

# Nossa América en clave do feminismos pretos: El imaginario geohistórico de Lélia Gonzalez

por **Juliana Góes** | University of Massachusetts, Amherst | jgoes@umass.edu

e/ **Agustin Lao-Montes** | University of Massachusetts, Amherst | lao@soc.umass.edu

Lélia Gonzalez foi uma das grandes articuladoras entre o movimento negro e o feminista, elaborando uma sofisticada análise do capitalismo racial-patriarcal. Partindo das particularidades do mito da democracia racial brasileira, Gonzalez revelou elementos transnacionais desse sistema que percorrem toda *América Ladina*. Considerando isso, neste artigo debateremos (i) a análise dela sobre a neurose cultural brasileira, que é relacionada ao mito da democracia racial; e (ii) a importância dessa análise para a criação de um feminismo *amefricano*, centralizando o conceito de *amefricanidade*.

Gonzalez (1980) se refere a construção do Brasil como “neurose cultural”. Embora o país seja negro, ao ser fundado, ele foi pensando como branco. Esta neurose tem como fator sintomático o racismo — este é a base da construção da nação brasileira ao mesmo tempo que é negado pelo mito da democracia racial. Portanto, Gonzalez utiliza o conceito de *denegação* (processo segundo o qual o indivíduo formula o desejo e, ao mesmo tempo, o nega) para analisar como o sujeito da democracia racial nega a África que o constrói.

Como esta neurose cultural se constitui? Para responder esta pergunta, Gonzalez analisa a conexão entre racismo e sexismo. Durante a escravidão, três papéis sociais foram impostos às mulheres negras: a doméstica, a mulata e a mãe preta. Segundo Gonzalez, a origem destas está no termo “mucama”. De acordo com a definição retirada do Dicionário Aurélio, a mucama seria “a escrava negra moça e de estimação que era escolhida para auxiliar nos serviços caseiros ou acompanhar pessoas da família e que, por vezes

era ama-de-leite” (Gonzalez 1980, 229). Porém, esta definição excluía parte do seu significado original. A palavra viria da língua africana quimbundo e o seu significado original tinha conotação sexual. Para além do serviço doméstico, as mucamas eram obrigadas a prestar “serviços sexuais”.

Apesar da língua portuguesa omitir este fato, na prática, a noção de que a mulher negra é feita para sexo continua bastante viva através da ideia de mulata. Esta seria a preta/morena gostosa, aquela que deve servir ao prazer do homem. Além disso, se no cotidiano a ideia não é explícita, no carnaval a mulata é transformada em rainha. Ela se torna a deusa do samba e a imagem reverenciada pela mídia. Porém, no final do dia, esta mesma mulher retorna ao anonimato nos afazeres domésticos das casas negras e brancas. Portanto, embora a mulata apareça em determinados momentos nacionais, no dia a dia a figura da doméstica, aceita apenas em determinado cômodo da casa enquanto estiver limpando ou servindo aos brancos, é a mucama permitida.

Porém, o que faz a figura da mulata ser exaltada no carnaval? Para Gonzalez, esta exaltação é a performance do mito da democracia racial. Este nega, oprime e invisibiliza a negritude. Ao mesmo tempo, exalta a “cultura negra” em certos momentos como uma prova de que o Brasil não é racista, legitimando a exploração do sistema capitalista racial-patriarcal. Dessa forma, a transformação da mulher negra cotidianamente na doméstica ocorre em conjunto com a exaltação da mulata como símbolo nacional.

Contudo, para entender este processo, Gonzalez afirma que precisamos ir para além da análise da produção de ideologias. A exaltação da mulata é relacionada com o desejo (no sentido freudiano). A relação do homem branco com a mulher negra durante a escravidão não era de amor, bondade ou piedade (como diz o mito da democracia racial, segundo o qual o fato do colonizador fazer sexo com a mulher negra escravizada é uma prova de tolerância racial). O que explica o comportamento dos brancos, em relação à mulata, é o fato de que “homem branco também trepa”. Ele é movido pelo desejo inconsciente e irracional, pela fúria sadista contra a mulher negra. Essa fúria se relaciona com o fato de que o branco, e o Brasil construído como branco, sabe que, no fundo, ele é negro. O que chamamos de cultura nacional é, na verdade, uma cultura africanizada. Se deixarmos o rei (Brasil) pelado, vemos que “o corpo do rei é preto e o rei é Escravo” (Gonzalez 1980, 239).

Mas, por que o Brasil é africanizado? Entra, aí, a figura da mãe preta (ama-de-leite). Esta figura representa a tentativa de colocar as mulheres negras na posição de total dedicação aos brancos. Porém, a mãe preta é quem dá “uma rasteira na raça dominante” (Gonzalez 1980, 235). Durante a escravidão, ela era literalmente a figura da mãe (já que as brancas não cuidavam dos filhos). Eram elas quem os limpavam, colocavam para dormir, ensinavam a falar, contavam histórias etc. Durante a criação das crianças brancas, ela transmitiu valores da cultura africana para a juventude brasileira. Até a nossa língua foi profundamente modificada. O português do Brasil incorporou fonemas africanos e se tornou um *pretuguês*. Logo, o Brasil é preto e filho de mãe preta —um país amefricano.

Portanto, racismo e sexismo estão profundamente conectados com a criação do Brasil. Além disso, a denegação é um processo que se expande por toda região americana. Isto é, embora a performance nacional possa variar, Gonzalez afirma que “graças a um contato crescente com manifestações culturais negras de outros países do continente americano, tenho tido a oportunidade de observar certas similaridades que, no que se refere aos falares, lembram o nosso país” (Gonzalez 1988a, 70). O espanhol, o inglês e o francês falados nas Américas, por exemplo, também era

extremamente africanizado. A amefricanidade, portanto, permeia todo o continente. Considerando isso, perguntamos: qual a importância desse processo para o feminismo negro? Usaremos da obra da Gonzalez para explorar, aqui, um feminismo amefricano.

Gonzalez afirma que o feminismo da época excluía as mulheres negras e indígenas e esquecia-se que tanto o racismo quanto o machismo partem do estabelecimento de relações de dominação baseadas em diferenças biológicas (Gonzalez 1980, 1988a, 1988b). As mulheres brancas tratavam a categoria mulher de forma universal. À essa universalização, ao esquecimento das diferenças entre brancas, indígenas e negras, Gonzalez chamava de racismo por omissão. Além disso, ela apontava que essa forma de racismo é acompanhada de uma supressão do direito de fala das mulheres negras e indígenas. De acordo com a autora, “as mulheres brancas nos definem e classificam de forma que nos infantiliza, suprimindo o direito de sermos sujeitas do nosso próprio discurso e história” (Gonzalez 1988b, 136).

Logo, Gonzalez defendia que as mulheres não brancas, as *amefricanas* e as *ameríndias*, sofriam um duplo caráter de exploração devido ao racismo e ao sexismo. Além disso, por estarem dentro de um sistema capitalista, patriarcal, racista e dependente, a discriminação que as mulheres não brancas sofrem ganharia um caráter triplo – classe - motivo pelo qual elas representariam grande parte do proletariado latino-americano. Para a autora, portanto, é preciso entender a experiência das mulheres pensando nas categorias de raça, classe e gênero. Ressalta-se que, quando Gonzalez falava dessa tripla exploração, também questionava aqueles que insistiam em negar a incorporação das categorias de raça e gênero para lerem a sociedade brasileira apenas pela ótica de classe, pois segundo a autora, as primeiras categorias não estavam subordinadas a última (Gonzalez 1980; Gonzalez 1988b).

Assim, o trabalho de Gonzalez apresenta um feminismo *interseccional*, embora este termo não fosse usado pela autora. A sua interseccionalidade, contudo, não pode ser resumida à uma articulação entre diferentes eixos de opressão. As obras e

militância de Gonzalez revelam uma preocupação pela economia política e pela dimensão cultural para explicar a totalidade do sistema capitalista racial-patriarcal (ver Gonzalez e Hasenbalg 1982). Essa totalidade, portanto, representa um único sistema, de forma que classe não pode ser entendida sem raça e gênero (e vice-versa). Assim, se as relações de produção constituem um eixo horizontal que corta a modernidade (expressão do sistema capitalista racial-patriarcal) em termos de burguesía e classe trabajadora; raça a divide verticalmente em humanos e não humanos. Antes de ser o trabajador explorado, o negro é o objeto, o monstro, a carne — o Outro do sistema colonial que reduz humanidade à branquitude. Ainda, o gênero e sexualidade constituem eixos transversais. Isto é, a mulher negra, para Gonzalez, é primeiramente negra, já que a sua desumanização como raça oprimida vem antes que uma categoría humana, como “mulher”, pudesse ser aplicada. Contudo, isso não significa que a opressão da mulher negra e do homem negro sejam iguais. Denunciando prácticas sexistas dentro do movimento negro, Gonzalez também mostra como gênero modifica a experiência dos não-humanos-como-não-homens e não-humanos-como-não-mulheres, como diría Maria Lugones (2010). Portanto, um feminismo amefricano é profundamente decolonial, buscando entender não só a articulação de diferentes eixos de opressão, mas a constituição do sistema capitalista racial-patriarcal.

### **Amefricanidad: La diáspora africana**

Como hemos visto, Lélia Gonzalez fue pionera del feminismo negro y, en esa vena, también de la perspectiva descolonial que hoy día gana fuerza. Es decir, su análisis del racismo y el sexismo como procesos constitutivos de la sociedad brasileña, y componentes claves de una dinámica histórico-mundial donde se articulan capitalismo, colonialismo e imperialismo; es una caracterización de la matriz de dominación, análoga al análisis de la modernidad en el feminismo descolonial, como una constelación global configurada por la colonialidad del poder.

Tocando ese tambor, Lélia acuña amefricanidade explícitamente como una categoría político-cultural. Ella maneja una compleja concepción de cultura, entendida como una forma de subjetividad colectiva, conformada y sedimentada por una madeja de relaciones de poder, entre los cuales destaca el racismo y el sexismo, junto al poder imperial y la explotación capitalista. Gonzalez esgrime amefricanidad (aquí en castellano) como un recurso de reconocimiento de los valores de la africanía en las Américas, un continente-región donde la neurosis provocada por la violencia ubicua y profunda, cotidiana y estructural del racismo anti-negro, vilifica e invisibiliza los valores múltiples de la africanía — culturales, epistémicos, éticos, estéticos, espirituales, tanto en el continente africano como en las diásporas amefricanas. Dicha categoría es un pilar en su gestión, que es político a la vez que epistémico, para repensar poder, subjetividad, historia y geografía, por medio de una suerte de valorización de la centralidad de las experiencias, conocimientos, expresiones culturales, movimientos sociales y políticos, estéticas y espiritualidades de matriz africana en el continente americano en general y en la región al sur del Río Grande que hoy denominamos como América Latina y el Caribe.

Al presentar y elaborar el concepto de amefricanidad, Lélia Gonzalez se sitúa conscientemente en una larga tradición panafricana. Con clara conciencia diaspórica, entendiendo el mundo afro como un universo interconectado, sin negar particularidades en tiempo y espacio, y diferencias de todo tipo, relaciona los movimientos negros de Brasil, Colombia, Perú, Estados Unidos, Centroamérica y el Caribe. Gonzalez arguye que el valor metodológico de la noción de amefricanidad radica en concebir una unidad específica forjada dentro de sociedades como parte de un mundo, es decir el postular una colectividad histórica que tiene su dimensión y valor específico en cada uno de los países, como el mundo afrobrasileño y afrocubano, a la vez que es un elemento dentro de un mundo mayor, una diáspora africana global en la cual se articulan todos los espacios diaspóricos de cada lugar específico. Aquí el argumento de Lélia es afín a la interpretación del concepto de doble consciencia en Du Bois que implica una formación de pueblo negro en cada país, a la vez que identidades

diaspóricas que trascienden la nación-estado, como el Atlántico Negro y la diáspora africana global, que constituyen espacios translocales en los cuales se constituyen movimientos políticos, estéticos e intelectuales. Es desde ese lugar de enunciación que invoca y se identifica con figuras como W. E. B. Du Bois, Marcus Garvey, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Malcolm X, Walter Rodney y Abdias do Nascimento, sin dejar de observar que aun aquí, casa adentro de la diáspora, se oculta el papel protagónico de las mujeres amefricanas, y por ende, la gran relevancia del feminismo negro para la tradición de pensamiento y política de liberación en clave de africanía que Lélia conceptualiza con la categoría de amefricanidad.

En esta clave, amefricanidad, es una categoría de carácter descolonial, con la voluntad y la capacidad de descolonizar el imaginario eurocéntrico y occidentalista que todavía prima tanto en los discursos hegemónicos de historia y geografía, como en el inconsciente colectivo nutrido por la neurosis cultural sintomática del racismo anti-negro como componente clave de las culturas racistas de las Américas. A contrapunto, Lélia destaca la centralidad de la africanía en las culturas populares tanto de Brasil como del Caribe, lo que es ocultado por lo que denomina *velo del blanqueamiento* para significar los dispositivos ideológicos que niegan la negritud de nuestras culturas públicas, y que en los discursos gubernamentales tienen expresión máxima en las ideologías de mestizaje, armonía y democracia racial que maduraron en los 1920s como un proyecto étnico-racial a través de la región.

Amefricanidad es una categoría geo-histórica no-imperial y pos-occidentalista, del tipo que propone Fernando Coronil (1996) en su robusta crítica del occidentalismo, que acompaña con un llamado a la construcción de nuevas categorías para repensar y transformar la memoria histórica, las geografías, las subjetividades, las epistemes y el poder mismo. En esa veta, Lélia Gonzalez argumenta que la amefricanidad es una categoría necesaria para combatir las ideologías de blanqueamiento promovidas por un Occidente blanco que se proyecta como única fuente de valores universales.

Gonzalez también plantea que entendernos dentro de la amefricanidad significa superar cierta pasividad ante el discurso imperial estadounidense, lo que representa otra dimensión de su carácter descolonial. Más aun, implica una praxis de significación a contracorriente de la tendencia, presente en algunas retóricas afronorteamericanas, de reducir las Américas a los Estados Unidos, país-imperio definido en singular como *America* (en inglés), que lleva a expresiones como *African American* y *Afro-American*, donde lo amefricano se reduce a las personas negras de los Estados Unidos. Dicha crítica puede inscribirse en la tradición de José Martí, que creó la categoría *Nuestra América* con intención de distinguir América Latina —el territorio al sur del Rio Grande, luego que en la Guerra Mexicano-Americana de 1846-1848 el naciente imperio del norte le arrebatara a México alrededor de la mitad de su territorio— de la América anglosajona.

Lélia Gonzalez trasciende a Martí, al establecer la diferencia específica de las Américas negras. Al decir que, América africana cuya latinidad inexistente lo va trocando en Amefrica Ladina, también cuestiona la idea misma de América Latina cuyo origen mismo debe mucho a los ideólogos imperiales de Francia en su batalla por la hegemonía con el imperio británico. Además, Lélia en sus análisis establece la relación histórica entre amerindias/amerindios y amefricanas/amefricanos, así que Améfrica se puede ver como análoga a la categoría de Abya Yala, propuesta por las redes de movimientos indígenas del continente para remplazar el concepto mismo de América en vista de su carácter colonial. Es siguiendo esa lógica que, en algunos de nuestros escritos, hablamos de “Nuestra Abya Yala” y “Nuestra Afroamérica” (Lao-Montes 2019).

Diríamos hoy, que amefricanidad constituye un marco categorial para pensar las Américas y el planeta en clave de africanía, con la misma fundamentalidad que Achille Mbembe (2016) nos ayuda a repensar la modernidad tardía con su concepto del “devenir negro del mundo”. Dicha suerte de enegrecimiento del planeta tiene un doble sentido, por un lado revela cómo el terror y la “necropolítica” de genocidio, sobreexplotación y negación de humanidad y sentido de ser, que

son elementos definitorios del racismo anti-negro, se están diseminando globalmente con la crisis civilizatoria de la modernidad capitalista en su era neoliberal, con la proliferación de violencias, hambrunas, cuerpos desechables, destierros y despojos; por otro lado, se manifiesta en las políticas de liberación y las sensibilidades críticas descoloniales de la tradición de largo arco de pensamiento y política del panafricanismo radical, contra todas las cadenas de colonialidad y opresión (étnico-raciales, de género y sexualidad, de clase social) en todas sus dimensiones (ecológicas, económicas, epistémicas, estéticas, espirituales, políticas), que hoy emerge con potencia transformativa y generativa. Este renacimiento y reinención de Nuestra América radical se expresa en movimientos sociales como Black Lives Matter y las Marchas do Mulheres Negras, cuya racionalidad político-intelectual está inspirada en la versión radical del feminismo negro descolonial (como le llamamos ahora) que surge de figuras de la lucidez y profundidad crítica como la de Lélia Gonzalez que definitivamente debe ser leída y valorada como una de nuestros ancestros principales.

La vigencia y relevancia del feminismo negro de carácter descolonial y de la política de liberación en clave de africanía de Lélia Gonzalez se vuelve urgente en momentos como este, cuando gobiernos neofascistas como el de Jair Bolsonaro en Brasil, embisten contra la mal llamada ideología de género como dispositivo ideológico en su ofensiva crudamente patriarcal, racista, y clasista. En estos tiempos de crisis global donde las peores versiones del autoritarismo, el conservadurismo y el despotismo del capital y el imperio están a la ofensiva, el pensamiento y política de Lélia Gonzalez nos brinda herramientas de liberación y recursos de esperanza.

#### Nota

Este artículo está escrito a cuatro manos y en dos idiomas, portugués y español, como un contrapunteo desde dos lugares de enunciación en América, en consonancia con el cruce de fronteras lingüísticas, territoriales, de género y generación, en el espíritu de crítica y construcción de Lélia Gonzalez.

#### Referencias

- Coronil, Fernando. 1996. "Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories". *Cultural Anthropology* 11 (1): 51-87.
- Gonzalez, Lélia. 1980. "Racismo e sexismo na cultura brasileira". *Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais*, 223-245. Rio de Janeiro.
- Gonzalez, Lélia. 1988a. "A categoria político-cultural de amefricanidade". *Revista Tempo Brasileiro* 92/93: 69-82.
- Gonzalez, Lélia. 1988b. "Por um feminismo afro-latino-americano". *Revista Isis Internacional* 9: 133-141.
- Gonzalez, Lélia, e Carlos Hasenbalg. 1982. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero.
- Lao-Montes, Agustin. 2019. *Contrapunteos diaspóricos: Cartografías políticas de nuestra afroamérica*. Bogotá: Universidad del Externado.
- Lugones, Maria. 2010. "Toward a Decolonial Feminism". *Hypatia* 25 (4): 742-759.
- Mbembe, Achille. 2016. *Crítica de la razón negra*. Barcelona: Futuro Anterior. //