

Cláudia Pons Cardoso
UNEB – Universidade do Estado da Bahia

Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez

Resumo: Neste artigo exploro o pensamento de Lélia Gonzalez, intelectual negra brasileira, defensora de um feminismo afrolatinoamericano, comprometido com a recuperação dos processos de resistência e insurgência aos poderes estabelecidos, ainda, em sua maioria, ocultos, mas que historicamente foram levados a termo por mulheres negras e indígenas contra o colonialismo e podem servir de fonte de inspiração para ações políticas feministas descolonizadoras.

Palavras-chave: racismo; mulheres negras; feminismo negro; pensamento de mulheres negras.

Copyright © 2014 by Revista Estudos Feministas.

"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 produzem 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 positivizar todas aquelas coisas com as quais nós éramos estigmatizadas".¹

¹ Sueli CARNEIRO, citada por ALBERTI; PEREIRA, 2007, p. 183-184.

² Lélia Gonzalez foi tema de diversos estudos, entre eles os de Raquel BARRETO, 2005; Elizabeth VIANA, 2006; e Alex RATTI e Flávia RIOS, 2010.

³ A autora define *outsider within* como posição social ou espaços de fronteira ocupados por grupos com poder desigual. Na Academia, por exemplo, esse lugar permite às pesquisadoras negras constatar, a partir de fatos de suas próprias experiências, anomalias materializadas na omissão ou observações distorcidas dos mesmos fatos sociais e, embora Collins se refira à Sociologia, pode-se pensar como prática política a ser desenvolvida em todas as áreas do conhecimento. (Patricia Hill COLLINS, 1986).

Lélia Gonzalez², intelectual e feminista negra brasileira, nos anos de 1980, refletiu atentamente sobre a realidade de exclusão das mulheres na sociedade brasileira, principalmente das negras e indígenas. Ela foi pioneira nas críticas ao feminismo hegemônico e nas reflexões acerca das diferentes trajetórias de resistência das mulheres ao patriarcado, evidenciando, com isso, as histórias das mulheres negras e indígenas, no Brasil, na América Latina e no Caribe. O seu pensamento inaugura também a proposição de descolonização do saber e da produção de conhecimento e, atuando como "forasteira de dentro" (*outsider within*), como define Patricia Hill Collins,³ questiona a insuficiência das categorias analíticas das Ciências Sociais para explicar, por exemplo, a realidade das mulheres negras. Diante disso, diz:

O fato é que, enquanto mulher negra, sentimos a necessidade de aprofundar a reflexão, ao invés de continuarmos na repetição e reprodução dos modelos que nos eram oferecidos pelo esforço de investigação das ciências sociais. Os textos só nos falavam da mulher negra numa perspectiva sócio-econômica que elucidava uma série de problemas propostos pelas relações raciais. Mas ficava (e ficará) sempre um resto que desafiava as explicações.⁴

⁴ Lélia GONZALEZ, 1983, p. 225.

⁵ Glória ANZALDÚA, 2000, 2005 e 2009.

Muitas feministas negras, mulheres de cor, chicanas, como Gloria Anzaldúa,⁵ vêm atuando como forasteiras de dentro (*outsider within*), reinventando definições, delimitando lugares sociais para melhor se posicionarem, como forma de realizarem a autodefinição. Anzaldúa, por exemplo, toma suas próprias experiências vividas como cidadã norte-americana descendente de mexicanos, criada em uma região fronteira entre o México e os EUA, lésbica, feminista, para investigar a opressão de gênero patriarcal das duas sociedades. Suas experiências são as lentes pelas quais enxerga e analisa o mundo.

Sua narrativa é subversiva no estilo, na medida em que confronta a produção de conhecimento do paradigma dominante através do texto autobiográfico; é, também, subversiva na linguagem, pois recorre ao inglês, ao espanhol e suas variações regionais e a expressões do *nahuatl* – língua falada pelos astecas pré-invasão –, para registrar suas ideias. Com isso, recusa tanto o espanhol, simbolizando a cultura machista mexicana, quanto o inglês, imposto pela cultura norte-americana dominante, ensinado nas escolas, nos EUA, como prática de exclusão imperialista, pois poda qualquer traço cultural mexicano. Adota, portanto, a linguagem híbrida, denotativa de um discurso polifônico, proferido por múltiplas vozes, e representativa de uma nova identidade, *mestiza*, que emerge do contexto sociopolítico e cultural estabelecido na fronteira entre México e Estados Unidos. Ao se referir à linguagem da nova *mestiza*, diz Anzaldúa:

[...] o espanhol chicano é uma língua fronteira que se desenvolveu naturalmente. Mudança, *evolución*, *enriquecimiento de palabras nuevas por invención o adopción* tem criado variantes do espanhol chicano, uma nova linguagem. *Un lenguaje que corresponde a un modo de vivir*. O espanhol chicano não é incorreto, é uma língua viva.⁶

⁶ ANZALDÚA, 2009, p. 307, grifos da autora.

Lélia Gonzalez também confronta o paradigma dominante e, em alguns textos, recorre a uma linguagem considerada fora do modelo estabelecido para a produção textual acadêmica, ou seja, sem obediência às exigências e às regras da gramática normativa, mas que, no entanto, reflete o legado linguístico de culturas escravizadas. Assim, a autora, por vezes,

mistura, enreda o português com elementos linguísticos africanos, em uma tentativa política de evidenciar o preconceito racial existente na própria definição da língua materna brasileira. Como resultado do enredamento, sublinha Gonzalez, tem-se:

[...] aquilo que chamo de 'pretuguês' e que nada mais é do que marca de africanização do português falado no Brasil [...], é facilmente constatável sobretudo no espanhol da região caribenha. O caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o Novo Mundo, além da ausência de certas consoantes (como o *l* ou o *r*, por exemplo), apontam para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação histórico-cultural do continente como um todo (e isto sem falar nos dialetos 'crioulos' do Caribe).⁷

⁷ GONZALEZ, 1988a, p. 70.

Ainda sobre o português africanizado, continua a autora:

É engraçado como eles [sociedade branca elitista] gozam a gente quando a gente diz que é *Framengo*. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse *r* no lugar do *l* nada mais é do que a marca linguística de um idioma africano, no qual o *l* inexistente. Afinal quem é o ignorante? Ao mesmo tempo acham o maior barato a fala dita brasileira que corta os erres dos infinitivos verbais, que condensa você em *cê*, o *está* em *tá* e por *aí* afora. Não sacam que tão falando pretuguês⁸.

⁸ A palavra aparece nos textos da autora grafada de dois modos: "pretuguês" e "pretoguês", ver GONZALEZ, 1983; 1988a.

E por falar em pretuguês, é importante ressaltar que o objeto parcial por excelência da cultura brasileira é a bunda (esse termo provém do quimbundo que, por sua vez e juntamente com o abundo, provém de um tronco linguístico bantu que 'casualmente' se chama bunda). E dizem que significante não marca... Marca bobeira quem pensa assim. De repente bunda é língua, é linguagem, é sentido, é coisa. De repente é desbundante perceber que o discurso da consciência, o discurso do poder dominante, quer fazer a gente acreditar que a gente é tudo brasileiro, e de ascendência européia, muito civilizado, etc e tal. [...] E culminando pinta este orgulho besta de dizer que a gente é uma democracia racial. Só que quando a negrada diz que não é, caem de pau em cima da gente, xingando a gente de racista. Contraditório, né? Na verdade, para além de outras razões, reagem dessa forma porque a gente põe o dedo na ferida deles, a gente diz que o rei tá pelado. E o corpo do rei é preto e o rei é escravo.⁹

⁹ GONZALEZ, 1983, p. 238, grifos da autora.

O pensamento de Lélia Gonzalez foi construído a partir do contato com homens e mulheres de outras localidades,

¹⁰ RATTS e RIOS, 2010, p. 128.

como dizem os autores Alex Ratts e Flávia Rios na obra *Lélia Gonzalez*, contatos que possibilitaram deslocamentos e abriram horizontes teóricos e políticos. Gonzalez foi uma “intelectual diaspórica, com um pensamento erigido por meio de trocas afetivas e culturais, ao longo do chamado Atlântico Negro, com intelectuais, amigos e ativistas da América do Norte, Caribe e África Atlântica”.¹⁰ Desse diálogo com várias/os autoras/es, realizava a “política de tradução de teorias” para desenvolver um pensamento globalizado e transnacional, voltado não só para explicar como se formou nas Américas uma matriz de dominação sustentada pelo racismo, mas, principalmente, para intervir e transformar essa realidade a partir de sua compreensão. A política de tradução de teorias, como explica Sonia Alvarez,

[...] explora como discursos e práticas feministas viajam por uma variedade de lugares e direções e acabam se tornando paradigmas interpretativos para a leitura/escrita de questões de classe, gênero, sexualidade, migração, saúde, cidadania, política e circulação de identidades e textos.¹¹

¹¹ Sonia ALVAREZ, 2009, p. 743.

A tradução de teorias é uma metáfora para descrever como o deslocamento das ideias está profundamente imerso em questões mais amplas de globalização. A política é construída através do tráfico de teorias e práticas feministas, atravessando fronteiras geopolíticas e disciplinares. É o ir e vir de “[...] *insights* dos feminismos de latinas, de mulheres de cor e do feminismo pós-colonial do norte das Américas para as nossas análises de teorias, práticas, culturas e políticas do Sul, e vice-versa”. Pode-se entendê-la, também, como uma simbologia de transgressão das imposições e regras da “colonialidade do poder”,¹² com suas fronteiras fortemente erigidas, mantendo afastados dos países do norte imigrantes indesejados, os não brancos do Sul. A política de tradução trafica sonhos, rejeitando, intencionalmente, a existência das fronteiras, com o objetivo político e teórico de elaborar “epistemologias e alianças políticas feministas, antirracistas e pós-coloniais/pós-ocidentais”.¹³

Tendo como referência e influência as ideias de Frantz Fanon,¹⁴ Lélia Gonzalez procurou similaridades nos diversos contextos da diáspora negra de forma a desenvolver explicações em comum para abordar o racismo, bem como recuperar as estratégias de resistência e luta das mulheres negras e indígenas, visando seu registro como protagonistas e sujeitos históricos. Um dos principais traços do pensamento de Fanon, que identifiquei na obra de Lélia, diz respeito à abordagem dos danos psicológicos causados pela relação de dominação/exploração entre colonizador e colonizado.

¹² Definindo colonialidade como uma matriz mundial de dominação (*patrón mundial de dominación*) dentro do modelo capitalista, fundada pela classificação racial e étnica da humanidade, Aníbal Quijano diz que a matriz de poder colonial é um princípio organizador e afeta as múltiplas dimensões da vida social, desde a sexualidade, a autoridade, as relações de gênero, instituições, o trabalho, as organizações políticas, estendendo-se à subjetividade e às estruturas de conhecimento. (Aníbal QUIJANO, 1992).

¹³ ALVAREZ, 2009, p. 744.

¹⁴ Frantz FANON (1925-1961) teve uma forte influência entre os intelectuais contemporâneos a Lélia Gonzalez.

¹⁵ FANON, 2008.

Segundo Frantz Fanon,¹⁵ o colonialismo produziu a chamada inferioridade do colonizado que, uma vez derrotado e dominado, acaba por aceitar e internalizar essa ideia. O colonizador se sustenta no racismo para estruturar a colonização e justificar sua intervenção, pois, através da difusão ideológica da suposta superioridade do colonizador, sua ação é vista como benefício, e não como violência, o que resultou na alienação colonial, na construção mítica do colonizador e do colonizado, o primeiro retratado como herdeiro legítimo de valores civilizatórios universalistas e o segundo, como selvagem e primitivo, despossuído de legado merecedor de ser transmitido.

¹⁶ GONZALEZ, 1988b, p. 137.

As ideias de Fanon sobre racismo, assimilação e alienação foram importantes para as reflexões de Lélia Gonzalez acerca da chamada democracia racial brasileira, um dos principais alvos das ações e críticas do movimento negro, nos anos 1980, através da denúncia do quanto era falaciosa tal democracia, resumindo-se, na verdade, “em um dos mais eficazes mitos de dominação”.¹⁶

¹⁷ GONZALEZ, 1988a, p. 72-74.

Segundo Lélia Gonzalez, o racismo pode apresentar taticamente duas formas para manter a “exploração/opressão”: o racismo aberto e o racismo disfarçado. A primeira forma é encontrada, principalmente, nos países de origem anglo-saxônica, e a segunda predomina nas sociedades de origem latina. No racismo disfarçado, “prevalecem as ‘teorias’ da miscigenação, da assimilação e da ‘democracia racial’”, e essa forma de se manifestar, afirma, ao pensar o Brasil, impede a “consciência objetiva desse racismo sem disfarces e o conhecimento direto de suas práticas cruéis” pois a crença historicamente construída sobre a miscigenação criou o mito da inexistência do racismo em nosso país.¹⁷

¹⁸ GONZALEZ, 1988a, p. 73.

No racismo latino-americano, continua Lélia Gonzalez, a alienação é alimentada através da ideologia do branqueamento cuja eficácia está nos efeitos que produz: “o desejo de embranquecer (de ‘limpar o sangue’, como se diz no Brasil) é internalizado, com a simultânea negação da própria raça, da própria cultura”.¹⁸

Mulheres e amefricanas: sujeitos dos diferentes feminismos

Amefricanidade, categoria cunhada por Lélia Gonzalez nos anos de 1980, que se insere na perspectiva pós-colonial, surge no contexto traçado tanto pela diáspora negra quanto pelo extermínio da população indígena das Américas e recupera as histórias de resistência e luta dos povos colonizados contra as violências geradas pela colonialidade do poder. A partir das resistências, como mecanismos estratégicos de visibilidade da história desses

¹⁹ GONZALEZ, 1988a, p. 71.

²⁰ QUIJANO, 1992. Para María Lugones faz-se necessário explicar as raízes do sistema binário de gênero que Quijano deixa incólume e, para isso, propõe “o sistema moderno/colonial de gênero”, uma lente através da qual continua teorizando a lógica opressiva da modernidade colonial e que permite perceber a imposição colonial e a “extensão e profundidade histórica de seu alcance destrutivo”, uma abordagem de gênero para entender como o corpo, o sexo e o próprio gênero foram construídos racializadamente. (María LUGONES, 2008, p. 77). A imposição das opressões de gênero racializada e capitalista constituem a “colonialidade de gênero”. (LUGONES, 2011).

²¹ GONZALEZ, 1988a; 1988c.

²² GONZALEZ, 1988c, p. 23.

²³ GONZALEZ, 1988a, p. 73.

grupos, tem por objetivo pensar ‘desde dentro’ as culturas indígenas e africanas e, assim, afastar-se cada vez mais de interpretações centradas na visão de mundo do pensamento moderno europeu. Na verdade, a proposta de Lélia Gonzalez é epistemológica, pois, do ponto de vista da amefricanidade, propõe a abordagem interligada do “racismo, colonialismo, imperialismo e seus efeitos”.¹⁹

Identifico, no pensamento de Lélia, aproximação com a “colonialidade do poder”, de Aníbal Quijano, e a “colonialidade de gênero”, de María Lugones, revelando a atualidade de suas ideias.²⁰ Estruturada em abordagem mais holística, Lélia Gonzalez pensa as mulheres negras da diáspora e aponta para algumas questões que se pode tomar como formadoras de um feminismo negro, aqui retomadas, visando contribuir para o debate, inclusive, do feminismo latino-americano.

Início pelo destaque concedido ao contexto histórico-cultural das Américas. Segundo Lélia Gonzalez,²¹ a presença da “latinidade” no Novo Mundo foi inexistente: a preponderância se deu com elementos ameríndios e africanos e, por isto, defendia uma *América Ladina*. Para a autora, todos os brasileiros são ladinoamefricanos, e não somente os negros; a negação da presença afro-ameríndia seria decorrente do racismo.

Como instrumento metodológico para interpretar o processo de formação das sociedades americanas, Gonzalez se utiliza de uma categoria explicativa oriunda da Psicanálise – denegação –, assinalando: “enquanto denegação dessa ladinoamefricanidade, o racismo se volta justamente contra aqueles que, do ponto de vista étnico, são os testemunhos vivos da mesma, tentando tirá-los de cena, apagá-los do mapa”.²² Ao expor como a classificação racial foi a estrutura de sustentação do colonialismo clássico e das sociedades que vieram a formar a chamada América Latina, retoma a história e o modelo rigidamente hierarquizado das sociedades ibéricas, “onde tudo e todos tinham seu lugar determinado”, para descrever como as sociedades americanas se pensaram a partir “das ideologias de classificação social racial e sexual”,²³ dizendo:

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 com parte e parcela das mais diferentes instituições dessas sociedades. [...] o racismo estabelece uma hierarquia racial e cultural que opõe a ‘superioridade’ branca ocidental à ‘inferioridade’ negroafricana. A África é o continente

²⁴ GONZALEZ, 1988a, p. 77.

'obscuro', sem uma história própria (Hegel); por isso, a Razão é branca, enquanto a Emoção é negra. Assim, dada a sua 'natureza sub-humana', a exploração sócio-econômica dos amefricanos por todo o continente, é considerada 'natural'.²⁴

²⁵ GONZALEZ, 1988a, p. 71.

Criticando a ciência moderna como padrão exclusivo para a produção do conhecimento, vê a hierarquização de saberes como produto da classificação racial da população, uma vez que o modelo valorizado e universal é branco. Disto decorre que a explicação epistemológica eurocêntrica conferiu ao pensamento moderno ocidental a exclusividade do conhecimento válido, estruturando-o como dominante, e inviabilizando, assim, outras experiências do conhecimento. Segundo a autora, o racismo se constituiu "como a 'ciência' da superioridade eurocristã (branca e patriarcal), na medida em que se estruturava o modelo ariano de explicação".²⁵

Como proposta contra-hegemônica ao modelo exclusivo racista colonialista, apresenta a amefricanidade:

As implicações políticas e culturais da categoria de Amefricanidade ('Amefricanity') são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, lingüístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: A AMÉRICA [...]. Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de Amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada [...]. 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.²⁶

²⁶ GONZALEZ, 1988a, p. 76-77.

A amefricanidade se refere à experiência comum de mulheres e homens negros na diáspora e à experiência de mulheres e homens indígenas contra a dominação colonial. Por isso, afirma Lélia Gonzalez, "floresceu e se estruturou no decorrer dos séculos que marcaram a nossa presença no continente".²⁷

²⁷ GONZALEZ, 1988a, p. 79.

A grande dificuldade está em falar sobre características comuns compartilhadas por formações políticas tão diferentes e, ao mesmo tempo, reivindicar a particularidade, a especificidade histórica, sem parecer estar enredada na contradição ou em explicações essencialistas. Para Avtar Brah, isso é possível, desde que o viés essencialista do universalismo seja excluído, isto é, desde que ele seja entendido como produto histórico, "como característica comum derivada de uma experiência histórica variável e como tal sujeita a

²⁸ Avtar BRAH, 2011, p. 120.

mudança histórica”. Assim se reconhece as características comuns, “através da acumulação de experiências similares (mas não idênticas) em diferentes contextos”.²⁸

Eu identifico a historicidade das experiências, referida por Avtar Brah, na amefricanidade, categoria com dinâmica histórica própria fornecida pelos diferentes contextos históricos que a constituem. A categoria, portanto, tem força epistêmica, pois pretende outra forma de pensar, de produzir conhecimento, a partir dos subalternos, dos excluídos, dos marginalizados. Desloca mulheres e homens negras/os e indígenas da margem para o centro da investigação, fazendo-as/os sujeitos do conhecimento ao resgatar suas experiências no enfrentamento do racismo e do sexismo.

²⁹ GONZALEZ, 1988a, p. 79.

Conforme Lélia Gonzalez, na época escravista, a amefricanidade já estava presente “nas revoltas, na elaboração de estratégias de resistência cultural, no desenvolvimento de formas alternativas de organização social livre”, bem como nas sociedades americanas anteriores à colonização.²⁹ Assim, ao propor categorias próprias para pensar a história das/os afro-ameríndias/os, aposta no desprendimento do conhecimento europeu e aponta para a descolonização do pensamento através da desconstrução das estruturas de poder que mantêm a colonialidade do saber, usando categorias fundadas a partir da cultura negra.

³⁰ GONZALEZ, 1988b, p. 138.

A autora desenvolveu inúmeros escritos acerca da situação de exclusão e discriminação a que estavam submetidas as mulheres negras, tanto no contexto brasileiro quanto no cenário latinoamericano, defendendo “a articulação entre as categorias de raça, classe, sexo e poder” para desmascarar “as estruturas de dominação de uma sociedade”.³⁰

³¹ GONZALEZ, 1988b, p. 137.

Embora não tenha aprofundado o tema, Gonzalez chamou a atenção para a importância de se entender os efeitos resultantes da articulação dessas estruturas de poder na definição do lugar social dos sujeitos na sociedade, principalmente das mulheres, pois tal articulação faz com que as não brancas “sejam as mulheres mais oprimidas e exploradas de uma região de capitalismo patriarcal-racista dependente”.³¹ Nesse sentido, diz, o racismo articulado com o sexismo produz efeitos violentos sobre a mulher negra em particular.

A ideia de gênero, como a entendemos atualmente, também não aparece nos escritos de Lélia Gonzalez. Para falar das relações de assimetria provenientes da hierarquização a partir da percepção das diferenças sexuais, ela recorre à noção de sexo e sexismo, partindo de uma compreensão em que as diferenças biológicas estão presentes, uma compreensão que, porém, também se constrói imbricada com o social e cultural. Como afirma Luiza Bairos, “sexismo e racismo seriam variações de um mesmo tema mais geral que

³² Luiza BAIROS, 2006, p. 55.

tem nas diferenças biológicas (reais ou imaginadas) o ponto de partida para o estabelecimento de ideologias de dominação”.³²

Lélia Gonzalez, à luz das ideias de Simone de Beauvoir, comenta:

[...] quando esta [Simone de Beauvoir] afirma que a gente não nasce mulher, mas que a gente se torna (costumo retomar essa linha de pensamento no sentido da questão racial: a gente nasce preta, mulata, parda, marrom, roxinha, etc., mas tornar-se negra é uma conquista). Se a gente não nasce mulher, é porque a gente nasce fêmea, de acordo com a tradição ideológica supracitada: afinal, essa tradição tem muito a ver com os valores ocidentais.³³

³³ GONZALEZ, 1988d, p. 2.

O “tornar-se negra” anuncia um processo social de construção de identidades, de resistência política, pois reside na recusa de se deixar definir pelo olhar do outro e no rompimento com o embranquecimento; significa a autodefinição, a valorização e a recuperação da história e do legado cultural negro, traduzindo um posicionamento político de estar no mundo para exercer o papel de protagonista de um devir histórico comprometido com o enfrentamento do racismo.

Diferentemente de Frantz Fanon, as referências à Beauvoir estão longe de revelar uma forte influência teórica no pensamento de Lélia Gonzalez, até mesmo porque a mulher de Beauvoir é branca. Lélia Gonzalez recusa a generalização e resgata a mulher amefricana³⁴

Nessa linha, conclui: se “não se nasce mulher, mas se torna”, também é verdade que o processo de construção social e cultural não será o mesmo para todas as mulheres, pois, outros fatores, como o racismo, redefinem as trajetórias dos sujeitos em questão. Para mostrar como “as mulheres desempenharam papéis tão importantes quanto os homens”, em diferentes sociedades não europeias, entre elas indígenas e africanas, recorre a exemplos históricos:

Como sabemos, nas sociedades africanas, em sua maioria, desde a antiguidade até a chegada dos islames e dos europeus judaico-cristãos, o lugar da mulher não era de subordinação, o da discriminação. Do Egito antigo aos reinos dos *ashanti* ou dos *yorubá*, as mulheres desempenharam papéis sociais tão importantes quanto os homens.³⁵

Segundo Lélia Gonzalez, a opressão racial e a social fazem da mulher negra “o foco, por excelência, de sua perversão” e “esquecer isso é negar toda uma história feita de resistências e de lutas, em que essa mulher tem sido protagonista, graças à dinâmica de uma memória cultural ancestral”.³⁶ Na verdade, a autora contrapõe o sujeito

³⁴ Para Simone de Beauvoir a dominação masculina se deve, em muito, à própria incapacidade de transcendência da mulher, à sua falta de projeto no mundo. Assim, a mulher, em sua livre escolha, se faz e se torna o que é. Os homens têm negado a transcendência à mulher, através da natureza, da história, de crenças e mitos, impondo-lhe um destino de passividade, e esta, ao render-se à cortesia, à boa vida, se enreda na má-fé dos homens, que a querem dependente. Assim, ela também age com má-fé, penhorando sua liberdade em troca dos benefícios decorrentes da “boa vida”. Ver Simone de BEAUVOIR, 1980, v. 2.

³⁵ GONZALEZ, 1988d, p. 2.

³⁶ GONZALEZ, 1988d, p. 2.

³⁷ LUGONES, 2008.

³⁸ GONZALEZ, 1988b, p. 134.

mulher, produto da construção hegemônica do “sistema moderno/colonial de gênero” apontado por Lugones,³⁷ com as amefricanas, “subordinadas por uma latinidade que torna legítima sua inferiorização”.³⁸ Ao fazer isto, coloca as amefricanas como sujeito do feminismo, o qual defende:

É inegável que o feminismo como teoria e prática tem desempenhado um papel fundamental em nossas lutas e conquistas, na medida em que, ao apresentar novas perguntas, não só estimulou a formação de grupos e redes, mas desenvolveu a busca de uma nova forma de ser mulher. Ao centralizar sua análise em torno do conceito de capitalismo patriarcal (ou patriarcado capitalista), evidenciou as bases materiais e simbólicas da opressão das mulheres, o que constitui uma contribuição de crucial importância para o encaminhamento de nossas lutas como movimento.³⁹

³⁹ GONZALEZ, 1988b, p. 134.

Contudo, para Lélia Gonzalez, o capitalismo patriarcal não consegue explicar as construções de gênero referentes às amefricanas, às mulheres negras, às indígenas, àquelas que estão nas margens, pois falta incluir “outro tipo de discriminação, tão grave como aquela sofrida pela mulher: a de caráter racial”.⁴⁰ No seu pensamento, racismo e sexismo são apresentados como eixos estruturantes de opressão e exploração, e o redimensionamento do sexismo pela raça faz submergir as desigualdades de gênero que colocam as mulheres negras em uma dimensão das relações sociais diferente das mulheres brancas. Diz ainda que as mulheres negras, nas sociedades americanas, têm sua humanidade negada, são vistas como “corpos animalizados”, são:

⁴⁰ GONZALEZ, 1988b, p. 134.

burros de carga do sexo (de que as mulatas brasileiras são um modelo) expressão das relações patriarcais racistas. Desse modo, se constata como a super exploração sócio-econômica se faz aliada à super exploração sexual das mulheres amefricanas.⁴¹

⁴¹ GONZALEZ, 1988b, p. 139.

Lélia Gonzalez antecipa o debate atual sobre a universalidade da categoria mulher e as relações de gênero decorrentes desta concepção, ao defender a existência de uma dimensão de discriminação, de violência e de exclusão, invisível às abordagens de gênero desvinculadas de raça/etnia. Tal dimensão é identificável somente se houver a investigação capaz de invalidar o universalismo da modernidade ocidental e de colocar em evidência a particularidade, a especificidade exposta pela intersecção de gênero e raça/etnia, o deslocamento sugerido por Lugones,⁴² com condições de descortinar o que foi escondido nos porões do patriarcado universal.

⁴² LUGONES, 2008.

A objetificação das mulheres negras

A opressão, o processo de exclusão e a violência impostos pelo racismo são diferentes para homens e mulheres, isto é, o racismo gendrado produz experiências particulares às mulheres dos grupos racialmente submetidos. Segundo Avtar Brah, o “racismo codifica distinções de gênero embora pareça subsumi-las. O processo de subsunção é importante para impor uma unidade ‘imaginada’ e ‘imaginária’ ao grupo racializado”.⁴³

⁴³ BRAH, 2011, p. 188.

Os estereótipos referentes às mulheres negras representam as distinções de gênero codificadas pelo racismo através de diferentes discursos, e a sua historicidade é passível de ser apreendida pela investigação. Lélia Gonzalez propõe a investigação desses estereótipos negativos para visibilizar o impacto da violência dessas representações negativas sobre a vida de nós, mulheres negras. As representações negativas das mulheres negras na sociedade brasileira são decorrentes da articulação entre o racismo e o sexismo e se manifestaram de diversas formas.⁴⁴

⁴⁴ Edward SAID, 1990, em sua obra *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, aborda a construção das mulheres não brancas, como a *outra*, a exótica.
⁴⁵ GONZALEZ, 1983.

Para analisar as representações das mulheres negras costumeiramente veiculadas na sociedade, Lélia Gonzalez⁴⁵ parte de três noções, todas atribuições de um mesmo sujeito: a mulata, a doméstica e a mãe preta. As mulheres negras, de modo geral, são enquadradas em uma dessas categorias, dependendo a classificação somente da situação em que somos vistas, assevera a autora.

Segundo Lélia Gonzalez, o engendramento das atribuições “mulata” e “doméstica” teria ocorrido como derivação da mucama, denominação usual no período escravista, originada “do quimbundo mu’kama ‘amásia escrava”’. No contexto brasileiro, foi oficialmente redefinida, passando a ser conceituada, no dicionário, por “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”.⁴⁶ Ao buscar a origem etimológica da palavra, a autora procura desvelar o que a história oficial ocultou, através da redefinição, com o intuito de fazer esquecer e tornar invisível, quando do registro da história da sociedade brasileira, ou seja, a exploração sexual das mulheres negras. Cabe ressaltar que, no mesmo dicionário citado por Gonzalez, o Dicionário Aurélio, consta a seguinte definição para a expressão “de estimação”: “diz-se de um *bem*, *animal*, ou *coisa*”.⁴⁷

⁴⁶ GONZALEZ, 1983, p. 229.

⁴⁷ Aurélio FERREIRA, 1986, p. 722. Grifo meu.

Em relação à doméstica, Gonzalez chama a atenção para a permanência das atribuições vinculadas ao período escravista e ao exercício de funções vinculadas à casa grande, incluindo a exposição à violência sexual. A doméstica representaria a mucama permitida, “a da prestação de bens e

⁴⁸ GONZALEZ, 1983, p. 230.

serviços” e, em função disso, reside no “lado oposto da exaltação; porque está no cotidiano”. Cotidiano que vê as mulheres negras, completa Lélia Gonzalez, independentemente da classe social e profissão, como empregadas domésticas.⁴⁸

⁴⁹ GONZALEZ, 1983, p. 239.

A mulata acolhe dois significados, o tradicional, resultante da mestiçagem; e outro, atualizado pela exploração econômica, no qual representa “mercadoria, produto de exportação”. Segundo a autora, a percepção da mulata como invenção do português, nos remete à instituição da “raça negra como objeto” pelo colonizador. Nesse caso, a “mulata é crioula, ou seja, negra nascida no Brasil, não importando as construções baseadas nos diferentes tons de pele”.⁴⁹ Portanto, a invenção da mulata objetifica os negros, de modo geral, e a mulher negra, de modo particular.

A “mãe preta” representa o esperado da mulher negra pela sociedade branca e classe média: resignação, passividade diante das situações de violência e opressão. A figura simpática, amorosa e inofensiva da mãe preta realiza a aceitação sem resistência do poder instituído, da escravidão, dissimulando, inclusive, os horrores do período escravista para as mulheres negras escravizadas e/ou libertas. A função desse estereótipo reside em negar o agenciamento das mulheres negras, ou seja, a sua existência histórica.

⁵⁰ GONZALEZ, 1983, p. 235.

Lélia Gonzalez ultrapassa a mera positivação do estereótipo e recupera outra face, pois desloca as mulheres negras do plano estigmatizado de “exemplo extraordinário de amor e dedicação totais como querem os brancos” ou de “traidora da raça, como querem alguns negros muito apressados em seu julgamento”,⁵⁰ para o lugar de destaque no processo de formação da cultura brasileira. Recupera a “mãe preta” como sujeito político, mostrando como ela

⁵¹ GONZALEZ apud BAIROS, 2006, p. 54.

desenvolveu as suas formas de resistência [...] cuja importância foi fundamental na formação dos valores e das crenças do nosso povo. Conscientemente ou não, ela passou para o brasileiro branco as categorias das culturas negro-africanas de que era representante. Foi por aí que ela africanizou o português falado no Brasil (transformando-o em ‘pretuguês’) e, conseqüentemente, a cultura brasileira.⁵¹

Lélia Gonzalez, ao valorizar a resistência desenvolvida pela “mãe preta”, no período escravista, muitas vezes, realizada através da negociação, assegurando com a ação sua sobrevivência, a de sua prole e a de seus parceiros, evidencia o movimento do sujeito resistindo à objetificação que lhe é imposta. Dito em outras palavras, a autora ilumina as estratégias desenvolvidas pelas mulheres negras escravizadas para enfrentar o processo de dominação/exploração que procurava mantê-las como outro/escravo/objeto.

⁵² Stuart HALL, 2010, p. 430.

Segundo Stuart Hall, no ensaio “El espectáculo del ‘Otro’”, o estereótipo como prática significativa é central para a representação da diferença racial. O estereótipo tem a capacidade de desenvolver estratégias para estabelecer a divisão, ditando o que pode ser considerado “o normal e o aceitável e o anormal e o inaceitável. Então exclui ou expulsa tudo o que não se encaixa, que é diferente”⁵². Para ocorrer o processo de estereotipação, faz-se necessária, sublinha o autor, a existência de uma profunda clivagem social, assegurando grandes desigualdades de poder. Poder entendido a partir de uma concepção mais ampla, incluindo não só a exploração econômica, mas também a coerção cultural e simbólica. A representação se caracteriza pelo poder de marcar, assinalar e classificar um grupo a partir da diferença, esta construída e essencializada pelo estereótipo.

Nesse contexto é que a representação da mulata pode ser entendida, construção absolutamente essencializada, fixada a partir de detalhes anatômicos do corpo da mulher negra, os quais passam a representá-la através do estereótipo ao qual será reduzida. Mulata é corpo, apenas, mas não qualquer corpo: o conjunto, que a caracteriza, é formado por seios e bunda grandes e uma habilidade ‘natural’ para mexer sensualmente e eroticamente os quadris em movimentos ritmados, anunciando o convite para o sexo. Essas características são exclusivas das mulatas, da ‘gente negra’; mulheres brancas, conforme a representação social, não sabem rebolar ‘naturalmente’, muito menos os homens brancos. Em função disso, a mulata possui os ‘ingredientes’ para corporificar a sexualidade livre de normas e controle sociais. O estereótipo da mulata, por conseguinte, reduz a mulher negra a um conjunto exagerado e, ao mesmo tempo, simplificado, de características que foram estrategicamente marcadas como diferenças inatas.

Ainda, segundo Stuart Hall, a substituição

[...] de uma *parte* pelo *todo*, de uma *coisa* – um objeto, um órgão, uma porção do corpo – por um *sujeito* é o efeito de uma prática de representação muito importante: o fetichismo”, que é a estratégia pela qual a fascinação ou o desejo se realizam, mas também são negados; ele licencia o “voyeurismo não regulado” impulsionado “por uma busca não reconhecida do prazer ilícito e um desejo que não pode ser satisfeito.”⁵³

⁵³ HALL, 2010, p. 437-438, grifos do autor.

Sobre o fetiche, analisa Lélia Gonzalez, os “atributos” da mulata podem ser admirados somente em um espaço determinado e permitido para sua exibição, o Carnaval. A mulata foi convertida em um objeto para ser consumido pelo olhar do homem branco, daí porque, continua a autora, o

⁵⁴ GONZALEZ, 1983, p. 228.

⁵⁵ Para aprofundar essa discussão ver Silvana BISPO, 2011.

⁵⁶ COLLINS, 2000.

⁵⁷ COLLINS, 2000.

⁵⁸ GONZALEZ, 1988b.

“endeusamento carnavalesco” da mulata acaba no cotidiano, “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”:⁵⁴ a mulata desperta o desejo, livremente manifesto somente no Carnaval, porque tal sentimento se apresenta “acobertado” pelo espetáculo, mas no dia a dia, nas relações de trabalho e afetivas, o desejo dá passagem para a rejeição, a discriminação, o expurgo do outro racializado e inferiorizado.⁵⁵

Esses estereótipos que inferiorizam as mulheres negras foram e ainda são amplamente ratificados através de diferentes práticas de representação: da literatura, da pintura e da música, etc.

A mulata, a mucama, a mãe preta, a empregada doméstica são representações racializadas resultantes de construções racializadas de gênero. Diante disso, necessita-se de leituras acerca da construção de estereótipos atentas à raça, gênero e sexualidade, capazes desvendar a constituição dessas representações.

Patricia Hill Collins,⁵⁶ referindo-se aos estereótipos de mulheres negras como imagens de controle (*controlling images*), uma vez que procuram fomentar uma definição das mulheres negras como “outro” objetificado, desumanizado, diz que a função de desumanização serve para justificar o controle dos grupos. As imagens de controle são designadas para mascarar o racismo, o sexismo, a pobreza e outras injustiças sociais, fazendo-os parecer natural, normal e parte inevitável do cotidiano, sendo, assim, fundamentais para a manutenção das desigualdades sociais.

As mulheres em sua totalidade são representadas por imagens estereotipadas, porém de formas diferentes. As imagens de controle são criadas para justificar a exploração econômica e garantir a subordinação das mulheres negras, mas, também, para assegurar a manutenção das opressões de gênero e regular a sexualidade das mulheres, sejam negras ou brancas. Por isso a importância de se compreender as construções racializadas de gênero, pois, como afirma Patricia Hill Collins,⁵⁷ elas funcionam para mascarar relações sociais que afetam todas as mulheres.

Os estereótipos, portanto, têm cumprido historicamente a função de rebaixar uma parcela da humanidade, transformando particularidades em marcas naturalizadas, essencializadas, em justificativas para as diferenciações sociais, para o controle e a dominação daquelas/es que foram assinaladas/os pelas representações negativas.

Por um feminismo afrolatinoamericano

Lélia Gonzalez⁵⁸, em “Por um feminismo afrolatinoamericano”, expressa mais detalhadamente sua visão de

feminismo atento ao racismo gendrado. Muitas de suas considerações, ainda hoje, integram os debates de mulheres latino-americanas e caribenhas que têm como proposta pensar o feminismo desde o Sul, um feminismo descolonizado que atenda e inclua as mulheres que estão atuando desde as margens, com o intuito de construir modelos alternativos de sociedade.

A autora tece duras críticas à invisibilidade de *raça* na maioria dos estudos feministas latino-americanos, com destaque para o Brasil, considerando a forte presença negra e indígena. Dizendo que “o feminismo latino-americano perde muito de sua força ao fazer abstração de um dado da realidade da maior importância: o caráter multirracial e pluricultural das sociedades da região”,⁵⁹ defende a perspectiva antirracismo como elemento intrínseco aos princípios feministas, pois, se o sexismo, o racismo e o classismo colocam as mulheres negras no mais baixo nível de opressão, nenhum movimento de mulheres pode ser considerado realmente feminista se não tiver por premissa o enfrentamento destas estruturas.

O movimento de mulheres negras brasileiro colocou *raça* em evidência, revelando o racismo e as desigualdades raciais como determinantes no processo de opressão, discriminação e exclusão da população negra, de modo geral, e, em especial, das mulheres negras, quando o racismo vem articulado com o sexismo. Esta atuação das mulheres negras obriga o movimento feminista branco e hegemônico a incluir *raça* em suas abordagens, mas, no entanto, a inclusão está longe de significar uma mudança epistêmica, pois *raça* continua sendo tratada tangencialmente. Poucos são os estudos no Brasil que abordam a intersecção de gênero e *raça*/etnia, as representações de gênero racializadas e os efeitos sobre a vida das mulheres nas mais diferentes áreas, como saúde, mercado de trabalho, sexualidades, relações afetivas, etc. Estudos de gênero que encobrem a realidade das mulheres negras e das indígenas ainda são maioria, e assim, é extremamente atual a crítica feita por Lélia Gonzalez há mais de vinte anos, no texto “Mulher negra”,⁶⁰ como se pode constatar a seguir:

Apesar das poucas e honrosas exceções para entender a situação da mulher negra [...], poderíamos dizer que a dependência cultural é uma das características do movimento de mulheres em nosso país. As intelectuais e ativistas tendem a reproduzir a postura do feminismo europeu e norte-americano ao minimizar, ou até mesmo deixar de reconhecer, a especificidade da natureza da experiência do patriarcalismo por parte de mulheres negras, indígenas e de países antes colonizados.⁶¹

⁵⁹ GONZALEZ, 1988b, p. 135.

⁶⁰ Este texto foi originalmente publicado na Revista Ipeafro, *Afrodíspora*, n. 6-7, p. 94-106, 1986. Consultar GONZALEZ, 2008, p. 29.

⁶¹ GONZALEZ, 2008, p. 36.

⁶² LUGONES, 2008.

Lélia também elaborou pesadas críticas aos homens negros militantes do movimento negro, parceiros políticos na luta contra o racismo, mas nem por isso imunes ao sexismo. Como sublinha María Lugones,⁶² a subordinação de gênero foi o preço negociado pelos homens colonizados com seus colonizadores em troca da manutenção do poder em seu espaço social. Historicamente, este trato não se caracteriza como traição, mas como uma resposta à coerção em todas as dimensões da organização social. A questão, afirma Lugones, é porque ainda hoje a cumplicidade, que impede o surgimento de laços fortes entre homens e mulheres subordinados para enfrentar os diferentes processos de dominação/exploração, se mantém.

⁶³ GONZALEZ, 2008, p. 38.

Lélia Gonzalez já apontava para esta mesma direção, pois, conforme salienta, as mulheres negras militantes sempre discutiram seu cotidiano marcado pela discriminação racial e pelo sexismo dos homens brancos e negros e, principalmente, reconheciam o sexismo dos últimos, devido ao “caráter mais acentuado do machismo negro, uma vez que este se articula com mecanismos compensatórios que são efeito direto da opressão racial”.⁶³

As consequências do processo de construção das masculinidades racializadas, particularmente do homem negro, para as mulheres dos grupos racialmente discriminados, também é discutida por Luiza Bairros, para quem os supostos “privilégios da condição masculina” dificilmente poderão ser desfrutados em sua plenitude por homens negros em uma sociedade racista. Por isso,

⁶⁴ BAIROS, 1995, p. 461.

[os] poucos espaços que se oferecem para a expressão plena de pessoas negras, também é palco para o exercício de um sexismo que não poderia manifestar-se em outras esferas da vida social, especialmente aquelas dominadas por (homens) brancos.⁶⁴

⁶⁵ BAIROS, 1995.

Ocorre um reforço do sexismo da parte dos homens negros, pela ilusão de compensar os efeitos devastadores do racismo, afastando alianças para o enfrentamento das desigualdades de gênero, pois, como estão presos na armadilha do antagonismo entre homens e mulheres, acreditam que estas últimas desejam acabar com os seus pretensos “privilégios”, afirma Bairros.⁶⁵

A construção de gênero do homem negro ocorre, portanto, reconfigurada por *raça*, que fornece uma dimensão que dificulta o enquadramento total deste sujeito na categoria *homem*, considerando a atuação definida pela sociedade dominante. Basta ver os dados referentes ao mercado de trabalho, que mostram, em muitas situações, o homem negro em posição de desvantagem econômica em relação à mulher branca. Assim, a reafirmação e o exercício de sua

masculinidade, na perspectiva da sociedade ocidental branca, em última instância, ocorrerão pela opressão da mulher negra.

Sobre a forma como os homens negros experienciam gênero, diz Bairros:

A percepção de que o homem deve ser, por exemplo, o principal provedor do sustento da família, o ocupante das posições mais valorizadas do mercado de trabalho, o atleta sexual, o iniciador das relações amorosas, o agressivo, não significa que a condição masculina seja de superioridade incontestável.

Essas mesmas imagens cruzadas com o racismo reconfiguram totalmente a forma como os homens negros vivenciam gênero. Assim, o negro desempregado ou ganhando um salário minguado é visto como o preguiçoso, o fracassado, o incapaz. O atleta sexual é percebido como um estuprador em potencial, o agressivo torna-se o alvo preferido da brutalidade policial.⁶⁶

⁶⁶ BAIRROS, 1995, p. 461.

Apesar de tecer críticas ao sexismo dos homens negros, Lélia Gonzalez defende que a experiência histórico-cultural comum com a escravidão, no passado, e o racismo, na atualidade, forneceram um plano mais igualitário, possibilitando o desenvolvimento das relações entre mulheres e homens negros militantes.

Segundo Alex Ratts e Flavia Rios, Lélia Gonzalez defendia um feminismo formado em meio às lutas de mulheres negras, pois este “traria um tipo de solidariedade com os homens negros, já que eles também compartilhavam com elas alguma forma de opressão”, o que mostra, ressaltam os autores, que a visão política de Lélia Gonzalez não abria espaço para o sectarismo.⁶⁷

⁶⁷ RATTs e RIOS, 2010, p. 112.

Pode-se inferir que esta visão política de Lélia Gonzalez influenciou sua aproximação com as ideias de Alice Walker, em especial, com a categoria *womanism*. Para Lélia Gonzalez, Alice Walker, através da categoria, expõe sua crítica à noção de feminismo, “contrapondo-lhe uma outra: a de ‘mulherismo’ (*womanism*)” e “sem descartar as importantes contribuições do feminismo para o movimento de mulheres como um todo”, continua a autora brasileira, “Walker amplia e aprofunda a reflexão feminista ao colocar a questão que eu traduziria por ‘mulheridade’”.⁶⁸

⁶⁸ GONZALEZ, 1988d, p. 2.

A categoria *womanism* foi elaborada pela escritora negra estadunidense Alice Walker, na obra *In search of our mothers' gardens: womanist prose*, uma coletânea de ensaios.⁶⁹ Na perspectiva da autora, o *womanism* apresenta novas exigências e perspectivas diferentes para o feminismo, obrigando-o a expandir seus horizontes teóricos e práticos.

⁶⁹ Alice WALKER, 1984.

A *womanist* é, então, uma feminista negra comprometida com a sobrevivência e a integridade de toda a comuni-

dade negra, homens e mulheres, pois sua sobrevivência está diretamente vinculada à sobrevivência do grupo. Concepção que vai ao encontro do que defende Lélia Gonzalez, principalmente no que diz respeito à perspectiva de incluir homens negros e de valorização da comunidade negra, como sublinham Ratts e Rios.⁷⁰

⁷⁰ RATTI e RIOS, 2010.

Já em relação ao movimento de mulheres brancas, as contradições e ambiguidades sempre foram muitas, impedindo a formação de alianças, uma vez que “geralmente ‘se esquece’ da questão racial”, diz Gonzalez,⁷¹ que reconhece a importância do feminismo como teoria e prática, para as lutas e conquistas das mulheres, pois, ao apresentar novos questionamentos induzia a formação de grupos e redes e, principalmente, “desenvolveu a busca de uma nova forma de ser mulher”, mas critica “o esquecimento” do racismo, por parte das feministas brancas, considerando-o um reflexo de “uma visão de mundo eurocêntrica e neocolonialista da realidade”.⁷²

⁷¹ GONZALEZ, 2008, p. 37.

⁷² GONZALEZ, 1988b, p. 135.

Em acordo com o que foi destacado por Lélia Gonzalez, no tocante ao movimento de mulheres, Brenny Mendoza afirma que “ignorar a historicidade e colonialidade de gênero também cega as mulheres brancas do Ocidente”, as quais têm dificuldades para reconhecer a intersecção de raça e gênero e “a sua própria cumplicidade nos processos de colonização e dominação capitalista”.⁷³ Assim, a crítica de Gonzalez ao feminismo hegemônico continua pertinente.

⁷³ Brenny MENDOZA, 2010, p. 23.

Quanto à diversidade sexual, não encontrei, nos textos trabalhados, referência à lesbianidade, somente em relação à homossexualidade. Embora não tenha se detido nesse debate, a autora sublinha a sua importância, manifestando o seu contentamento com as conquistas obtidas dentro do movimento negro por “nós mulheres e nossos companheiros homossexuais, [pois] conquistamos o direito a discutir, em Congresso, nossas especificidades”.⁷⁴ A categoria lesbianidade, nos anos 1980, ainda não integrava a linguagem dos movimentos sociais, somente homossexual masculino e feminino.

⁷⁴ GONZALEZ, 2008, p. 39.

Resistência e insurgência: protagonismo de mulheres negras e indígenas

As mulheres negras e indígenas, na perspectiva oferecida por Lélia Gonzalez, intervêm ativamente na condução de seus destinos e deixam como legado, para as que vêm depois, a experiência do enfrentamento do racismo e do sexismo, o que significa que a luta contra essas opressões apresenta um longo caminho já trilhado. Assim sendo, a categoria “amefricanidade”, por ela cunhada, mais do que indicar a experiência comum com a escravidão, a dominação e a exploração da colonialidade tem na resistência sua centralidade.

⁷⁵ Segundo GONZALEZ, 1988c, p. 24, "os termos *marronage* (francês) e *maroon society* (inglês) provêm do espanhol *cimarrón*, todos significando o mesmo que quilombo".

⁷⁶ GONZALEZ, 1988c, p. 24.

⁷⁷ GONZALEZ, 1988c.

⁷⁸ GONZALEZ, 1988c, p. 25.

Seguindo essa premissa, Gonzalez traz a história de Nanny – mulher negra escravizada, líder *maroon*⁷⁵ na luta anticolonialista da Jamaica do século XVIII –, para "melhor apreendermos a importância das mulheres nas lutas das comunidades amefricanas de ontem e de hoje".⁷⁶ Nanny é apresentada pela historiografia jamaicana de muitas formas, desde mito, mártir, líder militar, até figura mística misteriosa; todavia, sua importância para aquela sociedade é inquestionável. Embora a história de Nanny seja de grande interesse, minha intenção aqui é apresentar as análises de Lélia Gonzalez sobre as histórias místicas que cercam a líder jamaicana, centrando-me em três interpretações que remetem, como pretendo mostrar, a uma concepção de feminismo.

Para melhor entendimento da análise de Gonzalez,⁷⁷ apresento resumidamente as três histórias: a primeira conta que os ingleses destruíram as provisões dos *maroons* a fim de derrotá-los pela fome e que, alguns dias antes da rendição, Nanny recebeu, em sonho, sementes mágicas para plantar e salvar seu povo da fome; na segunda, a líder enganou os inimigos colocando em seu caminho um caldeirão mágico com conteúdo fervente, mas sem fogo para mantê-lo assim. Aqueles que olhavam em seu interior eram engolidos; e, na terceira, diante do exército inimigo, Nanny se virou e atraiu as balas das armas para o meio de suas nádegas, vencendo o exército inglês.

Lélia Gonzalez faz as seguintes interpretações dessas histórias:

A primeira história, simbolicamente, remeteria ao papel da mulher que assegura a regeneração e a continuidade de uma sociedade que, sob condições adversas, se encontra numa luta constante pela sobrevivência. A segunda apontaria para a perspicácia feminina no desenvolvimento de táticas, absolutamente inesperadas para o inimigo, cuja fonte está no saber do próprio grupo. Já a terceira, a nosso ver, simbolizaria a profunda radicalidade de uma posição anti-colonialista. O significado de seu gesto implica uma rejeição de tal ordem que põe por terra o conjunto de valores, instituições e práticas do colonizador. E este, supondo-se superior, é quem fica literalmente 'desbundado' em face de tanta contundência.⁷⁸

As lentes através das quais Lélia Gonzalez interpreta as histórias de Nanny, todas retratando as condições adversas sob as quais vivem as mulheres negras e indígenas, permitem-lhe enxergar as questões semelhantes e recorrentes que confrontam as mulheres negras, no contexto da diáspora, e que são impeditivas ao pleno acesso a bens e serviços de qualidade e ao direito a vida digna.

⁷⁹ GONZALEZ, 1988, p. 2.

Lélia Gonzalez recorreu à categoria “amefricanas”, as “herdeiras de uma outra cultura ancestral cuja dinâmica histórica revela a diferença pelo viés das desigualdades raciais”,⁷⁹ como possibilidade de reflexão epistemológica para fazer emergir diversas tradições de resistência às relações patriarcais a partir das experiências das mulheres negras e indígenas da América da América Latina, Caribe e Brasil.

Porém, são processos de resistência e insurgência aos poderes estabelecidos, na maioria das vezes, ainda ocultos, que somente investigações comprometidas com a descolonização do feminismo podem tirar do esquecimento histórico.

Lélia Gonzalez influenciou mulheres e homens de sua geração, assim como, até hoje, seu pensamento inspira a organização dos movimentos de mulheres negras. Seu pensamento aponta para a valorização de saberes subalternos, visando contribuir para a descolonização do feminismo, pois tais saberes podem provocar a elaboração de teorias feministas que dialoguem mais proximamente com as mulheres negras, lésbicas, brancas pobres e indígenas, teorias cúmplices da ação política, nascidas de experiências particulares.

A valorização e o resgate de saberes produzidos pelas mulheres negras e indígenas representa, por si só, uma prática política de descolonização do saber, na medida em que se redefine a orientação do vetor da concepção ocidental de mundo para as concepções filosóficas das sociedades africanas e indígenas, totalmente excluídas do chamado conhecimento hegemônico. Além do que, buscar fundamentação em elementos/valores/princípios que constituem tais saberes gera profundos cortes com o paradigma ocidental moderno e faz emergir novas propostas epistemológicas.

Referências

- ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amilcar Araújo. *História do movimento negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC*. Rio de Janeiro: Pallas; CPDOC-FGV, 2007.
- ALVAREZ, Sonia E. “Construindo uma política feminista translocal da tradução”. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 17, n. 3, p. 743-753, set./dez. 2009.
- ANZALDÚA, Gloria E. “Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo”. *Revistas Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 229-236, 1. sem. 2000.
- ANZALDÚA, Gloria E. “La conciencia de La Mestiza: rumo a uma nova consciência.” *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n. 3, p. 704-719, set./dez. 2005.
- ANZALDÚA, Gloria E. “Como domar uma língua selvagem”. Tradução Joana Plaza Pinto e Karla Cristina dos Santos. Revisão da Tradução Viviane Veras. *Cadernos de Letras*

- da UFF? Dossiê: Difusão da Língua Portuguesa, n. 39, p. 297-309, 2009.
- BAIROS, Luiza. "Nossos feminismos revisitados". *Revista Estudos Feministas*, v. 3, n. 2, p. 458-463, 2. sem. 1995.
- BAIROS, Luiza. "Lembrando Lélia Gonzalez". In: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn (Org.). *O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe*. Rio de Janeiro: Pallas; Criola; Global Exchange, 2006. p. 42-61.
- BARRETO, Raquel de Andrade. *Enegrecendo o feminismo ou feminizando a raça: narrativas de libertação em Angela Davis e Lélia Gonzáles*. 2005, Rio de Janeiro. 128f. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura) – Centro de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.
- BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- BISPO, Silvana Santos. *Feminismos em debate: reflexões sobre a organização do movimento de mulheres negras em Salvador (1978–1997)*. 2011, Salvador, 198f. Dissertação (Mestrado em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2011.
- BRAH, Avtar. *Cartografías de la diáspora: identidades en cuestión*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2011.
- COLLINS, Patricia Hill. "Learning from the outsider within: the sociological significance of black feminist thought". *Social Problems*, v. 33, n. 6, p. 14-32, Oct./Dec. 1986.
- COLLINS, Patricia Hill. *Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. New York/London: Routledge, 2000.
- FERREIRA, Aurélio B. de Holanda. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba, 2008.
- GONZALEZ, Lélia. "Racismo e sexismo na cultura brasileira". In: SILVA, L. A. et al. *Movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos*. *Ciências Sociais Hoje*, Brasília, ANPOCS n. 2, p. 223-244, 1983.
- GONZALEZ, Lélia. "A categoria político-cultural de amefricanidade". *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988a.
- GONZALEZ, Lélia. "Por um feminismo afrolatinoamericano". *Revista Isis Internacional*, Santiago, v. 9, p. 133-141, 1988b.
- GONZALEZ, Lélia. "Nanny". *Humanidades*, Brasília, v. 17, ano IV, p. 23-25, 1988c.

- GONZALEZ, Lélia. "A importância da organização da mulher negra no processo de transformação social". *Raça e Classe*, Brasília, ano 2, n. 5, p. 2, nov./dez. 1988d.
- GONZALEZ, Lélia. "Mulher negra". In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). *Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro, 2008. p. 29-47.
- HALL, Stuart. "El espectáculo del "Otro"". In: RESTREPO, Eduardo; WALSH, Catherine; VICH, Víctor (Ed.). *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Colombia; Peru; Equador: IESCP; IEP; UASB; Envión, 2010. p. 419-446.
- LUGONES, María. "Colonialidad y género". *Tabula Rasa*, Bogotá, Colombia, n. 9, p. 73-101, jul./dic. 2008.
- LUGONES, María. "Hacia um feminismo descolonial". *La Manzana de la Discordia*, Barcelona, Universidad Nacional, v. 6, n. 2, p. 105-119, jul./dez. 2011.
- MENDOZA, Brenny. "La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano". In: MIÑOSO, Yuderkys Espinosa (Coord.). *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. Buenos Aires: En la Frontera, 2010. p. 19-36.
- QUIJANO, Aníbal. "Colonialidade e modernidade/racionalidade". Tradução Wanderson Flor do Nascimento. In: BONILLO, Heraclio (Comp.). *Los conquistados*. Bogotá: Tercer Mundo; FLACSO, 1992. p. 437-449.
- RATTS, Alex; RIOS, Flavia. *Lélia Gonzalez*. São Paulo: Selo Negro, 2010. (Coleção Retratos do Brasil Negro).
- SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.
- VIANA, Elizabeth do Espírito Santo. *Relações raciais, gênero e movimentos sociais: o pensamento de Lélia Gonzalez (1970-1990)*. 2006. 247f. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.
- WALKER, Alice. *In search of our mothers' gardens: womanist prose*. New York: Harvest/HBJ Book, 1984.

"Amefricanizing" the Feminism: THE Thought of Lélia Gonzalez

Abstract: In this article I explore the thought of Lélia Gonzalez, Brazilian Black intellectual, defender of a Afrolatinoamerican feminism, committed to the recovery processes of resistance and insurgency powers established most of the time still hidden which historically were brought to term by Black and Native Brazilian women against colonialism and can serve as inspiration for feminist political action decolonizing.

Key Words: Racism; Black Women; Black Feminism; Thought of Black Women.