentará uma resposta à sua teoria não somente em relação ao mito da democracia racial, mas também as ideias lusotropicalistas dizendo 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 (GONZALEZ, 2020 [1981d], p.202-203)

Na percepção de Lélia Gonzalez é necessário questionar e problematizar essa imagem da mãe preta como subserviente e símbolo da harmonia racial brasileira que no Brasil foi perpetuada.

De acordo com opiniões meio apressadas, a “mãe preta” representaria o tipo acabado da negra acomodada, que passivamente aceitou a escravidão e a ela correspondeu da maneira mais cristã, oferecendo a face ao inimigo. Acho que não dá para aceitar isso como verdadeiro, sobretudo quando se leva em conta que sua realidade foi vivida com muita dor e humilhação. E justamente por isso não se pode deixar de considerar que a “mãe preta” também desenvolveu as suas formas de resistência: a resistência passiva, cuja dinâmica deve ser encarada com mais profundidade (GONZALEZ, 2020 [1981b], p.198)

Assim, a intelectual aponta para uma ressignificação do lugar da mulher negra através de uma resistência passiva, que se transfigura na força em que deixou o seu legado na cultura e sociedade brasileira.

É interessante constatar como, através da figura da “mãe preta”, a verdade surge da equivocação. Exatamente essa figura para qual se dá uma colher de chá é quem vai dar a rasteira na raça dominante. [...] o que a gente quer dizer é que ela não é esse exemplo extraordinário de amor e dedicação totais como querem os brancos e nem tampouco essa entreguista, essa traidora da raça como querem alguns negros muito apressados em seu julgamento. Ela, simplesmente, é a mãe. É isso mesmo, é a mãe. Porque a branca, na verdade, é a outra. Se assim não é, a gente pergunta: quem é que amamenta, que dá banho, que limpa cocô, que põe pra dormir, que acorda de noite pra cuidar, que ensina a falar, que conta história e por aí afora? É a mãe, não é? Pois então. Ela é a mãe nesse barato doido da cultura brasileira. Enquanto mucama, é a mulher; enquanto “bá”, é a mãe. A branca, a chamada legítima esposa, é justamente a outra, que, por impossível que pareça, só serve pra parir os filhos do senhor. Não exerce a função materna. Esta é efetuada pela negra. Por isso a “mãe preta” é a mãe. E 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 pra criança brasileira, como diz Caio Prado Jr. Essa criança, esse infans, é a dita cultura brasileira, cuja língua é o pretuguês (GONZALEZ, 2020 [1983a], p.87)

Lélia Gonzalez dirá ainda que “[...] foi justamente a partir daí que ela fez a cabeça do dominador, sobretudo ao exercer a função materna enquanto “mãe preta” (GONZALEZ, 2020 [1981c] p.198). Em sua perspectiva, a mulher negra é responsável pela formação de um inconsciente cultural brasileiro, por passar os valores culturais dos negros, contribuindo para que a cultura brasileira seja eminentemente negra, ainda que não seja a hegemônica, sendo este seu principal papel desde o início.

Em outras de suas palavras:

Se a gente levar em consideração, por exemplo, a atuação da mulher negra, a chamada “mãe preta”, que o branco quer adotar como exemplo do negro integrado, que aceitou a democracia etc. e tal, ela, na realidade, tem um papel importantíssimo como sujeito suposto saber nas bases mesmo da formação da cultura brasileira, na medida em que ela passa, ao aleitar as crianças brancas e ao falar o seu português (com todo um acento de quimbundo, de ambundo, enfim, das línguas africanas), *é ela que vai passar pro brasileiro, de um modo geral, esse tipo de pronúncia, um modo de ser, de sentir e de pensar* (GONZALEZ, 2020 [1980] p.290, grifo nosso)

Ainda, será a partir dessa relação da mulher negra na figura da mãe preta que:

[...] mantiveram viva a chama dos valores culturais afro-brasileiros, que transmitiram a seus descendentes. E nisso também influenciaram mulheres e homens brancos, a quem aleitaram e educaram. Graças a elas, apesar de todo o racismo vigente, os brasileiros falam “pretuguês” (o português africanizado) e só conseguem afirmar como nacional justamente aquilo que o negro produziu em termos de cultura: o samba, a feijoada, a descontração, a ginga ou jogo de cintura etc. É por essa razão que as “mães” e as “tias” são tão respeitadas dentro da comunidade negra, apesar de todos os pesares (GONZALEZ, 2020 [1981b], p.198)

A perspectiva de Lélia Gonzalez atribui grande importância à figura da mulher negra, colocando-a como a mantenedora da identidade, saberes e valores culturais afro-brasileiros, introduzidos na cultura popular por meio do “pretuguês”, a linguagem usada das mães-pretas que misturava termos e dialetos do português com os das diversas línguas nativas africanas.

Pelo exposto até aqui neste subcapítulo, é possível compreendermos que o gênero, a partir da categoria “mulher” se apresenta nos ensaios de Lélia Gonzalez, especialmente em suas análises acerca das representações sobre mãe-preta e mucama, doméstica e mulata, destacando a questão dos estereótipos em torno da mulher negra que limitavam seu lugar na sociedade, nos propiciando pensar as formas de dominação e as ideologias que replicam — ainda no período pós abolição — representações coloniais que produzem e reforçam as desigualdades no cotidiano, que ficam particularmente evidente em sua discussão sobre estas três noções (GONZALEZ, 2020).

Por outro lado, uma das questões recorrentes em sua produção é como a intelectual articulou a interseccionalidade na produção de uma perspectiva teórica pioneira sobre o Brasil, ao destacar as categorias de raça, classe e gênero como pano de fundo de suas análises.

Sua perspectiva de análise para a experiência das mulheres negras na escravidão sobre a resistência individual e coletiva que foi mobilizada pelas mulheres negras busca resgatar experiências que foram ignoradas pela história e pela produção intelectual sobre as relações raciais, especialmente as construídas a partir da obra de Gilberto Freyre (1933).

Segundo a intelectual,

Pelo exposto, talvez se conclua que a mulher negra desempenha um papel altamente negativo na sociedade brasileira dos dias de hoje, dado o tipo de imagem que lhe é atribuído ou dadas as formas de superexploração e alienação a que está submetida. Mas há que se colocar, dialeticamente, as estratégias de que ela se utiliza para sobreviver e resistir numa formação capitalista e racista como a nossa (GONZALEZ, 2020, [1979b], p.62)

Outro objetivo que é possível reconhecer como central de sua perspectiva teórica é o da reconstrução dos estereótipos designados às mulheres negras baseados no período da escravização e que se mantinham no imaginário social do pós-abolição. Este fato de subversão nos faz retomar e lembrar a socióloga Collins que afirma que:

[...] autodefinição envolve desafiar o processo de validação do conhecimento político que resultou em imagens estereotipadas extremamente definidas da condição feminina. Em contrapartida, a autoavaliação enfatiza o conteúdo específico das autodefinições das mulheres negras, substituindo imagens externamente definidas com imagens autênticas de mulheres negras (COLLINS, 2016, p.102)

Dessa forma, ao perceber as categorias de raça e classe associadas à de gênero, Gonzalez inova, denuncia e evidencia, dentro contexto da realidade social do Brasil, as opressões e desigualdades que são resultantes dos sistemas de dominação racista-patriarcal-capitalista, bem como também inaugura outras perspectivas de reflexão acerca das relações raciais que auxiliam a abordar, desconstruir e subverter alguns paradigmas instaurados e perpetrados no imaginário social brasileiro, o que contribui de forma profícua para diferentes e novas leituras e interpretações sobre o Brasil.

3.3 MOVIMENTOS FEMINISTAS, LÉLIA GONZALEZ E INTERSECCIONALIDADE: Críticas e aproximações

Como vimos, a categoria Mulher se apresentou no pensamento de Lélia Gonzalez como uma categoria analítica passível e necessária de ser revisitada, analisada e, a partir de sua perspectiva, reformulada.

A intelectual se desdobra a forjar reflexões acerca das relações raciais, em particular da mulher negra, em uma interpretação que parte da análise do reconhecimento de um sistema capitalista-patriarcal-racista que, em sua percepção, o pensamento social brasileiro havia feito em outras perspectivas e o movimento feminista da época também.

Em termos de contextualização, destacamos que os movimentos sociais que emergem na década de 1970, período marcado por mobilização e enfrentamentos a novas temáticas, como gênero, meio ambiente e outros. Para além das questões relacionadas aos fatores trabalhistas do movimento operário, emergem movimentos sociais cujas pautas era questões estudantis, ambientalistas, raciais e de gênero.

Cabe destacar que o movimento social organizado por mulheres, ou seja, o movimento feminista, teve sua ascensão já no século XIX, quando as ativistas se organizaram para reivindicar alguns direitos, como por exemplo, especialmente o direito ao voto.

Neste período da história de reivindicação e luta das mulheres, as diferenças entre as mulheres já eram evidenciadas. Podemos perceber essa narrativa descrita especialmente no capítulo “Racismo no movimento sufragista feminino” que compõe a obra *“Mulheres, raça e classe”* (1981) de Angela Davis. Como também podemos ver a partir do memorável discurso “Não sou eu uma mulher?”, de Sojourner Truth⁷, feito de improviso na Convenção das Mulheres de 1851, que é especialmente eloquente nesse sentido.

Na referida Convenção das Mulheres de 1851

Bem, minha gente, quando existe tamanha algazarra é que alguma coisa deve estar fora da ordem. Penso que espremidos entre os negros do sul e as mulheres do norte, todos eles falando sobre direitos, os homens brancos, muito em breve, ficarão em apuros. Mas em torno de que é toda esta falação?

Aquele homem ali disse que as mulheres precisam de ajuda ao subir nas carruagens, ao cruzar as valas e que devem ter o melhor lugar em todos os lugares, mas a mim ninguém ajuda com as carruagens, nem a passar sobre as poças, nem me deixam num lugar melhor! E eu, não sou uma mulher? Olhem para mim! Olhem para o meu braço! Arei a terra, plantei, enchi os celeiros, e nenhum homem podia se igualar a mim! Não sou eu uma mulher? Eu podia trabalhar tanto e comer tanto quanto um homem – quando eu conseguia comida – e aguentava o chicote da mesma forma! Não sou eu uma mulher? Dei à luz a treze filhos e vi quase todos serem vendidos como escravos, e quando chorei em meu sofrimento de mãe, ninguém, exceto Jesus me escutou! E eu, não sou uma mulher?!⁸ (DAVIS 2016 [1981], p.71)

⁷ Sojourner Truth (1797 – 1883) foi o nome adotado, a partir de 1843, por Isabella Baumfree, uma abolicionista afro-americana e ativista dos direitos da mulher. Truth nasceu no cativeiro em Swartekill, Nova York. Truth foi abolicionista, pioneira na luta pelos direitos civis dos negros e das mulheres nos Estados Unidos. Ver mais em: <<https://www.geledes.org.br/sojourner-truth/>>.

⁸ (Discurso proferido por Sojourner Truth na Women’s Rights Convention, em Akron, Ohio, Estados Unidos, em 1851) Discurso disponível no Portal Geledés, em <<https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-umamulher-sojourner-truth/>>. Paulatinamente – ou melhor, tardiamente –, suas contribuições reverberaram nos estudos feministas realizados no Brasil, que passaram a prestar atenção às teorizações produzidas localmente, nas quais raça já

Neste discurso, nas palavras de Angela Davis “[...] sozinha, Sojourner Truth salvou o encontro de mulher de Akron das zombarias disruptivas promovidas por homens hostis ao evento” (DAVIS, 2016 [1981], p.70). Ainda:

De todas as mulheres que compareceram à reunião, ela foi a única capaz de responder com agressividade aos argumentos, baseados na supremacia masculina, dos ruídos agitadores. Com seu inegável carisma e suas poderosas habilidades como oradora, Sojourner Truth derrubou as alegações de que a fraqueza feminina era incompatível com o sufrágio – e fez isso usando uma lógica irrefutável (DAVIS, 2016 [1981], p.70)

Destaca Angela Davis que

Quando essa mulher negra se levantou para falar, sua resposta aos defensores da supremacia masculina também trazia uma profunda lição para as mulheres brancas. Ao repetir sua pergunta, “Não sou eu uma mulher?”, nada menos do que quatro vezes, ela expunha o viés de classe e o racismo do novo movimento de mulheres (2016 [1981], p.73)

A partir disso, ainda sem o arcabouço teórico formal da interseccionalidade, a intelectual procura demonstrar em sua obra as articulações entre classe e raça no início da campanha pelos direitos das mulheres nos EUA, como aponta Davis “[...] o fato de sua raça e de sua situação econômica serem diferentes daquelas das demais não anulava a sua condição de mulher” (DAVIS, 2016 [1981], p.73)

Do fundo do poço do seu anonimato — nas favelas, na periferia, nas prisões, nos manicômios, na prostituição, na “cozinha da madame”, nas frentes de trabalho nordestinas —, talvez nunca tenham ouvido falar de direito de cidadania, mas têm consciência do que significa ser mulher, negra e pobre, ou seja, viver acuada, à espreita do próximo golpe a ser recebido, vigiando-se e “saindo de cena” para não ser mais ferida do que já é quando se trata de diferentes agentes da exploração, da opressão e também da repressão. Significa se jogar inteira no desenvolvimento das chamadas “estratégias de sobrevivência”, dia após dia, hora após hora, sem deixar, no entanto, de apostar na vida (GONZALEZ 2020, [1985a], p.111)

Apresentamos o debate feito por Davis a partir do discurso de Sojourner Truth porque, tal como a autora norte-americana, que buscou refletir sobre a condição da mulher negra em seu país nos anos de 1970/1980, Lélia Gonzalez fez movimento semelhante no Brasil daquele período, refletindo, evidenciando e valorizando a participação das mulheres negras na construção do Brasil e nas lutas sociais.

ocupava uma posição de maior destaque, como nas reflexões presentes nas dezenas de artigos publicados por Lélia Gonzalez desde o final da década de 1970.

Neste sentido, além de criticar o pensamento e teoria social até então produzido sobre as relações raciais no Brasil, entre os quais os conceitos de democracia racial, as ideias acerca da (não) integração do negro, a partir de crítica à alguns autores, sobretudo no que tange às condições sociais das mulheres negras que as relegavam para as margens da sociedade em decorrência das opressões e desigualdades que se dão a partir do sistema racista-sexista-capitalista, Lélia Gonzalez também analisa criticamente os movimentos feministas de então, liderados por mulheres da classe média branca.

Lélia Gonzalez neste contexto, apontava para um reconhecimento do movimento como explicitam suas palavras (1988b),

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. Ao demonstrar, por exemplo, o caráter político do mundo privado, desencadeou um debate público no qual emergiu a tematização de questões completamente novas — sexualidade, violência, direitos reprodutivos etc. —, revelando sua articulação com as relações tradicionais de dominação/submissão (GONZALEZ, [1988b], p.140)

Entretanto, a intelectual destacava que os textos feministas que tratavam da questão da relação de dominação homem/mulher não mencionavam a condição marginal das mulheres negras:

[...] 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.* (GONZALEZ, 2020 [1979b], p.60, grifo nosso)

Neste sentido, a seu 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 [1979b], p.60, grifo nosso).

Nessa conjunção, aponta Gonzalez que é interessante observar que

nos textos feministas que tratam da questão das relações de dominação homem/mulher, da subordinação feminina, de suas tentativas de conscientização etc., como existe uma espécie de discurso comum com relação às mulheres das camadas pobres, do subproletariado, dos grupos oprimidos. Em termos de escritos

brasileiros sobre o tema, percebe-se que a mulher negra, as famílias negras — que constituem a grande maioria dessas camadas — não são caracterizadas como tais. As categorias utilizadas são exatamente aquelas que neutralizam a questão da discriminação racial, do confinamento a que a comunidade negra está reduzida (GONZALEZ, 2020 [1979a], p.42)

Deste modo, Lélia Gonzalez aborda a exclusão das mulheres negras nos debates, discursos e textos realizados pelo movimento feminista no Brasil, afirmando, de modo crítico, que o movimento ignorava a condição de exclusão da mulher negra, praticamente não mencionando essa realidade nos discursos, materiais e outros (GONZALEZ, 2020, [1979c], p.60). Para a intelectual, naquele período:

[...] 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 (GONZALEZ, 2020, [1979c], p.60-61)

Ao expor sua opinião e crítica, Lélia Gonzalez é contundente em reiterar que: “[...] 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, [1979c], p.61). Ou seja, mulheres brancas, ainda que inseridas em uma estrutura e sistema patriarcal que lhes oprimia, não reconheciam que, embora lutando contra uma opressão, estavam corroborando para manutenção de outras.

Neste contexto, a partir da década de 1970, mulheres negras brasileiras trouxeram à tona a urgência em se pensar também acerca do racismo no movimento feminista. Analisando o Encontro Nacional de Mulheres no Rio, em 1979, Lélia Gonzalez afirmou que as feministas brancas, mesmo com orientações aparentemente progressistas e de esquerda, negaram o significado da raça e hesitaram em relação à discussão racial.

Em recente encontro feminista realizado no Rio de Janeiro, q nossa participação causou reações contraditórias. Até aquele momento, tínhamos observado uma sucessão de falas acentuadamente de esquerda, que colocavam uma série de exigências quanto à luta contra a exploração da mulher, do operariado etc. etc. A unanimidade das participantes quanto a essas denúncias era absoluta. Mas no momento em que começamos a falar do racismo e suas práticas em termos de mulher negra, já não houve mais unanimidade Nossa fala foi acusada de emocional por umas e até mesmo de revanchista por outras; todavia, as representantes de regiões mais pobres nos entenderam perfeitamente (eram mestiças em sua maioria). **Toda a celeuma causada por nosso posicionamento significou, para nós, a caracterização de um duplo sintoma: de um lado, o atraso político (principalmente dos grupos que se consideravam mais progressistas), e do outro a grande necessidade de denegar o racismo para ocultar uma outra questão: a exploração da mulher negra pela mulher branca.** (GONZALEZ, 2020, [1979c], p.61, grifo nosso)

Sobre a relação crítica de Gonzalez com o movimento feminista de então, Sueli Carneiro (2003, p. 119) entende que a intelectual produziu duas sínteses balizadoras de seus argumentos: a primeira diz respeito às contradições históricas que marcaram a trajetória das mulheres negras no movimento feminista brasileiro; a segunda, refere-se à fundamental crítica que o ingresso das mulheres negras na luta feminista introduziu ao movimento, alterando suas percepções, comportamentos e instituições.

A intelectual considera e reconhece no movimento feminista avanços que decorrem dele, como bem colocado por ela: “[...] graças à sua produção teórica e à sua ação como movimento, o mundo não é mais o mesmo”. (GONZALEZ, 2020 [1988b], p.140). Por outro lado, “[...]apesar de suas contribuições fundamentais para a discussão da discriminação com base na orientação sexual, o mesmo não ocorreu diante de outro tipo de discriminação, tão grave quanto a sofrida pela mulher: a de caráter racial” (GONZALEZ, 2020 [1988b], p.140).

Neste sentido, a partir de suas análises e reflexões teóricas do seu lugar da academia e também do movimento social, “[...] mas o que geralmente encontramos ao ler os textos e a prática feminista são referências formais que denotam um topo de esquecimento da questão racial (GONZALEZ, 2020 [1988b], p.141).

De acordo com Lélia Gonzalez este atraso político dos movimentos feministas brasileiros seria flagrante, na medida em que são liderados por mulheres brancas de classe média. Em sua visão:

[...] Também aqui se pode perceber a necessidade de denegação do racismo. O discurso é predominantemente de esquerda, enfatizando a importância da luta junto ao empresariado, de denúncias e reivindicações específicas. Todavia, é impressionante o silêncio com relação à discriminação racial. Aqui também se percebe a necessidade de tirar de cena a questão crucial: a libertação da mulher branca tem sido feita às custas da exploração da mulher negra (GONZALEZ, 2020 [1979], p.43)

Para Lélia Gonzalez, é

Exatamente porque 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 [1988b], p.141)

Nesse sentido, Sueli Carneiro (2003) entende que não ocorreu um desdobramento natural no movimento feminista para tratar das “contradições e as desigualdades que o racismo e a discriminação racial produzem entre as mulheres, particularmente entre negras e brancas no Brasil.” (CARNEIRO, 2003, p. 120).

Em vista disso, Carneiro (2003) explana acerca dessa resistência e destaca a organização política das mulheres negras na década de 1980, descrevendo que da condição específica de ser mulher negra, mediante o combate aos estereótipos que a estigmatizam, nasceu uma pauta específica de luta: por uma real inserção social, pelo questionamento das desigualdades existentes entre brancas e não-brancas em nossa sociedade; contra a cidadania de terceira categoria a que está relegada por concentrar em si a tríplice discriminação de classe, raça e gênero, entre outras (CARNEIRO, 2003, p. 180).

Assim, será a partir do feminismo negro que estas diferenças entre as mulheres, que resultaram em questionamentos da posição privilegiada das mulheres brancas em relação às negras, inclusive as feministas, que as teorias que pensam a articulação de gênero, raça e classe surgiram no campo do feminismo, como vimos no decorrer desta própria dissertação a partir do pensamento e obra de Lélia Gonzalez. E embora o feminismo não seja uma corrente teórica unificada, houve desde então a consolidação dessa nova perspectiva que pressupõe a articulação das relações sociais de poder, sem hierarquizá-las.

No final da segunda metade do século XX, mulheres negras pelo mundo afrodiásporico estavam se organizando, compondo movimentos de mulheres negras que buscavam refletir sobre as relações sociais em suas nações, com suas especificidades, articulando as categorias de raça, gênero e classe como analíticas, antes mesmo da conceituação da interseccionalidade.

No Brasil, Lélia Gonzalez – a nosso ver, de modo pioneiro, pois antecipou em partes o que depois seria estabelecido por Kimberlé Crenshaw (1989) com o conceito de interseccionalidade – incorporou ao debate sobre raça e classe a questão de gênero, apontando para singularidade de sua perspectiva para temas que estavam sendo pensados e forjados.

A noção de interseccionalidade, cujo significado não é recente na sociologia brasileira, pois a própria Lélia Gonzalez confirma isso em suas reflexões e produções, ganhou definição mais bem delineada em produções relativamente recentes e tem sido promissora para o debate sobre raça e classe a questão de gênero, sistematizado pela feminista norte-americana Kimberlé Crenshaw (1989) no artigo “Desmarginalizando a intersecção de raça e sexo: uma crítica feminista negra da doutrina antidiscriminação, teoria feminista e políticas antirracistas”, publicado no ano de 1989. Posteriormente, em 1991, Crenshaw utilizou da conceituação na publicação “Mapeando as margens: interseccionalidade, políticas de identidade e violência contra mulheres de cor”.

A partir da metáfora de encontro de avenidas, torna-se claro o que esta autora entende por interseccionalidade. Os eixos de poder – raça, etnia, classe, gênero – sobrepõem-se e se

cruzam. Na perspectiva de Crenshaw “[...] as mulheres racializadas frequentemente estão posicionadas em um espaço onde o racismo ou a xenofobia, a classe e o gênero se encontram. Por consequência, estão sujeitas a serem atingidas pelo intenso fluxo de tráfego em todas estas vias (CRENSHAW, 2002, p.177).

Além disso, “[...] a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento”. (CRENSHAW, 2002, p. 177).

Neste sentido, de acordo com o que define Kimberlé Crenshaw, poderíamos pensar que nessa travessia em que os eixos se cruzam a mulher negra, ou racializada como coloca Crenshaw, torna-se sujeita a diferentes danos advindos de impactos de múltiplas direções. O conceito de interseccionalidade destaca as desvantagens, desigualdades e opressões que culminam sob as mulheres, que se encontrariam em um, dois ou mais pontos de eixos de poder.

Assim, como define a intelectual a interseccionalidade

é 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 possíveis relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras (CRENSHAW, 2002b, p. 177).

Pelo exposto, é possível considerar que Lélia Gonzalez dialogou com a teoria e o movimento feminista na América Latina e, desde antes da sua formulação mais acabada sobre *América Latina*, a intelectual já pensava de modo relacional as questões de gênero, raça e classe. Sua obra é dialética e nos convoca enquanto população a olhar para mulher negra no Brasil e *América Latina*:

Por tudo isso, evidencia-se a nossa responsabilidade quanto aos nossos modos de organização e quanto ao destino que queremos dar ao nosso movimento. Esta questão é de caráter ético e político. Se estamos comprometidas com um projeto de transformação social, não podemos ser coniventes com posturas ideológicas de exclusão, que só privilegiam um aspecto da realidade por nós vivida. Ao reivindicar nossa diferença enquanto mulheres negras, enquanto amefricanas, sabemos bem o quanto trazemos em nós as marcas da exploração econômica e da subordinação racial e sexual (1988b)

Ainda nas palavras da própria Lélia Gonzalez, retomando acerca da dinâmica e contextualização que emerge o movimento de mulheres negras

Neste contexto, há muito o que aprender (e refletir) com essas mulheres negras que, do abismo do seu anonimato, têm dado provas eloquentes de sabedoria. Por tudo isso, evidencia-se a nossa responsabilidade quanto aos nossos modos de organização e quanto ao destino que queremos dar ao nosso movimento. Esta questão é de caráter ético e político. Se estamos comprometidas com um projeto de transformação social, não podemos ser coniventes com posturas ideológicas de

exclusão, que só privilegiam um aspecto da realidade por nós vivida (GONZALEZ, 2020, p.269-270)

Pensar a contribuição do feminismo negro na luta antirracista e das desigualdades de gênero e classe é trazer à tona as implicações do racismo e do sexismo que condenaram as mulheres negras a uma situação perversa e cruel de exclusão e marginalização sociais. Tal situação, por seu turno, engendrou formas de resistência e superação tão ou mais contundentes.

Evidentemente que nos dias de hoje lidamos com uma consolidação das discussões e reflexões acerca das categorias de raça, classe e gênero, mas cabe observarmos e destacarmos que no período em que Gonzalez escrevia, seu pensamento teve que abrir os caminhos para que pudéssemos valorizar as análises de gênero juntamente às de raça e classe no interior dos debates sociológicos. Se hoje temos os estudos de gênero e raça como um campo de pesquisa consolidado, cabe ressaltar que Lélia Gonzalez teve uma importante contribuição para o percurso que diversas pesquisadoras puderam fazer posteriormente.

Como reitera Sueli Carneiro

O efervescente protagonismo das mulheres negras, orientado num primeiro momento pelo desejo de liberdade, pelo resgate de humanidade negada pela escravidão e, num segundo momento, pontuado pelas emergências das organizações de mulheres negras e articulações nacionais de mulheres negras, vem desenhando novos cenários e perspectivas para as mulheres negras e recobrando as perdas históricas (CARNEIRO, 2002, p.129)

Com isso, destacamos que Lélia Gonzalez traz uma análise pioneira sobre as relações de classe, raça e de gênero no Brasil em que a intelectual estava inserida numa tradição de pensamento que forjou uma teoria social que se preocupou em desvendar aspectos das desigualdades do sistema racista-capitalista-patriarcal que formava a nação brasileira e a América Latina.

Entre críticas, aproximações e conceituações, retomamos a provocação que a própria intelectual convoca: “ao reivindicar nossa diferença enquanto mulheres negras, enquanto amefricanas, sabemos bem o quanto trazemos em nós as marcas da exploração econômica e da subordinação racial e sexual. Por isso mesmo, trazemos conosco a marca da libertação de todos e de todas. Portanto, nosso lema deve ser: organização já!” (GONZALEZ, 2020 [1988d], p.270)

CAPÍTULO 4. CRUZAR O ATLÂNTICO NEM SEMPRE ENCERRA A TRAVESSIA: Lélia Gonzalez e um pensamento transnacional que ultrapassa as barreiras da nacionalidade

Em vista do caminho apresentado até aqui, a fim de seguirmos compreendendo e analisando o pensamento de Lélia Gonzalez, consideramos relevante destacarmos este capítulo, observando ainda as categorias de raça, gênero e classe presentes na sua obra e pensamento, focalizando nas modificações que se apresentam em seus últimos textos, uma vez que é notório que Lélia Gonzalez se caracterizou por ser uma intelectual e ativista propositiva cujo desejo de intervenção e transformação social mobilizava as construções das contribuições de sua teoria social.

Se durante os anos finais de 1970 e iniciais de 1980 Lélia Gonzalez buscou inserir sua perspectiva acerca das relações raciais e de gênero, a integração do negro, as diferenças na mobilidade social, em especial para a mulher negra na sociedade de classes no Brasil, ao depararmos com os textos da intelectual no período próximo aos anos finais da década de 1980 é notório identificar uma mudança na expansão da territorialidade de análise, que não mais se centra na realidade social brasileira, mas sim nas Américas.

No contexto dos anos finais da década de 1980, que demarcam a Constituinte, a reorganização dos movimentos sociais e a comemoração do centenário da abolição, Lélia Gonzalez chama atenção para o fato de que

Neste ano de 1988, o Brasil, o país com a maior população negra das Américas, comemora o centenário da lei que estabeleceu o fim da escravidão no país. As celebrações estão espalhadas por todo território nacional, promovidas por inúmeras instituições, públicas e privadas, que celebram os “cem anos de abolição” (GONZALEZ, 2020 [1988b], p.139)

Entretanto, de acordo com Lélia Gonzalez, para o movimento negro este momento seria mais de reflexão do que de comemoração,

[...] reflexão porque o texto da lei 13 de maio de 1888 (conhecida como Lei Áurea) simplesmente declarou a escravidão extinta, revogando todas as disposições contrárias e ... nada mais. Para nós, homens e mulheres negros, nossa luta pela libertação começou muito antes desse ato de formalidade legal e continua até hoje (GONZALEZ, 2020 [1988b], p.139)

Reitera Lélia Gonzalez que neste momento

Nosso compromisso, portanto, é no sentido de que, ao refletir sobre a situação do segmento negro como parte constitutiva da sociedade, ela possa olhar para si e reconhecer, em suas contradições internas, as profundas desigualdades raciais que a caracterizam. Nesse sentido, as outras sociedades que também compõem essa região, esse continente chamado América Latina, dificilmente diferem da sociedade brasileira (GONZALEZ, 2020 [1988b], p.139).

Com o enfoque em refletir sobre a situação do negro, a presença e participação assídua junto ao movimento negro, movimentos de mulheres negras e indígenas e mobilizada pelas trocas transnacionais, destaca Lélia Gonzalez que nesse período em sua trajetória participou “[...] de uma série de encontros internacionais que tratavam da questão do sexismo como tema principal, mas que certamente abriam espaço para a discussão do racismo também” (GONZALEZ, 2020 [1983a] p.76). E a partir deste contexto passou a identificar semelhanças nas relações raciais entre os países, chama atenção ao fato de que “[...] comecei a ver racismo, desemprego, sobretudo entre a juventude negra, brutalidade policial e assim por diante como uma coisa sistêmica – e era o mesmo no Caribe, como na África, como no Reino Unido” (GONZALEZ, 2020 [1979], p.285).

Diante deste cenário, consideramos importante destacar que anterior a este momento o pensamento de Lélia Gonzalez se voltava, em grande parte, para um entendimento do Brasil, uma vez que ela traz sua perspectiva política e social para o negro e para a mulher negra nas relações raciais brasileira, conforme vimos nesta dissertação até então.

No entanto, devido a este novo contexto que se apresenta e consolida a sua participação em congressos e conferências internacionais, nos deparamos com um segundo momento do pensamento de Lélia Gonzalez que aponta para uma perspectiva que ultrapassa as barreiras da nacionalidade, obtendo um caráter transnacional no qual seus textos, ainda mantendo as categorias de raça, gênero e classe de pano de fundo, passam a refletir não mais somente acerca das opressões e desigualdades advindas do sistema racista-patriarcal-capitalista, mas também das resistências da população negra na América Latina.

Nas referências citadas pela intelectual em seus artigos, ensaios e textos alternativos nos jornais e revistas, nos deparamos com a presença de Carlos Hasenbalg, cuja interlocução já tratamos ao longo desta dissertação, Abdias do Nascimento, Marx, Freud, Lacan, Frantz Fanon e Althusser – sendo que a presença desse último autor é observada apenas nos textos dos anos de 1970.

Já nos textos dos anos de 1980 é possível observar que a intelectual buscou se atualizar com a respectiva bibliografia que lhe era contemporânea, mostrando conhecimento sobre o que estava sendo produzido na academia de sua época não somente no Brasil. Neste sentido, se encontram na esteira de suas referências intelectuais que seguiam as perspectivas do projeto político Pan-africanista, como W.E.B. Dubois, Frantz Fanon, Amílcar Cabral, Walter Rodney, Cheik Anta Diop, Marcus Garvey, Kwane Nkrumah e Molefi Kete Asante (GONZALEZ, 2020 [1988a], p. 136).

Dessa forma, não há como descartar os elementos presentes nos aportes teóricos e analíticos organizados por Gonzalez em conformidade com o pensamento de outras/os intelectuais brancos e não-brancos de outros países.

A partir disso, tendo como referência/influência as ideias, contribuições teóricas e analíticas de pensadoras/es negras/os de outros países, a intelectual busca observar as similaridades e as diferenças nos diversos contextos da América Latina de forma a desenvolver explicações em comum para abordar o racismo e sexismo, bem como também recuperar as estratégias de resistência e luta das mulheres negras, pobres e indígenas, mantendo as categorias de raça, gênero e classe no seio do debate que mobiliza, objetivando demarcar em seu pensamento, neste período, uma teoria social que de modo próprio e singular procura mobilizar, pensar e construir categorias com leituras que ultrapassam a nacionalidade.

Para Lélia Gonzalez [...] as sociedades que vieram a construir a chamada América Latina foram herdeiras históricas das ideologias de classificação social (racial e sexual) (GONZALEZ, 2020 [1988a], p.131). Partindo de reflexões que vinham sendo estruturadas em outros textos como “Racismo e sexismo na cultura brasileira”(1983), “Nanny: pilar da amefricanidade” (1988c) e “Por um feminismo afro-latino-americano” (1988b), a intelectual busca direcionar o pensamento para compreensão das singularidades da formação social dos países da América Latina e aprofunda as discussões supracitadas defendendo a tese que a “amefricanidade” é uma categoria de análise para um entendimento mais amplo da experiência negra e indígena nas Américas.

Refutando inicialmente a concepção existente de identidade latinoamericana, que foi disseminada por meio do domínio imperialista norte-americano, Gonzalez (1988ab) entende que tal conceito resultou no apagamento de mulheres negras enquanto agentes, pois reuniu diversas subjetividades com divergências e convergências em um único conceito essencialista. A partir dessa observação, a intelectual apresenta sua categoria amefricanidade apontando que

[...] 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: América 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” [...]) 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 [1988a], p.127)

Ancorada ao paradigma Panafricanista, Lélia Gonzalez, ao tratar da categoria político-cultural de amefricanidade, apontará que “para além de seu caráter geográfico, a categoria de Amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada [...]”. (GONZALEZ, 2020 [1988a], p.134).

Reconhecendo, portanto, assim que

[...] a América, enquanto sistema etnogeográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos. [...] Ontem como hoje, amefricanos oriundos dos mais diferentes países têm desempenhado um papel crucial na elaboração dessa Amefricanidade que identifica, na Diáspora, uma experiência histórica comum que exige ser devidamente conhecida e cuidadosamente pesquisada. (GONZALEZ, 2020 [1988a], p.135).

Neste trecho é notável a relevância da diáspora africana para as concepções de Lélia Gonzalez neste período de seu pensamento, apresentando-nos assim o contexto pelo qual os termos América/amefricano surgem e a razão para isto, da cuidadosa atenção para pensar as relações raciais e a experiência dos/as negros/as também nos países da América Latina.

Ontem como hoje, amefricanos oriundos dos mais diferentes países têm desempenhado um papel crucial na elaboração dessa amefricanidade que identifica na diáspora uma experiência histórica comum que exige ser devidamente conhecida e cuidadosamente pesquisada. Embora pertençamos a diferentes sociedades do continente, sabemos que o sistema de dominação é o mesmo em todas elas, ou seja: o racismo essa elaboração fria e extrema do modelo ariano de explicação, cuja presença é uma constante em todos os níveis de pensamento, assim como parte e parcela das mais diferentes instituições dessas sociedades (GONZALEZ, 2020 [1988a], p.135).

Assim, cruzando o atlântico em uma travessia que não se encerra, ultrapassando as barreiras da nacionalidade e dando destaque aos diálogos transnacionais, Lélia Gonzalez defende que “[...] partindo de uma perspectiva histórica e cultural, é importante reconhecer que a experiência amefricana se diferenciou daquela dos africanos que permaneceram em seu próprio continente” (GONZALEZ, 2020 [1988a], p.136)

Por tudo isso, enquanto amefricanos, temos nossas contribuições específicas para o mundo pan-africano. 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 [1988a], p.136)

Nesse sentido, a intelectual enfatiza “[...] desnecessário dizer que a categoria de amefricanidade está intimamente relacionada àquelas de pan-africanismo, négritude,

afrocentricity etc”, colocando em evidência que os movimentos Panafricanista e de *Négritude* que se deram na primeira metade do século XX, na diáspora em que se forjavam pensamentos negros, se fazem suas referências para refletir sobre a questão racial e de gênero na América Latina neste momento.

Assim, ao construir a categoria político-cultural de *Amefricanidade*, a intelectual destaca que:

Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo. Portanto, a América, enquanto sistema etnogeográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos. Por conseguinte, o termo amefricanas /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 [1988a], p.135)

Mediante isto, podemos compreender que a categoria político-cultural de amefricanidade cunhada por Lélia Gonzalez e uma marca de seu pensamento, aponta elementos transnacionais que percorrem toda a *América Latina* e que, sob uma perspectiva afrocentrada da realidade brasileira e da diáspora africana nas Américas, nos faz refletir sobre as dinâmicas sociais que remetem ao negro como a intelectual demonstra em toda sua produção teórica, na expectativa de que o racismo, que permeia a vida das pessoas negras, não lhes retire a possibilidade de ser e estar nas relações sociais da sociedade capitalista a partir de referências, valores e identidade étnico próprias.

A partir disso, compreendendo que esta é uma agenda de pesquisa para se debruçar acerca do pensamento e obra de Lélia Gonzalez, nossa observação é para a existência de uma teoria social que se apresenta em seus ensaios dos anos de 1980 que apontam e demonstram reflexões sobre as relações raciais, de classe e de gênero no Brasil e América Latina que hipoteticamente se deram a partir desses deslocamentos da intelectual e o contato com outras referências do período.

A própria intelectual em última entrevista dada à Revista Estudos Feministas de 1994 destaca

A África é um barato muito diferente do que a gente imagina, diferente, principalmente, do que os negros americanos imaginam [...] agora, me parece, pelo que eu vi da África, pelo que eu vi dos EUA, pela transação que eu tive com o pessoal do Caribe... me parece que o Brasil tem um papel, assim, importantíssimo, nessa síntese, de uma visão africana e de uma visão da diáspora (GONZALEZ, 1994, p.386)

Por fim, cabe ressaltar ainda que destacamos brevemente a categoria político-cultural de amefricanidade nesta dissertação por compreender que os diálogos transnacionais que a

intelectual e ativista Lélia Gonzalez fez durante o período de 1978 a 1988, qual nos propusemos analisar, garantiram subsídios para elaboração de um pensamento, obra e teoria que se construíram em movimento, à medida que ela se deslocava dentro do Brasil, mas em especial, nas viagens internacionais que podem ter possibilitado diálogos que culminam na construção de um pensamento transnacional, sendo esta uma agenda de pesquisa possível e necessária de ser explorada para contribuição da divulgação e manter viva a memória e legado intelectual de Lélia Gonzalez.

REFLEXÕES FINAIS

Mas o que a Lélia sabia? Sabia conceituar e formular a contradição específica de ser mulher negra, a questão de como a desigualdade, o racismo e a discriminação produziam a nossa realidade de exclusão e diferenciavam a nossa inserção social em relação à das mulheres brancas. E a Lélia tinha uma coisa maravilhosa: ela conseguia positivar todas aquelas coisas com as quais nós éramos estigmatizadas. Ela falava, nas palestras, de como tínhamos que curtir muito e ‘numa boa’ as nossas características físicas: somos coxudas, somos bundudas, temos graça, temos charme, dançamos... Contrariando a lógica – que é opressora, inclusive, no interior das famílias negras, sobretudo aquelas em processo de mobilidade – de castrar esses traços culturais que marcam o nosso corpo e de nos formatar dentro de um ajustamento à figura feminina hegemônica. A Lélia subvertia tudo isso, ela resgatava a imagem da mãe preta, a imagem da mulata, ela positivava, ela invertia a leitura tradicional que se fazia desses estereótipos e nos devolvia o que havia de positivo nessas coisas, o que havia de grandiosidade, de lúdico, de vitalidade nessa cultura, que nos fazia sermos mulheres diferentes das brancas, das índias e de outras. E de como nós não tínhamos que abdicar de nada disso, sobretudo para exigir respeito e para sermos valorizadas na sociedade. ***E ela apontava como isso era uma luta política, como ser mulher negra encerrava também uma possibilidade de protagonismo político.*** (Sueli Carneiro apud ALBERTI, PEREIRA, 2007, p. 183-184, grifo nosso).

A epígrafe de Sueli Carneiro sintetiza a importância de Lélia Gonzalez e de sua obra, que em partes nos propusemos a analisar nessa dissertação.

A leitura dos seus ensaios, textos e intervenções nos permitiu não somente acessar, mas compreender o pensamento de Lélia Gonzalez e o que de fato é a originalidade da teoria forjada e o seu legado intelectual. O pensamento de Lélia Gonzalez é dinâmico e reflete as questões concretas da vida social, tanto do ponto de vista teórico-sociológico como dos movimentos e lutas sociais.

Se um dos problemas fundamentais para o ofício das(os) sociólogas(os) consiste em entender como os diferentes problemas da diversidade vem sendo representado nas instituições, a retomada do pensamento de Lélia Gonzalez nos traz muitas pistas para o entendimento da realidade brasileira a partir das diferenças e similaridades da população brasileira e suas relações com as desigualdades sociais.

Nesta dissertação pudemos observar como a intelectual se insere e faz parte de uma geração que a partir da década dos anos de 1970 buscou se contrapor ao pensamento social já solidificado sobre a formação social, a questão racial e a realidade social brasileira.

Situada no panorama de intelectuais que se debruçaram a pensar as relações raciais no Brasil, a trajetória intelectual de Lélia Gonzalez aponta nuances próprias de uma teoria crítica

social que valem a pena ser trabalhadas em contraste com os interlocutores explícitos e implícitos na conversa conflituosa travada no referido período de 1978 a 1988 sobre as questões de raça e classe, uma vez que a intelectual, ao pensar o processo de desenvolvimento do capitalismo no Brasil nos leva a refletir sobre a relação que se estabeleceu entre a desigualdade já inerente na sociedade e sua relação com as desigualdades raciais e de gênero, reforçada e reciclada pela desigualdade racial a partir das formas de dominação/exploração advindas do racismo, patriarcado e capitalismo incidem ainda hoje na vida das mulheres negras.

Identificamos ainda outras duas principais contribuições intelectuais: a crítica radical ao pensamento social brasileiro e à cultura nacional; e a construção original de uma categoria transnacional capaz de abarcar a diáspora negra nas Américas, qual seja: *Amefricanidade*.

Seus escritos são mais bem entendidos à luz da sua trajetória pessoal e profissional, além de seu pertencimento a uma rede ativista formadora de uma intelectualidade negra e feminista no processo de democratização, a qual estava fortemente influenciada pelas mobilizações coletivas nacionais e internacionais que animaram aquele período, culminando na década de ouro dos movimentos sociais brasileiros, entre 1978 e 1988 (RATTS:RIOS, p.03).

Com um trânsito fluente entre o movimento negro e o movimento feminista, Gonzalez foi crítica de ambos, mas também antecipou algumas abordagens que posteriormente se denominariam de interseccionais. Observamos isto quando ela associa o racismo, o sexismo e a exploração capitalista e quando articula as identidades de raça, gênero (este tratado à época como sexo) e classe. Essa talvez seja uma das principais motivações para o crescimento dos interesses acadêmicos e políticos na produção intelectual de Lélia Gonzalez.

Ao longo de toda sua obra, Lélia Gonzalez constrói sólida reflexão sobre como o passado escravista e colonial colocou as mulheres negras em uma situação de ampla desvantagem, que mesmo depois da abolição não foram superadas, obrigando-as a vivenciar uma tripla discriminação, conceito direcionador de sua obra ao se referir à divisão sexual do trabalho, da divisão racial do espaço e da mobilidade social, das violências, das exclusões, desigualdades e estigmatizações que se dão a partir da estrutura do sistema racista-patriarcal-capitalista que produz desigualdades e discriminações.

Sem sombra de dúvidas, ela apontou para uma nova teoria social que coloca em evidência como raça, classe e gênero moldaram as experiências e relações sociais não apenas de mulheres negras, mas de todo grupo racial. Assim, o imbricamento desses marcadores sociais presentes no seu pensamento se apresenta como um aspecto central para a

compreensão da formação social, do desenvolvimento das forças produtivas (divisão social, racial e sexual do trabalho) neste país, da tripla discriminação que incidiram às mulheres negras, bem como também das resistências que foram protagonizadas pelas mesmas ao longo das modificações que ocorreram no Brasil.

Por isso, a nosso ver, Lélia Gonzalez deve ser considerada uma intelectual que deve compor as grades curriculares, as fichas de disciplinas e os debates para pensar o Brasil, por pelo menos dois motivos: primeiro, porque foi pioneira em trazer o estudo da questão da mulher na sociedade brasileira, fazendo-o articulando a questão de gênero 'sexo' e classe, antecipando diversos/as intelectuais que viriam depois dela. Segundo, porque nos deparamos com a sagacidade de uma intelectual que, para refletir sobre a questão do negro na sociedade de classe, o fez trazendo para o centro de sua teoria a transição da sociedade escravocrata e senhorial para a sociedade de classes, refletindo sobre as especificidades dessa mudança e as reminiscências do patriarcado e da escravidão para a sociedade capitalista no Brasil, com especial atenção às mulheres negras. Com isso, inaugurou uma nova frente de reflexões sobre o país.

Nesse sentido, seu trabalho é singular e original e vem mostrando sua atemporalidade, atualidade e importância. Por isso, diante de todo exposto, consideramos que dizer de Lélia Gonzalez não é fazer referência a uma única intelectual mulher negra, mas a uma coletividade, das que vieram antes e das que virão. Era assim que Lélia se via e se colocava. Reiteramos por fim que retomar a trajetória e obra de Lélia Gonzalez é trazer para centralidade do debate um pensamento intelectual que nos auxilia a interpretar o passado das relações raciais e de gênero, bem como a (re)ORÍentar o presente a partir de um pensamento que se mantém vivo e insurgente.

A perspectiva dessa dissertação se voltou a seguir e abrir outros caminhos, alinhada ao que nos convocou a própria Lélia Gonzalez em 1991:

A perspectiva é a de que a gente abra alguns caminhos e a gente tem que ter aí consciência da nossa temporalidade, ou seja, a gente vem e passa, vem e passa no sentido de passar mesmo e passa também a nossa experiência para quem está chegando (GONZALEZ, 1991, p. 4).

REFERÊNCIAS

ALVES, Hayda. ESCOREL, Sarah. **Massa marginal na América Latina: mudanças na conceituação e enfrentamento da pobreza 40 anos após uma teoria.** Physis Revista de Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, 22 [1]: 99-115, 2012
<https://doi.org/10.1590/S0103-73312012000100006>

BAIROS, Luiza. **Lembrando Lélia Gonzalez.** Afro-Ásia n. 23. Salvador. 1999, p. 347-368.
<https://doi.org/10.9771/aa.v0i23.20990>

BARRETO, Raquel. **Introdução: Lélia Gonzalez, uma intérprete do Brasil.** In: GONZALEZ, Lélia. Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa. São Paulo: Diáspora Africana, 2018.

BARRETO, Raquel de Andrade. **Enegrecendo o feminismo ou feminizando a raça: narrativas de libertação em Angela Davis e Lélia González.** 2005. 128 p. Dissertação (Mestrado em História) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

BASTIDE, Roger e FERNANDES, Florestan. **Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo.** São Paulo, Anhembi, 1955.

_____. **Negros e brancos em São Paulo.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959.

BOTELHO, André. **"Passado e futuro das interpretações do país".** Tempo social, São Paulo, v. 22, n. 1, 2010.

BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Um enigma chamado Brasil: 29 intérpretes e um país.** São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BRANDÃO, Gildo M. **Linhagens do pensamento político brasileiro.** Dados. Revista de Ciências Sociais, n.48, 2005, pp. 231-269.
<https://doi.org/10.1590/S0011-52582005000200001>

BICUDO, Virgínia Leone. **Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo.** Edição organizada por Marcos Chor Maio. São Paulo: Sociologia e Política, 2010. 192 p.

CARDOSO, Cláudia Pons. **Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez.** Revista Estudos Feministas (UFSC. Impresso), v. 22, p. 965-986, 2014.
<https://doi.org/10.1590/S0104-026X2014000300015>

CARNEIRO, Sueli. **Mulheres em movimento.** Revista Estudos Avançados, n. 17, p. 117-132, 2003.
<https://doi.org/10.1590/S0103-40142003000300008>

CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina**

a partir de uma perspectiva de gênero. Racismos contemporâneos. Rio de Janeiro: Takano Editora, v. 49, p. 58, 2003.

CRENSHAW, Kimberlé. **Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero**. Estudos Feministas, n. 10, p. 171-188, 2002
<https://doi.org/10.1590/S0104-026X2002000100011>

COLLINS, Patrícia Hill. **Coment on Hekman's 'Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited': Where's the Power?'**. Vol. 22, N. 2 (Winter, 1997), University of Chicago Press, p. 375 - 381.
<https://doi.org/10.1086/495162>

COLLINS, P. H. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. São Paulo: oitempo, 2019.

COLLINS, Patricia Hill. **Aprendendo com a outsider within: a definição sociológica do pensamento feminista negro**. In: Revista Sociedade e Estado, vol. 31, nº 1, jan. 2016.
<https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100006>
<https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100006>

CORRÊA, Mariza. **'Nossos mulatos são mais exuberantes'**. História, Ciências, Saúde - Manguinhos, Rio de Janeiro, v.15, n.4, out.-dez. 2008, p.1099-1103
<https://doi.org/10.1590/S0104-59702008000400012>

CORRÊA, Mariza. **As ilusões da liberdade: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil**. Bragança Paulista: Edusf, 1998.

COSTA PINTO, João Alberto da. (2009). **Gilberto Freyre e a intelligentsia salazarista em defesa do Império Colonial Português (1951-1974)**. História, 28/1, p. 445-482.
<https://doi.org/10.1590/S0101-90742009000100016>

COSTA PINTO, Luiz de Aguiar. **O Negro no Rio de Janeiro: Relações de Raças numa sociedade em mudança**. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1953.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016, 244p.

DOMINGUES, Petrônio. **O mito da democracia racial e a mestiçagem no Brasil (1889-1930)**. Diálogos Latinoamericanos, Aarhus, v. 10, n. 6, p. 116-131, out. 2005. Disponível em: <https://tidsskrift.dk/dialogos/article/view/113653>
<https://doi.org/10.7146/dl.v6i10.113653>

FAORO, R.. **Existe um pensamento político brasileiro?'**. Estudos Avançados, v. 1, n. Estud. av., 1987 1(1), out. 2007.
<https://doi.org/10.1590/S0103-40141987000100004>

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

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

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Atica editora, 1978.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. Vol. 1: O legado da "raça branca". São Paulo: Globo, 1965.

FIGUEIREDO, Angela; GROSFOGUEL, Ramón. **Por que não Guerreiro Ramos?** Novos Desafios a Serem Enfrentados pelas Universidades Públicas Brasileiras. Ciência e Cultura, ano 59, n. 2, p. 36-41, 2007.

FILHO, Carolina Figueiredo; OLIVEIRA, Nathalia C. **Contribuições das teses marxistas da marginalidade para a análise das classes trabalhadoras e dos movimentos sociais**. In: VII COLÓQUIO INTERNACIONAL MARX E ENGELS. Campinas: CEMARX, 2012

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande e Senzala**. 51ª ed. São Paulo: Global, 2006

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. RIOS, Flavia; LIMA, Márcia (Orgs.). São Paulo, Zahar, 2020.

_____. **Cultura, etnicidade e trabalho**: efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher negra. In: RIOS, Flavia; LIMA, Márcia (Orgs.). Por um feminismo afro-latino-americano, p. 25-44. São Paulo, Zahar 2020 [1979a].

_____. **A juventude negra brasileira e a questão do desemprego**. In: RIOS, Flavia; LIMA, Márcia (Orgs.). Por um feminismo afro-latino-americano, p. 45-48. São Paulo, Zahar, 2020 [1979b].

_____. **A mulher negra na sociedade brasileira**: uma abordagem político-econômica. In: RIOS, Flavia; LIMA, Márcia (Orgs.). Por um feminismo afro-latino-americano, p. 49-64. São Paulo, Zahar, 2020 [1979c].

_____. **Entrevista a Patrulhas ideológicas**. In: RIOS, Flavia; LIMA, Márcia (Orgs.). Por um feminismo afro-latino-americano, p. 286-297. São Paulo, Zahar, 2020 [1980].

_____. **A questão negra no Brasil**. In: RIOS, Flavia; LIMA, Márcia (Orgs.). Por um feminismo afro-latino-americano, p. 183-190. São Paulo, Zahar, 2020 [1981a].

_____. **Mulher negra, essa quilombola**. In: RIOS, Flavia; LIMA, Márcia (Orgs.). Por um feminismo afro-latino-americano, p. 197-200. São Paulo, Zahar, 2020 [1981b].

_____. **E a trabalhadora negra, cumé que fica?** In: RIOS, Flavia; LIMA, Márcia (Orgs.). Por um feminismo afro-latino-americano, p. 217-219. São Paulo, Zahar, 2020 [1981c].

_____. **Racismo e sexismo na cultura brasileira.** In: RIOS, Flavia; LIMA, Márcia (Orgs.). Por um feminismo afro-latino-americano, p. 75-93. São Paulo, Zahar, 2020 [1983a].

_____. **O racismo no Brasil é profundamente disfarçado.** In: RIOS, Flavia; LIMA, Márcia (Orgs.). Por um feminismo afro-latino-americano, p. 302-305. São Paulo, Zahar, 2020 [1984].

_____. **Democracia racial? Nada disso!** In: RIOS, Flavia; LIMA, Márcia (Orgs.). Por um feminismo afro-latino-americano, p. 201-203. São Paulo, Zahar, 2020 [1981d].

_____. **Mulher negra.** In: RIOS, Flavia; LIMA, Márcia (Orgs.). Por um feminismo afro-latino-americano, p. 94-111. São Paulo, Zahar, 2020 [1985a]. RIOS, Flavia; RATTS, Alex. A perspectiva interseccional de Lélia Gonzalez. In: CHALHOUB, S.; PINTO, F. M. (Orgs.). Pensadores negros-pensadoras negras do século XIX e XX. Belo Horizonte: Traço Fino, 2016.

_____. **Por um feminismo afro-latino-americano.** In: RIOS, Flavia; LIMA, Márcia (Orgs.). Por um feminismo afro-latino-americano, p. 139-150. São Paulo, Zahar, 2020 [1988b]

_____. **A importância da organização da mulher negra no processo de transformação social.** In: RIOS, Flavia; LIMA, Márcia (Orgs.). Por um feminismo afro-latino-americano, p. 267-270. São Paulo, Zahar, 2020 [1988d]

_____. **A mulher negra no Brasil.** In: RIOS, Flavia; LIMA, Márcia (Orgs.). Por um feminismo afro-latino-americano afro-latino-americano, p. 158-170. São Paulo, Zahar, 2020 [1995]

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

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro.** Rio de Janeiro: Zahar, 2022

GONZALEZ, HOMENAGEM A. LÉLIA. **Lélia fala de Lélia.** Estudos Feministas, p. 383-386, 1994. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16220/14767>

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Preconceito racial:** modos, temas e tempos. São Paulo: Cortez, 2012.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Racismo e antirracismo no Brasil.** São Paulo: Editora 34, 1999b.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio. **Democracia racial: o ideal, o pacto e o mito.** Novos

Estudos, São Paulo, v. 61, n. 1, p. 147-162, nov. 2001.

GILLIAM, Angela & GILLIAM Onik'a. **Negociando a subjetividade de mulata no Brasil**. Estudos Feministas, Florianópolis, n. 2. p. 525-543, 1995.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: Identidade e Mediações Culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HARAWAY, Donna. **Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial**. 1995. Disponível em: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773/1828>>. Acesso em 29. Jun. 2022

HASENBALG, Carlos. **Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

HOOKS, bell. **Intelectuais Negras**. Revista Estudos Feministas/ Dossiê Mulheres Negras, Rio de Janeiro; Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 464-478, 1995.

HOOKS, bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. São Paulo Martins Fontes, 2013.

IANNI, Octavio. **"O Estudo da Situação Racial Brasileira"**, in O. Ianni. Raças e Classes Sociais no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

IANNI, Octavio. **Tendências do pensamento brasileiro**. Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 12(2): 55-74, novembro de 2000.

<https://doi.org/10.1590/S0103-20702000000200006>

IANNI, Otávio. **Pensamento social no Brasil**. Bauru: Edusc, 2004.

KERGOAT, Danièle. **Dinâmica e consubstancialidade das relações sociais**. Novos estudos CEBRAP, n. Novos estud. CEBRAP, 2010 (86), mar. 2010.

<https://doi.org/10.1590/S0101-33002010000100005>

KILOMBA, Grada. **"Memórias da plantação- Episódios de racismo cotidiano"**; Tradução Jess Oliveira. 1. ed. - Rio de Janeiro: Cobogó, 2019. 248 p.

KOWARICK, L. **Capitalismo e marginalidade urbana na América Latina**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985. 188p.

LARAIA, Roque. **Relações entre negros e brancos no Brasil**. Disponível em: <http://anpocs.com/index.php/bib-es-2/bib-07/331-relacoes-entre-negros-e-brancos-no-brasil/file> Acesso em: 06.Ago.2022

MAIA, João Marcelo Ehlert. **O pensamento social brasileiro e a imaginação pós-colonial**. Revista Estudos Políticos, v.1 n.1p.64-78. 2010.

MAIO, M. C., 1999. **O Projeto Unesco e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, v.14, p. 141-158.out.1999.
<https://doi.org/10.1590/S0102-69091999000300009>

_____. **Educação sanitária, estudos de atitudes raciais e psicanálise na trajetória de Virgínia Leone Bicudo**. Disponível em <
<https://www.scielo.br/j/cpa/a/qtFBWvr3Tf8yKkn8sJ47cfw/?format=pdf&lang=pt.>> Acesso em: 06 Mar 2023

MAIO, Marcos Chor. **A questão racial no pensamento de Guerreiro Ramos**. In: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura. (Orgs.). Raça. Ciência e sociedade. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/Centro Cultural Banco do Brasil, 1996, p. 179-194.

_____. **O diálogo entre Arthur Ramos e Costa Pinto: dos estudos afro-brasileiros à "Sociologização da antropologia"**. In: MAIO, Marcos Chor; BÔAS, Gláucia Villas (Orgs.). Ideais de modernidade e sociologia no Brasil. Ensaios sobre Luiz Aguiar Costa Pinto. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1999, p. 203-222.

_____. **O Projeto Unesco e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 14, n. 41, out. 1999, p. 141-158
<https://doi.org/10.1590/S0102-69091999000300009>

Martins, J. R. . (2017). **Os intérpretes do Brasil: Pensamento sociopolítico lastreado no fluxo de ideias, narrativas e realidades na busca de uma identidade nacional brasileira**. Revista Tempo Do Mundo, 3(1), 308-336.
<https://doi.org/10.5380/nep.v3i2.53518>

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Petrópolis: Vozes, 1999.

NASCIMENTO, Abdias do. **O Genocídio do Negro Brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NUN, José. **"Superpopulação relativa, exército industrial de reserva e massa marginal"**. In: PEREIRA, L. (org). Populações Marginais. São Paulo: Duas Cidades, 1978.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira & identidade nacional**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

OLIVEIRA, L. L. **"Interpretações sobre o Brasil"**. In MICELI, S (org.) O que ler na ciência social brasileira (1970-1995). São Paulo: Sumaré, ANPOCS; Brasília: DF, CAPES, 1999.

PIERSON, Donald. **Branços e Pretos na Bahia**: Estudo de Contato Racial. São Paulo, Companhia Editora Nacional (Coleção Brasileira, vol. 241) 1945.

POULANTZAS, Nicos. **As classes sociais no capitalismo de hoje**. 2.ed. Rio de Janeiro : J. Zahar, 1978. 368p.

RAMOS, Alberto Guerreiro. **Introdução crítica à Sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1995. pp 202.

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

RIOS, Flavia; RATTS, Alex. **A perspectiva interseccional de Lélia Gonzalez**. In: CHALHOUB, S.; PINTO, F. M. (Orgs.). Pensadores negros-pensadoras negras do século XIX e XX. Belo Horizonte: Traço Fino, 2016.

RIBEIRO, Carlos Costa. **Classe, Raça e Mobilidade Social no Brasil**. Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, Vol. 49, no 4, 2006, pp. 833 a 873.
<https://doi.org/10.1590/S0011-52582006000400006>

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** 1. ed. Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

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

VIANNA, Oliveira. **Evolução do povo brasileiro**. Rio de Janeiro: Companhia Ed. Nacional, 1933 [1923]

_____. **Raça e assimilação**. 4 ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editôra, 1959 [1932].

WERNECK, Jurema. **Mulheres negras: um olhar sobre as lutas sociais e as políticas públicas no Brasil**. Rio de Janeiro, Criola, 2010.

WILLIAMS, Éric. **Capitalismo e escravidão**. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Cia das Letras, 2012