

# Dossiê

Lélia Gonzalez



## Mini-dossiê: Lélia Gonzalez

Tessa Moura Lacerda

Durante o primeiro semestre letivo de 2025, ministrei, no Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, a disciplina optativa Filosofia Geral III, que trazia por título “O feminismo afro-latino-americano de Lélia Gonzalez”. Foi um acontecimento: as turmas da tarde e da noite, cada uma à sua maneira, foram tomadas pelo vigor do pensamento de Lélia Gonzalez. As discussões coletivas, intensas, fazia com que as aulas do noturno acabassem muito mais tarde do que havíamos combinado e, a turma da tarde, por sua vez, resolveu produzir como trabalho de extensão um samba enredo<sup>3</sup> sobre Lélia Gonzalez!

O curso se norteava, como dizia a ementa, por dois pontos principais: 1. a ideia de que as pessoas negras, que foram postas na lata de lixo da História brasileira, podem assumir seu lugar de sujeito e deixar de ser objeto ou *infans*, conceito lacaniano que indica aquele que é falado. Autora de uma escrita irônica, Lélia Gonzalez afirma que “o lixo vai falar e numa boa!”

2. a categoria político-cultural de amefricanidade, ligada ao que a filósofa chama de “pretuguês”, isto é, a língua que falamos no Brasil não é português, mas pretuguês, pois é um português enegrecido: adotamos muitos vocábulos e modos africanos de falar sem saber. Eis por que, afirma a filósofa, a batalha discursiva, em termos de cultura, foi ganha pelo negro. Somos amefricanos, pois a cultura que construímos aqui é algo único, que nos liga à África, mas é uma produção singular das Américas.

Estes conceitos foram importantes para que refletíssemos, na sala de aula, com Lélia Gonzalez, sobre o enegrecimento da cultura brasileira, entendendo que a resistência ao racismo pode se dar de maneira ativa, através de revoltas, quilombos, etc., mas pode se dar através da cultura.

---

<sup>3</sup> O processo de feitura do samba-enredo pode ser visto neste vídeo produzido por Pietra Sábria: <https://www.youtube.com/watch?v=t34QiXfSyhM&t=3s> (consultado em 28/05/26).

Parte da riqueza das discussões que fizemos em sala está presente aqui nestes belos artigos produzidos por alguns dos estudantes.

Boa leitura! Axé!

## Leituras, contextos e práticas: conexões entre Lélia Gonzalez e Retratisas do Morro<sup>4</sup>

Flora de Oliveira

Mestranda na linha de pesquisa Processos Artísticos, experiências educacionais e mediação cultural no Instituto de Artes da Universidade Estadual Paulista (UNESP)

São Paulo, SP

floradeoliveira895@gmail.com

### Resumo

Neste artigo, busca-se fazer um breve panorama das investigações de Lélia Gonzalez acerca das condições das mulheres negras na sociedade brasileira, recuperando textos da autora feitos nas décadas de 1970 e 1980 e publicados na coletânea *Por um feminismo afro-latino-americano*. Um aspecto caro para a análise são os estereótipos da mãe preta, doméstica e mulata que derivam da figura da mucama. Gonzalez considera os aspectos internos tão importantes quanto os externos para a manutenção no racismo e, a partir disso, são relacionadas imagens do projeto Retratisas do Morro, escritos de bell hooks sobre a importância da fotografia na vida negra, artigos das revistas *Zum* e *Geledés* que associam a dimensão técnica da fotografia ao racismo e, por fim, questionamentos de Oyèrónkẹ Oyěwùmí sobre a produção de saberes e suas referências.

Palavras-chave: Lélia Gonzalez; Retratisas do Morro; Leitura de Imagens; Política Visual; Mulheres negras.

### Abstract

In this article, we aim to do a brief outlook on Lelia's Gonzalez investigations about the life conditions of black women in Brazilian society, based on texts made in the 1970's and 1980's and published in the compilation *Por um feminismo afro-latino-americano*. An important aspect to analyse are the stereotypes of "mãe preta", "doméstica" and "mulata", that originated from the notion of "mucama". Gonzalez considers internal aspects as important as external ones for the persistence of racism. Considering that, some images of the project Retratisas do Morro are linked to the theme, and also

---

<sup>4</sup> Este artigo foi originalmente apresentado como trabalho de conclusão do curso "Filosofia Geral III – O feminismo afro-latino-americano de Lélia Gonzalez", ministrado por Tessa Moura Lacerda no DF-FFLCH-USP, em 2025.

writings of bell hooks about the importance of photography on black people's life, articles from Zum and Geledés journals that associate the technical dimension of photography with racism and, finally, Oyèrónké Oyěwùmí reflections about knowledge production and its references.

Keywords: Lélia Gonzalez; Retratisistas do Morro; Image Reading; Visual Politics; Black women.

“Temos entre nós, hoje [...] uma das mais brilhantes antropólogas que os negros puderam conhecer na história da sociedade brasileira, que é Lélia Gonzalez” (Gonzalez, 2020, p. 227). Com estas palavras, Benedita da Silva apresentou Lélia Gonzalez (1935 – 1994) na abertura de seu discurso na reunião da subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias, em 1987, realizada para discutir as bases para a constituição de 1988. Mais de trinta anos após sua morte, a autora continua sendo uma das principais intelectuais sobre feminismo e questões raciais no Brasil, com uma produção acadêmica e militante que acompanhou sua vida e que continua atual.

Neste texto, vamos reconstituir parte do caminho da pesquisa de Gonzalez para tentar entender a situação das mulheres negras. Ele parte da observação de dados socioeconômicos e, nesta análise, evidenciam-se dois problemas: a falta de dados, devido a exclusão de índices raciais no IBGE das décadas de 1960 e 1970, e a necessidade de um estudo multidisciplinar para entender as causas da tripla discriminação contra as mulheres negras. A autora realizou um exame sociológico do desenvolvimento brasileiro associando-o com questões de formação histórica e social. A partir disso, constatou um quadro: *o racismo de denegação* se forma a partir da integração do *mito da democracia racial* e da ideologia de branqueamento em um contexto altamente hierarquizado, herdado da colonização ibérica. Esse racismo é o principal sintoma da neurose cultural brasileira, que fica evidenciada na figura da mucama, da qual derivam as noções de mulata, doméstica e mãe preta, essenciais para entender as condições das mulheres negras no Brasil. Por fim, Gonzalez aponta a amefricanidade como um caminho para a transformação desse contexto: repensar a

identidade dos habitantes da América Latina é imprescindível para destruir a estrutura de pensamento colonial.

Em paralelo à análise da trajetória conceitual gonzaleana, vamos considerar algumas reflexões sobre imagens, relacionando os conceitos propostos a fotografias do Retratis do Morro<sup>5</sup>. O projeto objetiva a conservação da memória do bairro periférico Aglomerado da Serra, em Belo Horizonte-MG, e compreende a recuperação de negativos de fotografias dos moradores, recolhimento de seus depoimentos, além das exposições dessas imagens. Seu objetivo é uma mudança nos paradigmas das imagens que formam os brasileiros, questionando como a identidade nacional tem sido formada até então. Para relacionar a representação e formação subjetiva dos indivíduos, que também têm seu papel na perpetuação do racismo, vamos citar a perspectiva da pesquisadora Janaína Damasceno<sup>6</sup> sobre o projeto do Retratis, presente no catálogo da exposição.

As questões técnicas da fotografia são caras para essa discussão sobre a reprodução de imagens de pessoas negras. Desde o embranquecimento de figuras históricas até a pré-configuração dos filmes da Kodak que utilizavam o parâmetro da pele branca, os exemplos mostram que a técnica não é neutra. O pensamento “ocidentocêntrico” também está presente na produção de imagens, por isso vamos associar a questão técnica à análise da filósofa nigeriana Oyèrónké Oyèwùmí sobre o conhecimento produzido na academia. No livro *Arte na minha mente: política visual*<sup>7</sup>, a filósofa estadunidense bell hooks apresenta a centralidade das fotos familiares para pensar sobre a relação que a arte tem com a vida de pessoas negras, como forma de

---

<sup>5</sup> A exposição de mesmo nome circulou pelos Sescs Pinheiros, Guarulhos, São José dos Campos e Araraquara, entre outros museus, de 2023 até o momento. Algumas das fotografias do projeto fazem parte do acervo de importantes coleções como do MoMA (The Museum of Modern Art) em Nova Iorque. A fotografia Aniversário de 6 anos da Renatinha (1988) de Afonso Pimenta é uma das imagens mais emblemáticas do acervo.

<sup>6</sup> Janaína Damasceno é filósofa e antropóloga. Atualmente é professora da Faculdade de Educação da Baixada Fluminense da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Assinou a curadoria das exposições “No verbo do silêncio, a síntese do grito” do fotógrafo Walter Firmo e “Gordon Parks – A América sou eu” no Instituto Moreira Salles.

<sup>7</sup> O livro *Art on my mind: visual politics* [Arte na minha mente: política visual] foi publicado nos EUA em 1995 e não tinha versão em língua portuguesa até a tradução feita em 2024 por Rodrigo Lopes, integrante do NUPE (Núcleo de Negro de Pesquisa e Extensão do Instituto de Artes da Unesp), projeto realizado como parte de sua pesquisa de doutorado no IA-Unesp.

resistência. Os autores e as imagens escolhidas tangenciam a obra gonzaleana em pontos importantes, adicionando novas camadas às suas proposições.

Para analisar a situação da mulher negra no Brasil, Lélia Gonzalez observa dados do Censo Demográfico e entende tanto a realidade que eles refletem, quanto as limitações desta abordagem. Examinando especificamente os indicadores para mulheres negras, na pesquisa de 1950, constata que sua maioria tinha baixa escolaridade, muitas eram analfabetas e 90% trabalhavam no setor de serviços pessoais, ou seja, eram empregadas domésticas (Gonzalez, 2020, p. 44). Neste período, a industrialização brasileira cresceu e mais mulheres começaram a ocupar postos de trabalhos, no entanto, isso não transformou a realidade das mulheres negras. As novas atividades profissionais exigiam uma qualificação a que a maioria delas não tinha acesso e, mesmo quando a possuíam, ainda sofriam discriminação. Os anúncios de vagas utilizavam o eufemismo “boa aparência” nas exigências, o que significava que esses postos eram apenas para mulheres brancas (Gonzalez, 2020, p. 45). Ao mesmo tempo, Gonzalez lida com a falta indicadores de raça no Censo de 1960 e de 1970 e ressalta que essa manobra servia para ocultar a desigualdade social e racial no país. As informações da pesquisa são fundamentais para observar os efeitos e entender como o racismo tem lugar estrutural na composição da sociedade brasileira. Porém, mesmo com dados defasados, ela entendeu que seu estudo precisaria abranger algo para além desses marcadores, isto porque eles podem refletir os efeitos do racismo, mas não revelam a ideologia que está arraigada no cotidiano e que o constrói. Assim, a autora dedicou-se a um estudo interdisciplinar que integrou ciências sociais, história, filosofia e psicanálise.

O ponto de partida de análise sociológica de Gonzalez é que o desenvolvimento brasileiro aconteceu de forma desigual e combinada e este processo culmina no fato de que a mulher negra é uma de suas maiores vítimas, sofrendo tripla discriminação. O crescimento econômico no país se deu de forma desigual, com um abismo entre ricos e pobres. Também ocorreu de forma combinada articulando três formas capitalistas (comercial, competitiva e monopolista) em um único sistema, que transforma a superpopulação em massa marginal e em exército de reserva (Gonzalez, 2020, p. 19).

Essa conjuntura econômica forma uma amálgama com a questão social, fortalecida pela hierarquização racial herdada da colonização e solidificando a exclusão de uma parcela da população de pretos e pardos, que compõem a maioria da classe mais pobre, e que é a mais afetada pelo desemprego e pela oferta de subempregos. A autora aponta que, dentro dessas circunstâncias, a mulher negra sofre uma tripla discriminação – racial, de gênero e de classe – ocupando o lugar mais vulnerável da escala social. Ao mesmo tempo, além de serem o pilar do sustento de suas famílias, estas mulheres ainda realizam o trabalho doméstico em suas casas, resultando em uma jornada dupla.

A pesquisa de Gonzalez integrou considerações sobre as heranças históricas e filosóficas, retomando a mucama como figura central para entender a situação da mulher negra no Brasil. A definição de “mucama”, de 1983, não difere daquela encontrada no dicionário online Michaelis em 2025: “**mu·ca·ma** (sf., OBSOL.): escrava negra escolhida para ajudar nos serviços caseiros, para acompanhar pessoas da família ou para servir de ama de leite; camba. Var.: mucamba. Etimologia: *quimb. mukama*”. Essa acepção é apontada por ela como insuficiente, uma tentativa de mascarar as condições originais e as violências sofridas por essas mulheres. A mucama era uma mulher escravizada que cuidava da casa grande, dos filhos dos senhores, de seus próprios filhos e do marido (Gonzalez, 2020, p. 42). Gonzalez propõe que a partir dessa figura vão aparecer três noções centrais: mulata, doméstica e mãe preta.

Antes de nos aprofundarmos nas diferenciações entre mulata, doméstica e mãe preta, é necessário entender como acontece o racismo de denegação no Brasil e seus tentáculos. Gonzalez diferenciou duas formas de desenvolvimento do racismo a partir da colonização: o aberto e o de denegação. No racismo aberto, qualquer pessoa que tem descendência negra é considerada negra, a miscigenação é desencorajada e até mesmo proibida, para manter as pessoas brancas “puras”, e a segregação é materializada por leis explícitas que continuaram em vigor após a abolição da escravatura. Isso aconteceu nos Estados Unidos e na África do Sul, por exemplo, e uma das consequências foi a ênfase de uma identidade racial entre as pessoas discriminadas. Já o racismo de denegação se desenvolveu nas colônias de países

ibéricos e se caracteriza pela tentativa de omissão do preconceito: ele não é declarado, a miscigenação acontece e isso serve para justificar uma presumida igualdade entre as pessoas. Afirma-se que o país é uma “democracia racial”, porém o racismo é mantido por meio da ideologia de branqueamento e estruturado por uma hierarquia social que mantém a desigualdade entre as pessoas brancas e as racializadas (Gonzalez, 2020, p. 109).

A definição de *mucama* criticada por Gonzalez reflete o mito da democracia racial. O esvaziamento do termo no dicionário oculta as camadas de violência da escravidão. Dessa forma, o mito suaviza definições e relações de forma a apagar as injustiças e a real contribuição do negro para a construção da sociedade. Sua base é a crença de que todos são iguais no Brasil e têm as mesmas oportunidades. Essa suposta igualdade serviu para justificar políticas públicas e a falta delas, como a retirada do marcador de racialidade do Censo por duas décadas. O mito é explicitado como um

modo de representação/discurso que encobre a trágica realidade vivida pelo negro no Brasil. Na medida em que somos todos iguais “perante a lei” e que o negro é “um cidadão igual aos outros”, graças à Lei Áurea nosso país é o grande complexo da harmonia inter-racial a ser seguido por aqueles em que a discriminação racial é declarada. Com isso, o grupo racial dominante justifica sua indiferença e sua ignorância em relação ao grupo negro. Se o negro não ascendeu socialmente e não participa com maior efetividade nos processos políticos, sociais, econômicos e culturais, o único culpado é ele próprio. (Gonzalez, 2020, p. 38).

A tentativa de embranquecer o Brasil foi política pública por décadas e teve como consequência a ideologia de branqueamento. O cientificismo justificou ideologicamente uma segunda onda do colonialismo europeu no século XIX e aplicou a teoria de evolução das espécies para fundamentar uma suposta superioridade branca. Essas especulações serviram para teorizar o racismo, numa tentativa de argumentá-lo cientificamente, e foram base de políticas públicas para tentativas de embranquecimento da população brasileira por décadas. Gonzalez faz menção em seu discurso na constituinte que “o Brasil foi o único país que rejeitou o imigrante não branco, porque o propósito fundamental era transformar este país num país capaz de

chegar à civilização” (Gonzalez, 2020, p. 213). Além disso, houve o incentivo à imigração europeia até 1930. Essas tentativas de embranquecer o Brasil têm desdobramentos até hoje em movimentos conscientes e inconscientes que caracterizam a ideologia de branqueamento.

A autora cita os anúncios de emprego que exigiam “boa aparência”, que articulavam ativamente a discriminação, interferindo em quem ocupava as vagas de emprego com melhores remunerações. Na prática, eles reiteravam que a aparência negra era considerada ruim, forjando isso nos inconscientes e interferindo nas possibilidades que pessoas negras enxergavam para si no mercado de trabalho. Nas palavras de Lélia Gonzalez:

[a ideologia do branqueamento] reproduz e perpetua a crença de que as classificações e os valores do Ocidente branco são os únicos verdadeiros e universais. Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca demonstra sua eficácia pelos efeitos de estilhaçamento, de fragmentação da identidade racial que ele 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. (Gonzalez, 2020, p. 111).

Fotos feitas para documentos da época são representativas de como a ideologia do branqueamento moldava a aparência das pessoas e como elas se enxergavam.

Figura 1: Retrato de Sônia Cristina da Silva



Fonte: Prêmio Pipa. Fotógrafo: João Mendes. (1979)

A imagem é datada, o que indica que ela seria utilizada para algum documento. A alta luminosidade deixa em suspenso a cor da pele de Sônia Cristina. A foto 3x4, feita por João Mendes, faz parte do projeto Retratisistas do Morro e faz parte de um conjunto de imagens que podem ser consideradas representativas de seu período histórico: servia para um objetivo burocrático em um momento do Brasil em que o embranquecimento da imagem era uma estratégia de sobrevivência. As imagens feitas em estúdio fotográfico também são recuperadas pelo projeto e a circulação dessas fotos era variada, para além dos documentos. Muitas pessoas as enviavam para parentes distantes, por exemplo. Elas guardam memórias dos retratados que podem estar muito além das leituras feitas a partir delas quando observamos as imagens apenas a partir de seu contexto histórico.

Até aqui, pode-se observar como o mito da democracia racial e a ideologia de branqueamento estão imbricados no racismo por denegação. Eles atuam em esferas complementares, como explica Gonzalez:

Enquanto o mito da democracia racial funciona nos níveis público e oficial, o branqueamento define os afro-brasileiros no nível privado e em duas outras esferas. Numa dimensão consciente, ele reproduz aquilo que os brancos dizem entre si a respeito dos negros e constitui um amplo repertório de expressões populares pontuadas por imagens negativas dos negros [...]. Essa última expressão aponta para o segundo nível em que atuam os mecanismos do branqueamento: um nível mais inconsciente que corresponde aos papéis e lugares estereotipados atribuídos a um homem ou mulher negros. (Gonzalez, 2020, p. 143).

Um caso emblemático é a tentativa de embranquecimento de Machado de Assis, que acompanha as discussões raciais do último século. No artigo *O que a negritude de Machado de Assis diz sobre como o Brasil lida com racismo*, Edison Veiga (2024) mostra um panorama dessa disputa. Ao longo de sua vida, o escritor foi reconhecido por seus contemporâneos como um “homem de cor”, termo que era utilizado para descrever pessoas negras, mas não foram encontradas declarações dadas por ele próprio a respeito de sua identidade. Em seu atestado de óbito foi declarado branco e, após sua morte, sua identidade racial se tornou campo de disputa.

José Veríssimo<sup>8</sup> (1908 *apud* Veiga, 2024) escreveu sobre Machado: “mulato, foi de fato um grego da melhor época”. Ao que respondeu Joaquim Nabuco (1908 *apud* Veiga, 2024): “Rogo-lhe que tire isso [...]. A palavra não é literária e é pejorativa. O Machado para mim era branco, e creio que por tal se tomava: quando houvesse sangue estranho, isso em nada afetava sua perfeita caracterização caucásica. Eu pelo menos só vi nele o grego”.

O racismo daquele contexto aparece em diferentes nuances das falas: na primeira, pode-se ler que *apesar* de negro foi ótimo escritor, quase um “negro de alma branca” e, na segunda, que Machado nunca poderia ser considerado negro, isso seria uma ofensa. Na década de 1930, o autor começou a ser identificado como mestiço, justamente em um período crucial para a consolidação do mito da democracia racial: o país é miscigenado, logo não há preconceito. A história começou a mudar na década de 1960, quando o autor foi reconhecido como negro por pesquisadores estadunidenses. Na atualidade, é praticamente consenso que ocorreu um embranquecimento do escritor: imagens têm sido restauradas para serem mais fiéis à realidade e os livros escolares têm sido corrigidos, reafirmando-o como negro. Vale retomar a diferenciação que Gonzalez fez do racismo aberto e de denegação nesta história: nos Estados Unidos, a maior consciência racial fez com que enxergassem Machado de Assis como um homem negro ainda da década de 1960, muito antes do Brasil que, até recentemente, não reconhecia a identidade do autor por causa dos diversos mecanismos de omissão do racismo.

Há um debate na comunidade de fotógrafos sobre os desdobramentos do racismo na técnica. Os padrões da revelação dos filmes da Kodak são um exemplo disso: até a década de 1990, eram limitados para as peles claras e para uma iluminação não tropical. No artigo de Suzana Velasco (2016), *Sob a luz tropical: racismo e padrões de cor da indústria fotográfica no Brasil*, é possível entender as consequências que essas questões técnicas causavam. No depoimento, Eustáquio Neves<sup>9</sup> expõe: “os parâmetros não foram feitos para a pele escura, mas para a tez caucasiana. [...]”

---

<sup>8</sup> VERÍSSIMO, José. “Machado de Assis: impressões e reminiscências”. *Jornal do Commercio*, outubro, 1908.

<sup>9</sup> Renomado fotógrafo brasileiro, que é negro e fotografa pessoas negras desde o início da carreira.

Fotografar uma negra com vestido de casamento branco, por exemplo, era muito difícil. [...] Eu achava que não sabia fotografar, até perceber que o padrão não foi criado para a pele negra”.

A grande questão aqui é que a técnica, assim como a ciência – e podemos relacionar isso ao cientificismo do século XIX – não é algo neutro, mas desenvolvida por alguém e os padrões que produzem servem a uma ideologia. Conectado a isso, Oyèrónké Oyěwùmí (2021), evidencia como a pesquisa acadêmica é “ocidentocêntrica”, não bastando apenas que pessoas negras africanas produzam o conhecimento sobre África, mas que a estrutura da academia seja transformada para que a referência não continue sendo os “HEBM” (Oyěwùmí, 2021, p. 56) – homens, europeus, brancos e mortos. Quando a métrica é sempre o conhecimento originário da Europa, o conhecimento produzido sempre terá o mesmo resultado, um endossamento do pensamento ocidental. Para a autora, é necessário questionar as próprias referências e ter como pressuposto que a forma de pesquisa da academia não é neutra. Com isso em mente, podemos voltar nossa atenção para a técnica: Lorna Roth, explora como mulheres brancas eram utilizadas para o balanceamento do padrão fotográfico da revelação de fotos, os cartões Shirley; mas, também, de câmeras de vídeo de emissoras de televisão. Podemos concluir então que quase a totalidade das imagens veiculadas até o início do século XXI não estavam calibradas para a diversidade dos tons de pele. O resultado dos filmes da Kodak era que “independentemente da calibragem configurada para imprimir as fotos, a reprodução de peles mais escuras apresentava uma coloração indistinta, pálida, ou tão próxima do preto que só o branco dos olhos e dos dentes exibia algum detalhe” (Roth, 2016). Como citado por Eustáquio Neves, era necessário que o fotógrafo entendesse que este problema era algo padronizado e fizesse as alterações necessárias durante a revelação. Na figura 2, podemos observar outra foto do projeto Retratistas do Morro, recuperada a partir do seu negativo, considerando as questões apresentadas até aqui.

Figura 2: Aniversário da Renatinha (Renatinha's 6th Birthday)



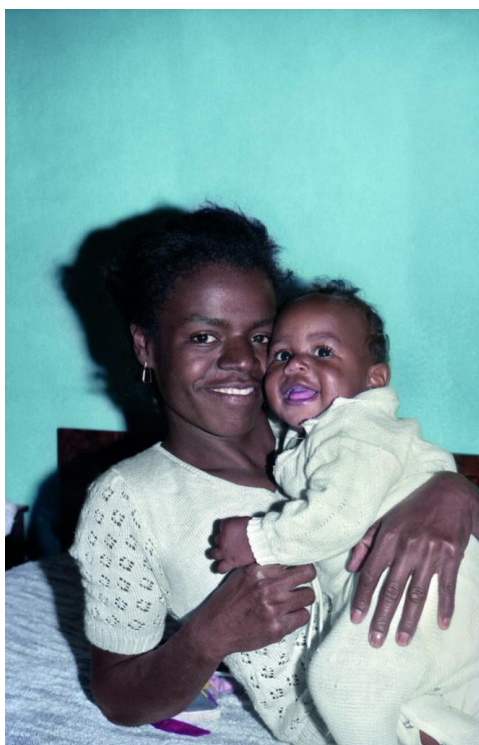
Fonte: MoMA. Fotógrafo: Afonso Pimenta. (1988)

O projeto também efetua a restauração comprometida com a fidelidade ao tom da pele dos retratados, contribuindo para quebrar com o embranquecimento da imagem de pessoas negras – como aconteceu com as imagens de Machado de Assis e de tantos outros. As dificuldades técnicas da fotografia e sua não neutralidade nos leva a um outro questionamento: era por uma questão de qualidade ou escassez desses registros que parece haver tão poucas imagens do cotidiano de pessoas negras historicamente no Brasil? Janaína Damasceno (2023) apresenta outra hipótese. Aponta que não era apenas dispendioso, mas poderia ser muito doloroso para uma pessoa negra ser fotografada e ver sua imagem em conflito com o racismo da sociedade. No entanto, a pesquisadora acredita que um processo diferente ocorreu em Aglomerado da Serra: o vínculo entre os fotografados e os fotógrafos é a chave que subverteu as relações de poder que frequentemente são creditadas à produção fotográfica. Comumente se considera que o fotógrafo detém o controle sobre aquele que é retratado. Mas a autora identifica nos fotografados um *desejo de inscrição visual*<sup>10</sup>, que os coloca como autores dos retratos tanto quanto quem tira as fotos. A fotografia “Tereza e filho” pode ser um exemplo desse ponto de vista da autora.

---

<sup>10</sup> No texto, Janaína Damasceno referencia Ariella Azoulay no livro *O contrato civil da fotografia* de 2008.

Figura 3: Tereza e filho



Fonte: Prêmio Pipa. Fotógrafo: Afonso Pimenta. (1987)

“Essa Tereza da foto é a Tereza mais feliz do mundo” (Cunha, 2023, p. 52). A frase abre o depoimento de Tereza, que relembra do contexto de sua vida para além da fotografia, detalhes que não são tão felizes quanto a imagem, mas que para ela são indissociáveis. Revela que chamou Afonso Pimenta para fazer o registro dela com o filho em casa e para a ocasião vestiu sua melhor roupa. Sua relação com Afonso era profissional, mas também de amizade e respeito pois moravam no mesmo bairro e se conheciam há anos. Chamar alguém para a própria casa, escolher os detalhes e o momento da fotografia demonstram confiança por parte Tereza e a abertura de Afonso para a criação deste retrato.

A importância do reconhecimento dessas imagens dos álbuns de família como parte integrante da história do país pode ajudar a romper com os estereótipos racistas, na medida em que estas fotografias articulam a memória e não a consciência. Lélia Gonzalez diferencia as duas da seguinte forma: a memória é “lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa

verdade que se estrutura como ficção” (Gonzalez, 2020, p. 65); já a consciência é a história oficial, alienada, que é considerada verdade quando se encobre a memória. Utilizando estes termos, as imagens transmitidas em jornais, que marginalizam os habitantes dos subúrbios, são manifestações relacionadas à descrição de consciência reverberando o racismo. Já as fotografias dos álbuns de família de pessoas negras, que não correspondem às imagens que eram veiculadas nas revistas e televisão da época, podem ser associadas à memória. Esses dois conceitos permeiam a ambivalência mostrada pela autora, entre a aceitação e a rejeição das mulheres negras na sociedade brasileira.

Vamos retornar à noção de mucama e seus desdobramentos em mulata, doméstica e mãe preta, que aprisionam a mulher negra nas esferas social e psicológica. Sobre a mãe preta, Gonzalez pontua:

Foi em função de sua atuação como mucama que a mulher negra deu origem à figura da mãe preta, ou seja, aquela que efetivamente, ao menos em termos de primeira infância (fundamental na formação da estrutura psíquica de quem quer que seja), cuidou e educou os filhos de seus senhores, contando-lhes histórias sobre o quibungo, a mula sem cabeça e outras figuras do imaginário popular. (Gonzalez, 2020, p. 42).

A Tia Anastácia, do Sítio do Pica-Pau Amarelo, é um exemplo da figura da mãe preta: cuida das crianças, da casa, cozinha bem e conta histórias do *folclore*<sup>11</sup> brasileiro. Essa figura foi muito utilizada para fortalecer o mito da democracia racial como um exemplo de integração, representando a mulher negra como submissa. Gonzalez ressignifica esse suposto lugar de aceitação de passividade: foram as mulheres negras que criaram as crianças brancas, que transmitiram uma das maiores formas de resistência da cultura africana no país, o pretuguês. A pronúncia, as palavras de origem africana que foram incorporadas ao vocabulário e a transmissão de histórias que integram cosmovisões não europeias formam a cultura brasileira. Ou seja, as culturas

---

<sup>11</sup> A palavra “folclore” é questionada por Lélia Gonzalez no seu discurso na Constituinte. Segundo a autora, essa denominação é utilizada para as produções de conhecimento indígena, africana e afro-brasileira para diminuir sua importância (Gonzalez, 2020, p. 215).

africanas já fazem parte da formação dos brasileiros e nenhuma tentativa de embranquecer a população funcionaria, pois “a rasteira já está dada” (Gonzalez, 2020, p. 72). A autora faz referência a Lacan, que considera que é por meio da introdução da linguagem que ocorre a humanização – ela acontece, portanto, por causa da mãe preta. Conclui então que a cultura brasileira é *amefricana*. Formada a partir de costumes de diversas regiões de África que foram transformados e integrados ao longo dos séculos para serem de alguma forma preservados, bem como conhecimentos dos povos originários da América.

É importante fazer um complemento sobre a crítica de Gonzalez aos estadunidenses que se denominam afro-americanos. Ela argumenta que isso reflete uma postura imperialista: eles não são os únicos americanos, pessoas negras de todo o continente poderiam ser afro-americanas. Para diferenciar desse termo que já existe – e que é utilizado de forma errônea – ela propõe utilizar o termo *amefricano* para todo o continente.

Gonzalez propõe uma leitura psicanalítica para entender a neurose cultural brasileira, afinal, a mesma cultura que é amefricana por excelência nega isso veementemente. A denegação é justamente o que caracteriza a neurose (Gonzalez, 2020, p. 107), e ela vai acontecer como um recalçamento, negação das origens africanas e de qualquer manifestação sua, em uma tentativa de embranquecer e apagar suas influências. A denegação é tão poderosa que acontece até nos setores mais progressistas da sociedade. A autora acusou setores de esquerda e feministas de sua época de excluírem a luta antirracista de suas pautas. Ela reconhecia a importância das lutas desses grupos e partilhava delas, considerando-se, inclusive, feminista, mas não podia deixar de expor a neurose impregnada também nos movimentos sociais.

É dentro da neurose que se dá a ambivalência da mulata e da doméstica. Gonzalez observou, em uma conferência de 1979, que o termo mulata passou a ser utilizado não mais como uma definição racial, mas como uma profissão. Mulata designava a dançarina de samba vista como um “produto de exportação” que foi “inventado pelo português” (Gonzales, 2020, p. 75). Durante o Carnaval ela é desejada e exaltada, porém, no resto do ano, essa mesma mulher trabalha como empregada

doméstica. Ambas as faces são violentas: na primeira, há a sexualização e objetificação; e, na segunda, há a invisibilidade, negação completa do desejo ou de qualquer importância que teve durante o Carnaval. Elas evidenciam a neurose justamente por causa desse recalçamento: durante a festa há esse ato falho de exaltação que não corresponde ao apagamento que ocorre no resto do ano.

As fotos “Tereza e filho” e “Aniversário da Renatinha” compõem um repertório que combate os estereótipos por meio da produção de imagens de contextos diferentes. A escritora estadunidense bell hooks (2024) dá grande importância à produção de fotografias familiares de pessoas negras como forma de resistência no livro *Arte na minha mente: política visual*. O texto contextualiza o período de segregação nos Estados Unidos, em que exibir as fotos era tão importante quanto tirá-las: as paredes de fotos nas casas eram o lugar onde a desumanização do racismo era combatida, onde novas imagens eram produzidas e combatiam as imagens degradantes veiculadas pela hegemonia branca. Dessa forma, as paredes de fotografias tiveram papel fundamental na constituição das pessoas negras, pois “desafiaram tanto as percepções brancas de negritude quanto o mundo da produção de imagens negras que refletiam o racismo internalizado. Muitas dessas imagens exigiam que nos olhássemos com novos olhos, que criássemos padrões opostos de avaliação” (hooks, 2024, p. 14).

A produção de imagens tornou-se importante para bell hooks, com sua observação de que os movimentos negros não se apropriaram da produção de imagens no contexto pós-segregação nos Estados Unidos. Hooks pontua que eles estavam mais preocupados em classificar as imagens midiáticas como boas ou más representações, mas aponta que isso reforça noções de essencialidade, quando os esforços são direcionados apenas para isso. A questão apontada é que a discussão sobre representação ainda era feita a partir da produção de imagens de pessoas brancas. Considerava que produzir imagens é mais importante para transformar a representação, pois transforma em representações, ou seja, confere pluralidade e não reitera essencialidade do estereótipo – mesmo que ele seja julgado como bom. Gonzalez também vai além do maniqueísmo em sua análise: não aceita que o cuidado

da mãe preta seja lido apenas como submissão e aponta a resistência no ato de cuidar. Partindo de diferentes contextos e temáticas, ambas alertaram sobre os perigos da estereotipação e a consideraram aprisionadora. Para bell hooks, a retomada da produção e exibição de imagens é central, considerando esse aspecto interno. Gonzalez propôs outra solução, privilegiando o pensamento sobre a subjetividade na formação da identidade.

No conceito de amefricanidade mora o caminho sugerido. No texto “A categoria político-cultural e amefricanidade”, de 1988, é possível entender que Gonzalez propõe que todos os habitantes da *América Ladina* se identifiquem como *ladino-amefricanos*, inclusive pessoas consideradas brancas. Isso foi justificado na medida que a cultura é amefricana em todo território e não reconhecer seria mais uma forma de negar esta origem: “nesse contexto todos os brasileiros (e não apenas os “pretos” e os “pardos” do IBGE) são ladino-amefricanos” (Gonzales, 2020, p. 107). Porém no texto “Nanny: pilar da amefricanidade”, também publicado em 1988, apenas as pessoas racializadas são consideradas amefricanas, propondo a união em torno da amefricanidade como uma forma de resistência, principalmente, para as mulheres. A amefricanidade foi definida por ela:

Para além de seu caráter geográfico, ela designa todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (resistência, acomodação, reinterpretação, criação de novas formas) referenciada em modelos africanos e que remete à construção de toda uma identidade étnica. [...] Em consequência, o termo amefricanas/amefricanos nomeia a descendência não só dos africanos “gentilmente” trazidos pelo tráfico negreiro como daqueles chegados à América antes de seu “descobrimento” por Cristóvão Colombo. (Gonzalez, 2020, p. 128).

Este sentido de amefricanidade toca em todos os pontos trazidos por Gonzalez em seu estudo interdisciplinar. A amefricanidade é um termo que surge da resistência e representa a luta contra a neurose cultural. A denegação, processo de recalçamento da sua formação africana e ameríndia, da ladino-amefricanidade tenta eliminar aqueles que são a representação dessas origens. Dessa forma, a categoria de amefricanidade representa as Américas como um todo, por terem em comum processos históricos e

culturais de colonização e formação de origem africana e ameríndia. Essa identidade se desenvolveu nos países colonizados, por meio de revoltas, resistência e organizações, assim, *ela não é algo novo, mas algo a ser reconhecido em comum*, principalmente, entre os países da América Latina por terem passado por processos de colonização semelhantes.

O conceito de amefricanidade é importante principalmente para as mulheres negras no reconhecimento e na luta contra a tripla-discriminação que sofrem. Um dos pontos que Lélia Gonzalez observou como consequência do racismo aberto era, justamente, um discernimento racial maior que levou a um engajamento pelos direitos das populações negras, como foi o caso da luta pelos direitos civis nos Estados Unidos. Ela enxerga nessa relação entre a consciência individual e o coletivo algo muito importante para a luta e, por isso, insiste na amefricanidade: é a compreensão de uma identidade em comum, de origens e questões comuns, que podem levar à uma reação e mudança da realidade. No caso das mulheres negras, as violências que sofrem não são casos isolados, podem ser observadas no âmbito da raça, do gênero e da classe social. E isso não apenas no Brasil, mas também na América-Latina, o que torna a luta ainda mais poderosa pela extensão geográfica do problema. A força da resistência das mulheres negras, quando se observa a preservação da cultura no pretuguês, dá o indício de que a mudança pode ser feita justamente por elas, como a autora aponta, fazendo menção à dialética do senhor e do escravo de Hegel: “é ela a portadora da chama da libertação, justamente porque não tem nada a perder”. (Gonzales, 2020, p. 50)

Foi observando a centralidade da subjetividade no pensamento gonzaleano, que relacionamos aqui a importância de se repensar as imagens e de valorizar as imagens de fotografias familiares como produções contra hegemônicas, propostas por outros autores. Foi a partir da coleção de monóculos da Dona Ana que nasceu o projeto Retratistas do Morro e toda a pesquisa feita por Guilherme Cunha sobre os fotógrafos e as imagens produzidas pela população de Aglomerado da Serra. Reconhecer que as imagens colocam fotógrafos e fotografados em pé de igualdade, recuperar suas narrativas e repensar criticamente a técnica são diferenciais do projeto

que contribuem ativamente para quebrar com a ideologia de branqueamento. O projeto em si questiona as imagens predominantes veiculadas na mídia na segunda metade do século XX, propondo a ocupação de espaços consagrados de arte com fotografias produzidas em um bairro periférico de Belo Horizonte. Assim, contribuem para a construção da memória e não para reafirmação da consciência. Por ser bastante recente, ainda não podemos ter dimensão das transformações que a itinerância das exposições causou. Por isso, uma questão que fica aberta é quais serão as consequências da absorção dessas imagens pelo sistema da arte.

Outro aspecto que perpassa a reflexão é que a técnica não é neutra, bem como o conhecimento e as imagens que produzimos. Oyěwùmí fez uma crítica à estrutura da produção acadêmica e nos mostrou que quando os pressupostos são ocidentocentricos, a pesquisa também vai refletir isso. Paralelamente, os filmes de fotografias que utilizavam como parâmetro a pele branca dificilmente vão produzir imagens boas de pessoas negras. O próprio caminho não convencional que Gonzalez fez para articular seus conceitos e analisar as condições das mulheres negras na sociedade brasileira pode ser considerado um indicativo de que não havia espaço na estrutura acadêmica para a análise que ela propôs.

Ao considerarmos a diferenciação entre racismo por denegação e racismo aberto proposta por Gonzalez, constatamos que ela e bell hooks não escreveram a partir de um mesmo contexto. Apesar disso, é possível fazer aproximações entre as autoras sobre a importância da formação do racismo na dimensão privada. Pudemos observar no pensamento gonzaleano o imbricamento entre o mito da democracia racial e a ideologia de branqueamento como estruturadores de um sistema racista. Ficam evidentes os aspectos políticos dessa estrutura, mas também os subjetivos, principalmente para a mulher negra: como os estereótipos da mulata, mãe preta e doméstica foram moldados a partir da mucama, e devem ser quebrados também em suas camadas psicológicas. Ao mesmo tempo que a filósofa brasileira considerava que o racismo aberto gerou mais consciência racial, bell hooks apontou que, mesmo após acabada a segregação, o referencial continuou sendo o branco e reaver o controle da produção de imagens tinha se tornado fundamental para o combate ao racismo.

Atualmente, as discussões sobre a representatividade se tornaram mais frequentes e as imagens se tornaram centrais no debate, mas isso não diminui a proposta de *amefricanidade* de Lélia Gonzalez: ela continua sendo um caminho a ser percorrido.

## Referências

FREUD CUNHA, Guilherme. Retratistas do Morro. São Paulo: editora Sesc, 2023. Catálogo de exposição.

DAMASCENO, Janaína. “Direito a olhar. Direito a ser visto. Direito a existir”. In: CUNHA, Guilherme. Retratistas do Morro. São Paulo: Editora Sesc, 2023, pp. 20-25. (catálogo de exposição).

GONZALEZ, Lélia. Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaios, Intervenções e Diálogos. Organizadores: Flávia Rio e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar. 2020. E-book.

HOOKS, bell. Em nossa glória: Fotografia e vida negra. In: Arte na minha mente: política visual. Tradução: Rodrigo Lopez. 2024. Disponível em: <[https://www.academia.edu/124643373/\\_Tradu%C3%A7%C3%A3o\\_Em\\_nossa\\_gl%C3%B3ria\\_Fotografia\\_e\\_vida\\_negra\\_bell\\_hooks\\_1995\\_?nav\\_from=ec4138e4-8c30-4e3b-b975-c9ff633fecc5](https://www.academia.edu/124643373/_Tradu%C3%A7%C3%A3o_Em_nossa_gl%C3%B3ria_Fotografia_e_vida_negra_bell_hooks_1995_?nav_from=ec4138e4-8c30-4e3b-b975-c9ff633fecc5)>. Acesso em: 29 de julho de 2025.

MUCAMA. In: Dicionário online Michaelis. 2025. Disponível em: <<https://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=mucama+>>. Acesso em: 29 de julho de 2025.

OYEWUMI, Oyèrónkẹ. A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo. 2021.

ROTH, Lorna. Questão de pele. Revista Zum. 2016. Disponível em: <<https://revistazum.com.br/revista-zum-10/questao-de-pele/>>. Acesso em: 29 de julho de 2025.

VEIGA, Edison. O que a negritude de Machado de Assis diz sobre como o Brasil lida com racismo. Portal Geledés. 2024. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/o-que-a-negritude-de-machado-de-assis-diz-sobre-como-brasil-lida-com-racismo/>>. Acesso em: 29 de julho de 2025.

VELASCO, Suzana. Sob a luz tropical: racismo e padrões de cor da indústria fotográfica no Brasil. Revista ZUM 10. 2016. Disponível em: <<https://revistazum.com.br/revista-zum-10/racismo-padroes-industria-brasil/>>. Acesso em: 29 de julho de 2025.

### **Imagens**

MENDES, João. Retrato de Sônia Cristina da Silva. 1979. Fotografia. Disponível em: <<https://www.premiopipa.com/retratistas-do-morro/>>. Acesso em: 29 de julho de 2025.

PIMENTA, Afonso. Festa da Renatinha. Fotografia. 1988. Disponível em: <<https://www.moma.org/collection/works/487664>>. Acesso em: 29 de julho de 2025.

PIMENTA, Afonso. Tereza e filho. Fotografia. 1987. Disponível em: <<https://www.premiopipa.com/retratistas-do-morro/>>. Acesso em: 29 de julho de 2025.

# A mãe da cultura brasileira<sup>1</sup>

José Pedro Vaiser Malfate

Graduado em Direito na Universidade de São Paulo (FD/USP)

Graduando em Filosofia na Universidade de São Paulo (FFLCH/USP)

São Paulo, Brasil

jose.malfate@usp.br

## Resumo

Este artigo tem por objetivo compreender, a partir de uma interpretação sistêmica do pensamento de Lélia Gonzalez, como a autora posiciona a mulher negra no dúbio contexto de incorporação da população negra à sociedade brasileira, marcado pela discriminação, de um lado, e pelo desenvolvimento de formas de resistência, de outro. Nesse sentido, argumentamos que, apesar de a classe branca hegemônica ter atribuído um lugar de marginalização a essa mulher, traduzido contemporaneamente nas figuras da mulata e da empregada doméstica, a genealogia que a filósofa realiza quanto a essas mesmas figuras revela que suas ascendentes, a mucama e, especialmente, a mãe preta, representaram o mais relevante foco de resistência à dominação colonialista, desenvolvido no plano cultural e materializado na africanização da cultura brasileira.

Palavras-chave: mãe preta; africanização; discriminação; resistência; cultura brasileira.

## Abstract

This article seeks to understand, through a systemic interpretation of Lélia Gonzalez's thought, how the author situates black women within the doubtful context in which the black population has been incorporated into Brazilian society, a process marked by discrimination and, on the other hand, by the development of ways of resistance. We argue that, although the hegemonic white elite has relegated black women to a marginal position, contemporarily symbolized by the figures of the "mulata" and the domestic worker ("empregada doméstica"), the philosopher's genealogical analysis of these very same figures reveals that its ascendants, the figures of the "mucama" and, above all, the black mother ("mãe preta"), emerged as the foundational agents of

---

<sup>1</sup> Este artigo foi originalmente apresentado como trabalho de conclusão do curso "Filosofia Geral III – O feminismo afro-latino-americano de Lélia Gonzalez", ministrado por Tessa Moura Lacerda no DF-FFLCH-USP, em 2025.

resistance to colonial domination, developed through cultural practices and materialized in the africanization of Brazilian culture.

Keywords: black mother; africanization; discrimination; resistance; Brazilian culture.

## 1. Introdução

“O museu do pobre é a parede de casa”. A frase é de Dodô da Portela, primeira porta-bandeira a carregar o pavilhão da escola de samba carioca, e foi tirada de um episódio do podcast *Sambas contados*,<sup>2</sup> a respeito da trajetória de vida da sambista Aparecida, mulher negra marcante na história da música brasileira, mas jamais reconhecida como tal. Nada coincidentemente, assim, tanto a frase quanto o episódio mencionados tratam de um tema absolutamente comum da formação histórica, social e cultural do Brasil: a tentativa de apagamento da população negra.

Na obra de Lélia Gonzalez, esse é um tema basilar para a construção de todo o pensamento sobre a forma de articulação do racismo como sistema de dominação. As tentativas de apagamento são, para ela, deliberadas e se manifestam de inúmeras formas, em tal medida que mesmo setores supostamente progressistas tendem a tomar parte nelas, conscientemente ou não.<sup>3</sup>

Faz parte desse processo de apagamento, segundo Lélia, uma reinterpretação da teoria do “lugar natural” de Aristóteles, a partir da qual a sociedade brasileira perpetra uma separação entre brancos e negros tanto no plano geográfico, no que a autora chama de “divisão racial do espaço” (GONZALEZ; HASENBALG, 2022, p. 22), quanto no plano do acesso a oportunidades de vida, o que inclui o acesso à educação e à renda, entre outros. A segregação projeta seus tentáculos inclusive no âmbito corporal dos indivíduos, de modo que o corpo negro é separado do branco por seus atributos de força ou resistência, por ser dotado de ritmo ou sexualidade.

---

<sup>2</sup> O episódio é datado de 14 de março de 2024.

<sup>3</sup> Vale citar dois níveis em que ocorre essa tentativa de apagamento levada a cabo por setores progressistas, níveis esses que recebem tratamento mais detido da autora. O primeiro é o do excessivo “economicismo” das análises sociológicas brasileiras, que tendem a ignorar o alcance político-ideológico do racismo e a abordar o tema exclusivamente sob a perspectiva de uma contradição de classes. O segundo é inerente ao movimento feminista, que rechaça a consideração do papel do racismo na discriminação de sexo e tacha as mulheres que o ressaltam como emotivas ou revanchistas.

E isso não se dá sem um propósito. Ao contrário, tem um claro objetivo de cunho socioeconômico. Como defende Lélia (2020, p. 34-35) a partir de uma análise estrutural, a atribuição político-ideológica de posições específicas aos diferentes grupos étnicos que compõem a sociedade brasileira está a serviço de garantir o equilíbrio dos sistemas internos de um capitalismo marcado pela convivência simultânea de três tipos distintos de acumulação de capital – capital comercial, capital industrial competitivo e capital industrial monopolista –, equilíbrio esse que depende das autonomias relativas dos subsistemas. Nessa lógica, o negro é relegado à massa marginal do mercado de trabalho, exercendo atividades manuais e de menor remuneração. Quando muito, ele pode, conforme os atributos físicos supracitados, ser um *entertainer* – um esportista ou músico.

Não à toa, presa nessa rígida estratificação, a população negra teve de adaptar suas formas de resistência ao poder colonizador, atuando nas brechas possíveis para preservar os valores que conformam a sua identidade afrodescendente. Trata-se de um “processo de duplo ajustamento” que pôde ser claramente observado, por exemplo, com as festas populares. No contexto destas, apropriando-se de datas comemorativas do calendário eurocristão para inserir os elementos de sua cultura nesses folguedos, bem como mascarando os seus ritos originários com a falsa roupagem de inocentes comemorações, a população afrodescendente tanto pôde preservar estes, quanto pôde transformar completamente aqueles ao seu feitio. Veja-se:

Em seu processo de duplo ajustamento à sociedade brasileira, os escravos forjaram uma nova identidade que, de um lado, adaptava-se taticamente às exigências de obediência e fidelidade ao modelo dominante e, de outro, integrava-se de fato às formas de vida e de pensamento que iam sendo elaboradas por sua própria comunidade. Por meio desse processo de resistência/acomodação, os escravos foram atuando nos espaços permitidos e recriando clandestinamente seus cultos e ritos, seus valores culturais, sob a forma inocente das ‘brincadeiras de negros’, de folguedos, de batuques (GONZALEZ, 2024, p. 99-100).

É nesse dúbio contexto de segregação e resistência que Lélia (2020, p. 52-55) insere a mulher negra, cerne temático de seus principais trabalhos publicados. De um

lado, é uma mulher que sofre a discriminação de ver atribuído a si um lugar aviltante e muito limitado na sociedade brasileira, representado nas figuras da mulata e da empregada doméstica. De outro, é descendente da mucama, a qual, no desempenho das funções que no período colonial eram equivalentes às duas mencionadas figuras contemporâneas, em especial a primeira função de mãe preta, acabou por engendrar, através do duplo ajustamento mencionado, uma forma de resistência que deixou uma marca indelével de africanização da cultura brasileira.

Portanto, cabe indagar: como isso se deu? Isto é, como a figura multifacetada da mulher negra se inseriu e se insere nesse contexto de discriminação e resistência, acabando por, a partir do lugar que ocupa na estrutura socioeconômica brasileira, conduzir a cultura do país em direção a uma inextinguível africanização?

Responder a essa pergunta à luz da obra de Lélia Gonzalez, a nosso ver, não apenas significa sublinhar um potente trabalho intelectual, mas também, com a escolha, reforçar a mesma tese defendida pela autora de que a mulher negra é capaz de transformar repressão em resistência. Afinal de contas, a própria filósofa, enquanto mulher negra, ativista política e antiacadêmica afiada, opondo-se a autores do cânone ensaístico do pensamento brasileiro como Gilberto Freyre e Caio Prado Jr., é objeto de tentativas de silenciamento pelo discurso dominante, que custa a lhe conferir o status de legítima pensadora do Brasil. Desse modo, apresentar a explicação de Lélia sobre o papel central da mulher negra para a formação da cultura brasileira é, em si mesmo, o ato de apresentar uma mulher negra que deixou a posição de objeto e assumiu a posição de sujeito, através de um discurso que subverteu o “lugar natural” que a sociedade lhe pretendia atribuir e deixou como herança explicações até então inauditas sobre o Brasil.

Nosso percurso para fazê-lo, então, se dividirá em duas etapas principais: na seção 2, detalharemos quem são exatamente as duas figuras contemporâneas apresentadas por Lélia, a mulata e a empregada doméstica, a fim de retratar o lugar hoje atribuído à mulher negra na estrutura socioeconômica brasileira e o seu estado de total discriminação; na seção 3, recuperaremos a argumentação de Lélia a respeito da figura da mucama, que, transformada em mãe preta ao servir de ama de leite dos

filhos do senhor de engenho, acabou, pela via da linguagem oral, por transmitir a eles os valores afrodescendentes que trazia consigo, conformando com isso a própria cultura brasileira e, nessa medida, também a principal forma de resistência ao regime escravista e à sua tentativa de apagamento da influência africana. Isso nos conduzirá à seção 4, em que finalmente esperamos concluir a exposição com uma resposta à indagação proposta.

## **2. A mulata e a doméstica: o lugar atribuído hoje à mulher negra brasileira**

Conforme já exposto, a sociedade brasileira, pautada nos valores da classe branca hegemônica, entende que a população negra deve se ater ao seu lugar. No caso da mulher negra, Lélia (2020, p. 80) destaca que esse lugar se resume a duas figuras principais, que são duas faces de uma mesma moeda, variando somente conforme a situação em que é vista: a mulata e a empregada doméstica.

A mulata é a mulher negra que serve de “produto de exportação”, submetendo-se à exposição de seu corpo, através do “rebolado”, para a apreciação de homens brancos. Essa figura é representada principalmente pela passista da escola de samba, que durante o carnaval desfila majestosa e se transforma no foco principal de todas as atenções. Nesse sentido, a própria imagem da passista seminua na avenida já nos remete de plano a um lado pernicioso deste papel de destaque, afinal, ele se dá por meio da transformação de seu corpo em objeto dos apetites sexuais da classe branca e masculina dominante.

Lélia (2020, p. 80) denuncia que essa objetificação do corpo negro feminino ainda se agrava em razão de sua instrumentalização com fins ideológicos. É que o endeusamento momentâneo da mulata serve de pretexto para que a narrativa dominante reafirme a existência de uma “democracia racial” brasileira: supostamente, a valorização dessa mulher negra demonstraria a inexistência de racismo no Brasil. Originalmente arquitetado por Gilberto Freyre, esse mito é utilizado como um sofisticado mecanismo do que a pensadora chama de “racismo por denegação”, o qual, em seu discurso oficial, menospreza o papel que a discriminação racial possui na

conjuntura social brasileira, mas, na prática, a perpetua cotidianamente em uma série de registros.<sup>4</sup>

O caráter mitológico da propalada democracia racial, contudo, logo se faz evidente na medida em que, em todos os demais dias do ano, o holofote dedicado à mulata desaparecerá, relegando-a à sombra da sociedade ao lhe designar o outro papel que lhe cabe – o da empregada doméstica. É nesse momento, segundo Lélia (2020, p. 80), que a violência simbólica do referido ideal branco se consuma em sua maior contundência:

Como todo mito, o da democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra. 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 (GONZALEZ, 2020, p. 80).

Vista sob a roupagem da empregada doméstica, em seu cotidiano, essa mesma mulher é objeto de todo tipo de preconceito por parte da sociedade. Afinal, para além da discriminação sofrida no dia a dia, se ela é impedida de acessar qualquer posto de trabalho que implique ser vista, estar à mostra, quanto menos lhe será permitido exercer atividades intelectuais e bem remuneradas. Para além disso, se uma dessas mulheres ergue a voz, invariavelmente é, ou ridicularizada, ou transformada em epítome da resistência negra e feminina, obliterando com isso toda a massa anônima de outras mulheres que sofrem com as mesmas discriminações. A empregada doméstica se torna, portanto, alvo da mais dura discriminação possível – como Lélia argumenta, uma tripla discriminação:

---

<sup>4</sup> A autora designa como “racismo por denegação”, grosso modo, a forma de racismo que advém da experiência histórica do colonizador ibérico com os povos mouros, majoritariamente negros, nas lutas plurisseculares de reconquista de seu território. Dela redundou, segundo Lélia (2020, p. 142-144), um sólido conhecimento quanto aos processos mais eficazes de articulação das relações raciais, utilizado a partir de então para sustentar a engessada estratificação racial e sexual já presente nessas sociedades. Esse conhecimento proveio o colonizador luso-espanhol com teorias como as da “miscigenação”, da “assimilação” e da “democracia racial”, que dispensam uma discriminação aberta e o consequente reforço da identidade do negro, procurando em seu lugar dissimular, por trás de seu véu, uma segregação velada e que fragmenta a identidade da população negra, fazendo-a desejar se embranquecer.

É importante frisar que, dentro da estrutura das profundas desigualdades raciais existentes no continente, a desigualdade sexual está inscrita e muito bem articulada. Trata-se de uma dupla discriminação de mulheres não brancas na região: as amefricanas e as ameríndias. O caráter duplo de sua condição biológica – racial e/ou sexual – as torna as mulheres mais oprimidas e exploradas em uma região de capitalismo patriarcal-racista dependente. Precisamente porque esse sistema transforma diferenças em desigualdades, a discriminação que sofrem assume um caráter triplo, dada a sua posição de classe: as mulheres ameríndias e amefricanas são, na maioria, parte do imenso proletariado afro-latino-americano (GONZALEZ, 2020, p. 145-146).

Este é, portanto, o lugar que se atribui à mulher negra na sociedade brasileira: um de total marginalização. A filósofa defende, entretanto, a possibilidade de uma reconstituição histórica das figuras da mulata e da empregada doméstica. Segundo ela, as duas figuras foram engendradas, respectivamente, a partir das figuras da mucama e da mãe preta – esta última, a “mucama permitida” (GONZALEZ, 2020, p. 82). E a reconstituição dessa origem revelará que, desde os tempos da escravidão, a mulher negra tem sido muito mais que um mero instrumento da dominação do homem branco, representando o mais relevante foco de resistência a essa dominação, em um processo que acabou por alçá-la à condição de mãe da cultura brasileira.

### **3. A mucama e a mãe preta: resistência em tempos coloniais**

O nome “mucama” era usado, nos tempos da escravidão, para designar a escravizada negra que realizava os serviços domésticos da casa-grande, bem como atendia aos desejos sexuais do senhor e servia de ama de leite a seus filhos tidos com a esposa branca. Nesse sentido, como esclarece Lélia (2020, p. 81), o próprio nome já indica essa combinação de funções, a partir da seguinte definição extraída do *Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*:

Mucama. (Do *quimbundo* mu’kama “amásia escrava”) S. Fl. Bras. 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*.

Os grifos na citação são de Lélia e se justificam pela análise que vem logo após, na qual ela afirma que, para além de atestar a existência de uma dupla função da mucama – servindo tanto à limpeza da casa-grande, quanto aos apetites sexuais do senhor –, o verbete ainda demonstra a tentativa, através do uso da expressão “por vezes”, de *recalcar* a objetificação sexual da escravizada negra, isto é, a segunda função mencionada.<sup>5</sup>

Ocorre que, Lélia aponta, ao exercer essa dupla função, a mulher negra escravizada passou a representar um pujante foco de oposição à dominação colonialista.

Enquanto parceira sexual do senhor branco, a escravizada negra acabou por gerar um desequilíbrio na ordem imperante no engenho. Afinal, como destaca a filósofa a partir de estudos de Heleieth Saffioti, o apetite sexual que o senhor direcionava à mulher negra o levava a tomar decisões irracionais e a entrar em disputas com seus adversários – escravizados negros – pelo amor dessa mulher, o que por vezes colocava em xeque a viabilidade econômica do latifúndio:

Ao caracterizar a função da escrava no sistema produtivo (prestação de bens e serviços) da sociedade escravocrata, Heleieth Saffioti mostra sua articulação com a prestação de serviços sexuais. E por aí ela ressalta que a mulher negra acabou por se converter no “instrumento inconsciente que, paulatinamente, minava a ordem estabelecida, quer na sua dimensão econômica, quer na sua dimensão familiar”. Isso porque o senhor acabava por assumir posições antieconômicas, determinadas por sua postura sexual; como havia negros que disputavam com ele no terreno do amor, partia para a apelação, ou seja, a tortura e venda dos concorrentes (GONZALEZ, 2020, p. 82).

Por outro lado, transformada em mãe preta por sua função de cuidadora dos filhos que o senhor tinha com a esposa branca, a mucama passou à história, nos relatos

---

<sup>5</sup> O termo “recalque” é utilizado por Lélia segundo a elaboração conceitual de Sigmund Freud, pela qual, resumidamente, o recalque seria um mecanismo de defesa adotado para tornar suportável a convivência pessoal com um desejo que é intolerável a nível social. Para fazê-lo, o indivíduo recalca tal desejo no inconsciente, isto é, esconde-o, negando a sua existência no plano do consciente, a despeito de sua permanência no plano do inconsciente. Assim procede, segundo Lélia, o discurso hegemônico da sociedade brasileira com seu intento discriminatório: negando-o, a despeito de ele sempre ali estar.

propagados pelo discurso dominante, como uma figura fraterna aos interesses da casa-grande. São inúmeros os exemplos nesse sentido, bastando, a título ilustrativo, mencionar um dos mais famosos: a personagem Tia Anastácia, de Monteiro Lobato – uma mulher negra de extrema complacência, sabidamente inspirada em outra que fora ama de leite dos filhos do escritor.

Lélia aduz, porém, que a realidade é bastante distinta dessa concepção. Isso porque, enquanto mãe preta, a mulher negra era, efetivamente, a mãe dessas crianças brancas. E, ao ocupar o posto que seria da mãe biológica, acabou por transmitir a elas todos os seus valores oriundos de África, que foram com isso passados adiante. Acabou, portanto, por africanizar a cultura brasileira:

É interessante constatar como, através da figura da “mãe preta”, a verdade surge da equivocação. Exatamente essa figura para a qual se dá uma colher de chá é quem vai dar a rasteira na raça dominante. É através dela que o “obscuro objeto do desejo” (*o filme O discreto charme da burguesia*) acaba se transformando na “negra vontade de comer carne” na boca da moçada branca que fala português. O que a gente quer dizer é que ela não é esse exemplo extraordinário de amor e dedicação totais como querem os brancos e nem tampouco essa entreguista, essa traidora da raça como querem alguns negros muito apressados em seu julgamento. Ela, simplesmente, é 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 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 (GONZALEZ, 2020, p. 87-88).

Para esclarecer como isso se deu, a filósofa mobiliza dois conceitos fundamentais da obra de Jacques Lacan: os conceitos de *infans* e de *sujeito suposto saber*. O primeiro é construído a partir da figura da criança que, falada sempre em terceira pessoa por adultos, acaba por ser ignorada enquanto sujeito de fala. Lélia (2020, p. 141) estende o conceito às mulheres negras, afirmando que elas são tratadas pelo sistema ideológico de dominação racista como um objeto, e não como um sujeito. O segundo conceito, por sua vez, se refere à identificação de determinadas figuras

como possuidoras de um conhecimento que não se possui, como é o caso comum da mãe, da perspectiva da criança.

Nesse contexto, colocada na posição de mãe preta que conta histórias e canta canções aos filhos brancos do senhor, a mulher negra subverte completamente a ordem estabelecida. Ela exorciza a posição de *infans* que lhe é atribuída e, assumindo a posição de *sujeito suposto saber* que deveria pertencer à mãe biológica, faz do *infans* que é a criança branca o receptáculo de todos os valores e crenças afrodescendentes. A linguagem passa a ser, assim, o grande instrumento da resistência empreendida pela mulher negra escravizada. Uma vez que a partir dela se acessa a ordem da cultura, a pessoa que exerce a linguagem nos primeiros anos de vida da criança acaba por moldar esse acesso. No caso dos filhos da mulher branca brasileira, essa pessoa foi a mãe preta.

Vale ressaltar, a corroborar o posicionamento de Lélia, que a importância da linguagem, especialmente na forma da transmissão oral de valores e crenças, também é marcante na cosmologia africana, que essas mulheres negras traziam de sua ancestralidade. Assim, Antônio Bispo dos Santos defende por exemplo que a colonização se inicia com o apagamento da identidade do colonizado por meio da alteração de sua cosmologia, o que se dá através da linguagem. Daí a necessidade de empreender uma “guerra das denominações”, nos moldes do que se pode considerar que a mãe preta fazia, conforme a tese de Lélia:

Quando completei dez anos, comecei a adestrar bois. Foi assim que aprendi que adestrar e colonizar são a mesma coisa. Tanto o adestrador quanto o colonizador começam por desterritorializar o ente atacado quebrando-lhe a identidade, tirando-o de sua cosmologia, distanciando-o de seus sagrados, impondo-lhe novos modos de vida e colocando-lhe outro nome. O processo de denominação é uma tentativa de apagamento de uma memória para que outra possa ser composta. [...] Eu, por dominar a técnica de adestramento, logo percebi que, para enfrentar a sociedade colonialista, em alguns momentos “precisamos transformar as armas dos inimigos em defesa”, como dizia um dos meus grandes mestres de defesa. Então, para transformar a arte de denominar em uma arte de defesa, resolvemos denominar também (DOS SANTOS, 2023, p. 11-13).

Igualmente, traçando um panorama que tem por objetivo revelar a unidade existente nas diversas filosofias africanas transplantadas com os escravizados ao Brasil, Luiz Antônio Simas e Nei Lopes destacam que a palavra oral passada aos descendentes é, nessa cosmologia comum, um verdadeiro instrumento de moldagem da alma:

A tradição oral é, ao mesmo tempo, religião, conhecimento, ciência natural, aprendizado de ofício, história, divertimento e recreação. Baseada na prática e na experiência, ela se relaciona à totalidade do ser humano e, assim, contribui para criar um tipo especial de pessoa e moldar a sua alma (LOPES; SIMAS, 2024, p. 41).

Ambos os pontos de vista indicam, assim, que é possível, conforme pretende Lélia, conceber a passagem de valores e crenças através da linguagem oral como uma forma de resistência, no nível cultural, ao sistema de dominação racista. Indicam também que a mãe preta poderia ter plena consciência dessa possibilidade, chegando com isso, a bem da verdade, a pavimentar o caminho para se dar um passo adiante com relação à argumentação de Lélia, que qualifica essa forma de resistência como “passiva” (GONZALEZ, 2020, p. 54), e aventar a possibilidade de que ela fosse, na realidade, uma forma de resistência premeditada ou ativa.

Mas não apenas a criança branca teve sua visão de mundo moldada pela mãe preta. Lélia (2020, p. 88) destaca que essa criança, protótipo do adulto que integraria o discurso dominante no país, acabava, enquanto tal, por se confundir com a própria cultura brasileira, então em formação. A cultura brasileira é, nesse sentido, também um *infans*. Assim, ao moldar os valores e crenças da criança branca por meio da linguagem, o que fez a mãe preta foi nada menos que moldar *a própria cultura brasileira*:

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. A função materna diz respeito à internalização de valores, ao ensino da *língua materna* e a uma série de outras coisas mais que vão fazer parte do imaginário da gente. Ela passa pra gente esse mundo de coisas que a gente vai chamar de linguagem (GONZALEZ, 2020, p. 88).

Essa linguagem, falada pela mãe preta e, através dela, por toda a população brasileira vindoura, é o que Lélia chama de “pretuguês”, e trata-se de uma prova cabal da africanização da cultura brasileira. Ora, o idioma atualmente falado no Brasil carrega em seu âmago uma série de adaptações com relação ao português lusófono, as quais acomodam justamente essa africanização, que passa então a ser inquestionável. Veja-se alguns exemplos, legados pela própria autora:

É engraçado como eles gozam a gente quando a gente diz que é *Framengo*. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse R no lugar do L nada mais é que a marca linguística de um idioma africano, no qual o L inexistente. Afinal, quem que é o ignorante? Ao mesmo tempo acham o maior barato a fala dita brasileira, que corta os erres dos infinitivos verbais, que condensa ‘você’ em ‘cê’, o ‘está’ em ‘tá’ e por aí afora. Não sacam que tão falando pretuguês (GONZALEZ, 2020, p. 90).

Outra prova fortíssima desse processo, também apontada por Lélia, é ainda o fato de que todo brasileiro, hoje, instado a elencar os elementos culturais que considera tipicamente nacionais, inevitavelmente listará o samba, o carnaval, o maracatu, o candomblé, a umbanda, e assim por diante. Todos, como é sabido, elementos que advêm, quando não originalmente, ao menos nos principais traços de suas manifestações,<sup>6</sup> da cultura afrodescendente.

A seguinte passagem resume brilhantemente esse mecanismo de resistência através da africanização da cultura brasileira, que teve como força propulsora a mãe preta:

Não podemos deixar de levar em consideração que existem variações quanto às formas de resistência. E uma delas é a chamada “resistência passiva”. A nosso ver, a mãe preta e o pai-joão, com suas histórias, criaram uma espécie de “romance familiar” que teve uma importância fundamental na formação dos valores e crenças do povo, do nosso *Volksgeist*. Conscientemente ou não, passaram para o brasileiro “branco” as categorias das culturas africanas de que eram

---

<sup>6</sup> A ressalva vale principalmente para o carnaval, originalmente uma festa pagã que, depois de apropriada pela Igreja católica e trazida ao Brasil, recebeu influências afrodescendentes decisivas para torná-la a maior festa popular de um país de dimensões continentais.

representantes. Mais precisamente, coube à mãe preta, enquanto sujeito suposto saber, a africanização do português falado no Brasil (o “pretuguês”, como dizem os africanos lusófonos) e, conseqüentemente, a própria africanização da cultura brasileira (GONZALEZ, 2020, p. 54).

Também Raquel Barreto, comentando o pensamento de Lélia, assim o resume:

A passagem dos valores afro-brasileiros fez-se, de acordo com a autora, por meio da figura da “mãe preta”, aquela que, no período da escravidão, exerceu a função materna e ensinou a linguagem – na verdade, ensinou *sua* linguagem, subvertendo por dentro a casa-grande, a ordem do mundo branco, europeu. A chamada “mãe preta”, que o branco quer adotar como exemplo do negro integrado, que aceitou a democracia etc. e tal, na realidade tem um papel importantíssimo como *sujeito suposto saber* nas bases mesmo da formação da cultura brasileira. Ao aleitar as crianças brancas e ao falar seu português (com todo um acento de quimbundo, de ambundo, enfim, das línguas africanas), é ela que vai passar para o brasileiro, de um modo geral, determinado tipo de pronúncia que também traz marcas de um modo de ser, de sentir e de pensar (BARRETO, 2024, p. 38).

E essa resistência pela via cultural, enfim, representou a forma mais eficaz de oposição da população negra ao regime escravista no Brasil. Afinal, à luz do sofisticado racismo por denegação que se instaurou no país, cujos mecanismos mencionávamos no início deste artigo, a população negra era levada a rechaçar sua identidade racial, desejando se embranquecer.<sup>7</sup> Ao contrário do que se deu nos Estados Unidos da América, em que um racismo franco acabava por reforçar suas identidades, no Brasil, por serem compelidos a não se reconhecer como negros, poucos foram os escravizados que se sentiram motivados a uma resistência explícita, ainda que essa oposição tenha existido e atravessado todo o processo de colonização, através dos quilombos e revoltas diversas.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Assim surge, por exemplo, o “preto de alma branca”, objeto de críticas constantes de militância negra, a exemplo do conhecido samba *Identidade*, de Jorge Aragão, em que esse negro embranquecido é nominalmente citado como alguém que “não nos ajuda, só nos faz sofrer”.

<sup>8</sup> Importante ressaltá-lo, pois Lélia comprova, com uma arguta reconstrução histórica, que a difundida imagem do negro passivo é absolutamente incabível.

As inúmeras formas de resistência ativa da população negra brasileira, entretanto, parecem não ter sido as mais eficientes e duradouras na concepção da pensadora, ou ao menos não tanto quanto a resistência imprimida pela oralidade da mãe preta, que melhor se adaptou à forma de operação do racismo por denegação e pôde se perpetuar. A própria autora chega a afirmar que “aqui [no Brasil], a força do cultural se apresenta como a melhor forma de resistência” (GONZALEZ, 2020, p. 133).

Daí a preponderante importância da resistência cultural, que se dava de forma velada, infiltrando-se nas frestas do sistema de dominação racista. Daí a importância fundamental, uma vez mais, da brasileira negra escravizada – em especial, da mãe preta.

#### **4. Considerações finais**

É o momento, enfim, de retornar à pergunta que nos propusemos a responder: como a figura multifacetada da mulher negra se inseriu e se insere no dúbio contexto de discriminação e resistência negra da sociedade brasileira, acabando por, a partir do lugar que ela ocupa na estrutura socioeconômica dessa sociedade, conduzir a cultura do país em direção a uma perene africanização?

À luz de todo o visto, resta claro que a mulata e a empregada doméstica de hoje são descendentes da mucama e da mãe preta, todas elas, cada qual a seu tempo, faces de uma mesma moeda: a mulher negra. Essa mulher que foi, ao longo de toda a história brasileira, relegada a um lugar secundário pela classe hegemônica branca, sofrendo uma tripla discriminação de cunho classista, sexista e racista.

Ainda assim, com inteligência e paciência, ela se utilizou dessa mesma posição em que foi colocada para resistir no nível da cosmovisão, o mais relevante, vez que individualizador do ser. Através da passagem de suas crenças e valores às crianças brancas por meio de seu pretuguês, ela subverteu silenciosamente a posição aviltante que lhe foi atribuída, sem que a estrutura racista se desse conta de que ela estaria moldando à sua imagem e semelhança toda uma cultura. Individualizou, assim, não apenas seres humanos, como todo um país. Quando notou a usurpação, o branco somente pôde fazer apelar para o recalçamento.

Daí porque não deve ser dado a ninguém duvidar do potencial de permanência da mulher negra. A mãe da cultura brasileira existirá. Ninguém poderá impedi-la de bater no peito e, como diz Lélia, (re)afirmar: “tamos aí”.

## Referências

- BARRETO, Raquel. 2024. Pensar o Brasil em suas festas: o que Lélia nos ensina. In: GONZALEZ, Lélia. 2024. Festas populares no Brasil. São Paulo: Boitempo.
- DOS SANTOS, Antônio Bispo. 2023. A terra dá, a terra quer. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA.
- \_\_\_\_\_. 2024. Festas populares no Brasil. São Paulo: Boitempo.
- \_\_\_\_\_. 2020. Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos. LIMA, Márcia; RIOS, Flávia (Org.). Rio de Janeiro: Zahar.
- \_\_\_\_\_; HASENBALG, Carlos. 2022. Lugar de negro. Rio de Janeiro: Zahar.
- LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antônio. 2024. Filosofias africanas: uma introdução. 11. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

## Audiovisual

APARECIDA – onde você se escondeu?. Locução: Emicida. São Paulo: Globoplay, 2024. Podcast. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/48lnNX7UUdGdSNRyrGNUVO?si=MC9lhXcWRCe0VfdglyaddA>. Acesso em: 11 jul. 2025.

Identidade. Intérprete: Jorge Aragão. Compositor: Jorge Aragão. In: Chorando estrelas. Intérprete: Jorge Aragão. Rio de Janeiro: Som Livre, 1992. 1 disco vinil, lado B, faixa 5 (4 min 18 s).

# Os lugares das mulheres negras dentro do processo de formação cultural do Brasil<sup>1</sup>

Alexandre Xiab  Nunes

Jornalista formado pela USJT e graduando em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH-USP)  
São Paulo, Brasil  
alexandrekiabonunes@usp.br

## Resumo

Este artigo analisa a dialética entre consciência e memória no pensamento de Lélia Gonzalez, articulando raça, gênero e linguagem na formação cultural brasileira. A partir das figuras da mãe preta, da doméstica e da mucama, discute como o racismo estrutural e a ideologia do branqueamento moldam a identidade das mulheres negras. Com base na obra *Dispositivo de racialidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser*, de Sueli Carneiro, são incorporados os testemunhos de Sônia Maria Pereira do Nascimento e Fátima Oliveira, que evidenciam o racismo por denegação nos espaços institucionais. O texto propõe um feminismo afro-latino-americano interseccional e coletivo, que reconhece a resistência cotidiana das mulheres negras como força transformadora. A memória é valorizada como ferramenta de luta, e a consciência crítica como instrumento de emancipação.

Palavras-chave: Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, Feminismo negro, Memória, Consciência, Racismo.

## Abstract

This article examines the dialectic between consciousness and memory in the thought of Lélia Gonzalez, articulating race, gender, and language in the Brazilian cultural formation. Drawing on the figures of the “mãe preta”, the domestic worker, and the “mucama”, it discusses how structural racism and whitening ideology shape the identity of Black women. Based on Sueli Carneiro’s work *Dispositivo de racialidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser*, the article incorporates the testimonies of Sônia Maria Pereira do Nascimento and Fátima Oliveira, which

---

<sup>1</sup> Este artigo foi originalmente apresentado como trabalho de conclusão do curso “Filosofia Geral III – O feminismo afro-latino-americano de Lélia Gonzalez”, ministrado por Tessa Moura Lacerda no DF-FFLCH-USP, em 2025.

highlight the persistence of racism by denial within institutional spaces. The text proposes an Afro-Latin American feminism that is intersectional and collective, recognizing the everyday resistance of Black women as a transformative force. Memory is emphasized as a tool of struggle, while critical consciousness is framed as an instrument of emancipation.

Keywords: Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, Black feminism, Memory, Consciousness, Racism.

### **A dialética entre consciência e memória**

Antes de apontar o lugar da mulher negra no processo de formação cultural brasileira, é necessário compreender a dialética entre consciência e memória, conforme elaborada por Lélia Gonzalez no ensaio *Racismo e sexismo na cultura brasileira* (Gonzalez, 2020, p. 75). Para a autora, essas duas categorias não se opõem de forma rígida, mas se alimentam e se transformam mutuamente, constituindo a base de uma identidade crítica e de resistência dos sujeitos historicamente oprimidos (Gonzalez, 2020, p. 78–79).

Essas categorias, consciência e memória, são apresentadas por Gonzalez de forma complementar e dialética. A consciência é descrita como o espaço do desconhecimento, do encobrimento e da alienação, território em que o discurso ideológico dominante se manifesta e impõe sua versão da verdade. Já a memória, por sua vez, é entendida como o “não-saber que conhece”, um campo de inscrições que restitui histórias silenciadas e revela verdades ocultas. Enquanto a consciência exclui, a memória inclui, resistindo às tentativas de apagamento e emergindo nas falhas do discurso dominante. Como sintetiza a própria autora, “a consciência faz tudo pra nossa história ser esquecida, tirada de cena” (Gonzalez, 2020, p. 79). É nesse jogo de forças, nessa dialética entre consciência e memória, que se constrói a possibilidade de uma identidade insurgente, especialmente para os sujeitos racializados.

Por isso, a gente vai trabalhar com duas noções que ajudarão a sacar o que a gente pretende caracterizar. A gente tá falando das noções de consciência e de memória. Como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do

esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. Já a memória, a gente considera como o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que memória inclui. Daí, na medida em que é o lugar da rejeição, consciência se expressa como discurso dominante (ou efeitos desse discurso) numa dada cultura, ocultando memória, mediante a imposição do que ela, consciência, afirma como a verdade. Mas a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura: por isso, ela fala através das mancadas do discurso da consciência. O que a gente vai tentar é sacar esse jogo aí, das duas, também chamado de dialética. E, no que se refere à gente, à crioulada, a gente saca que a consciência faz tudo prá nossa história ser esquecida, tirada de cena. (GONZALEZ, 2020, p. 78-79).

Para a autora, a memória não é apenas o registro estático do passado, trata-se de um repositório ativo de tradições, lutas, traumas e resistências dos antepassados. Essa memória histórica é fundamental para que os sujeitos possam compreender como as relações de poder, racismo e sexismo se manifestaram e se instituíram ao longo do tempo. Ao mesmo tempo, a consciência é o instrumento de reconhecimento e interpretação crítica desses registros históricos. Ela permite que os sujeitos se posicionem diante das injustiças e se reconheçam na trajetória de resistência que lhes foi legada. Assim, a consciência crítica se transforma ao se alicerçar na memória, ela não é uma resposta originária, mas o resultado de um processo de resignificação e diálogo com o passado.

A dialética entre memória e consciência funciona porque a memória fornece o material histórico e cultural que possibilita a formação de uma consciência crítica. Quanto mais os sujeitos resgatam e valorizam suas experiências e histórias de luta, mais eles podem desenvolver uma consciência que os impeça de aceitar passivamente os discursos excludentes. A consciência ativa, por sua vez, transforma essa memória, reinterpretando-a, ampliando seu sentido e, inclusive, criticando os processos de apagamento que o discurso dominante tende a promover, essa atuação permite que o conhecimento sobre o passado seja incorporado ao presente, orientando práticas de resistência e propostas de transformação.

Segundo Lélia Gonzalez, a consciência e a memória estão intrinsecamente interligadas, a memória das experiências coletivas é o alicerce que sustenta uma consciência crítica, enquanto uma consciência desperta e questionadora é capaz de resignificar, preservar e fortalecer a memória dos antepassados. Essa interação dialética é essencial para que os sujeitos oprimidos, particularmente homens e mulheres negros possam se afirmar culturalmente, reivindicar seus direitos e transformar as estruturas de opressão presentes na sociedade.

### **Mucamas, Domésticas e Mães Pretas**

No ensaio *Racismo e sexismo na cultura brasileira* (Gonzalez, 2020, p. 75), Lélia Gonzalez analisa como as figuras da mulata, doméstica e mãe preta transcendem categorias étnicas, tornando-se representações de papéis sociais e profissionais atribuídos às mulheres negras. Propõe uma releitura dessas noções para evidenciar como foram historicamente utilizadas para justificar a exploração econômica, sexual e afetiva dessas mulheres. A autora também questiona a aceitação e disseminação do mito da democracia racial, que mascara as dinâmicas reais de exclusão e discriminação, argumentando que esses discursos não apenas sustentam o racismo estrutural, mas também reforçam a marginalização específica das mulheres negras, assim, ao conectar racismo e sexismo. Revela como essas opressões se entrelaçam, expondo de forma incisiva o papel da sociedade brasileira na construção e perpetuação de estereótipos que impactam diretamente as mulheres negras.

Lélia Gonzalez destaca que os termos “mulata” e “doméstica” são atribuídos à mesma pessoa (Gonzalez, 2020, p. 80), dependendo do contexto em que ela é vista. Isso revela como a sociedade brasileira utiliza essas categorias para controlar e limitar a identidade e o papel social de pessoas negras. A autora aponta que a culpabilidade gerada pela exploração histórica das mulheres negras se manifesta em formas de violência simbólica e física. Essa violência é mais evidente nas periferias, onde essas mulheres enfrentam a ausência de suporte familiar devido à perseguição policial e ao encarceramento de homens negros.

A ativista conecta essas dinâmicas históricas à realidade contemporânea, mostrando como o racismo estrutural continua a moldar as condições de vida dessas mulheres, especialmente aquelas em situação de maior vulnerabilidade. No contexto histórico, a figura da “antiga mucama” e da “nova doméstica” (Gonzalez, 2020, p. 80) assume um papel duplo na sociedade. Essas mulheres, antes responsáveis pelo cuidado das famílias dos senhores, hoje dedicam-se aos familiares dos novos patrões, realizando tarefas nos casarões, mansões e apartamentos de luxo de seus empregadores. Paralelamente, também se ocupam de seus próprios lares, seja casa, “puxadinho” ou barraco, e da dedicação à própria família. No primeiro âmbito, despertam o encanto do marido, o desejo do patrão e a neurose cultural da sociedade. No segundo, carregam a responsabilidade pela educação, tanto dos filhos dos chefes quanto de seus próprios pequenos.

Nesse contexto, é importante entendermos o conceito de neurose cultural na sociedade brasileira, que funciona como um mecanismo pelo qual o discurso dominante, a consciência, no sentido que ela atribui àquele campo de saber, o lugar do desconhecimento, do esquecimento e do encobrimento, esse que exerce poder ao mesmo tempo em que oculta o que a memória preserva. Em outras palavras, enquanto a consciência (ou o discurso ideológico oficial) impõe sua “verdade” (Gonzalez, 2020, p. 78), eliminando e desvalorizando registros e experiências que não se enquadram nessa visão, a memória, entendida como o “não-saber que conhece” (Gonzalez, 2020, p. 78), o depósito das histórias e das resistências dos nossos antepassados, insiste em reaparecer, mesmo que de forma fragmentada, nas “mancadas” (Gonzalez, 2020, p. 79) do discurso dominante.

Para a filósofa, essa dialética é crucial para entender como se produz a exclusão da verdadeira história e identidade dos povos oprimidos. A “neurose cultural” (Gonzalez, 2020, p. 84) seria, assim, a tendência patológica de reproduzir e naturalizar as hierarquias e os preconceitos, enquanto o poder, de forma quase insidiosa, obriga o esquecimento ou o recalçamento da memória que poderia, por outro lado, revelar uma outra construção da identidade e uma resistência aos modos estabelecidos de pensar.

Através do ensaio *Racismo e sexismo na cultura brasileira* (Gonzalez, 2020, p. 75), a autora mostra que a neurose cultural é um processo por meio do qual a cultura dominante é construída e mantida: ela exclui o que a memória (o legado e a resistência dos oprimidos) tenta incluir, impedindo assim que se reconheça a verdadeira dimensão histórica e cultural dos negros e demais grupos subalternizados. Essa crítica é central para o feminismo afro-latino-americano que ela propõe, pois chama a atenção para a necessidade de resgatar e valorizar as histórias e experiências que o discurso oficial tende a silenciar.

Nesse contexto, a filósofa brasileira Lélia Gonzalez afirma que “para nós o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira” (Gonzalez, 2020, p. 76). A partir de termos psicanalíticos de Freud e Lacan, como “desejo”, “objeto parcial” e “neurose”, a autora desenvolve uma análise crítica sobre o lugar social atribuído às populações negras, em especial às mulheres negras. Ao utilizar expressões como “o negro” e “a mulher preta”, Gonzalez não se refere a categorias essencialistas, mas a construções históricas e culturais que revelam processos de estigmatização e hierarquização racial. Nesse sentido, desenterra os signos por trás de termos como “mulata”, “doméstica” (Gonzalez, 2020, p. 44) e “mãe preta” (Gonzalez, 2000, p. 88), evidenciando como tais denominações carregam marcas de racismo e de desigualdade estrutural.

Dando continuidade à reflexão sobre o lugar da mulher negra na formação cultural do Brasil, Gonzalez ressignifica a figura da “mãe preta” (Gonzalez, 2000, p. 53-54) como elemento central desse processo. Para a autora, essa personagem é a verdadeira mãe da criança brasileira, pois transmite valores, linguagem e cultura, enquanto à mulher branca é atribuído apenas o papel biológico de “outra” (Gonzalez, 2000, p. 87). Essa análise se conecta diretamente à crítica anterior sobre os signos que marcam a experiência da mulher negra, revelando como a “mãe preta” sustenta a base simbólica da sociedade. Nesse contexto, Gonzalez introduz o conceito de “pretuguês” (Gonzalez, 2020, p. 54), enfatizando que a língua e a cultura brasileiras foram profundamente moldadas pela presença africana. A “mãe preta” (Gonzalez, 2000, p.

88) é, portanto, responsável por inserir a criança brasileira na ordem cultural, nomeando o pai e transmitindo os fundamentos do imaginário coletivo.

A autora nos oferece uma análise rica e multifacetada sobre as dinâmicas de poder, linguagem e cultura no Brasil, conectando o racismo estrutural às construções culturais e históricas. Lélia Gonzalez discute a influência africana na língua falada no Brasil, chamando atenção para traços como o uso do “r” no lugar do “l” (Gonzalez, 2020, p. 90), característicos de idiomas africanos, ela introduz o conceito de “pretuguês” para mostrar que a língua brasileira carrega marcas profundas da africanidade, mas isso é frequentemente ignorado ou ridicularizado pelo discurso dominante.

É interessante lembrar neste momento, de Tia Nastácia, personagem da obra *Sítio do Pica Pau Amarelo*, descrita pelo seu criador, Monteiro Lobato, como “negra beijuda” (Lobato, 1982, p. 591), assustada e medrosa. Ela foi a primeira personagem do conto que pode ser vista como pertencente à camada da população mais pobre do enredo. Quituteira e reconhecida por seus bolinhos de chuva, trabalhava para a patroa branca, Dona Benta, de quem era coadjuvante e dita “braço direito”. Mesmo que sempre sob ataques racistas, Nastácia representa a sabedoria popular, pois adorava contar histórias, com seu jeito humilde de falar, mas que trazia muitas reflexões para as crianças caucasianas do sítio.

Nessa análise, Lélia Gonzalez sublinha como a presença da mulher negra, mesmo em posições subalternas, subverte a ordem dominante, a “mãe preta” (Gonzalez, 2000, p. 88), ao exercer sua função materna, deixa uma marca indelével na cultura brasileira, desafiando as tentativas de apagamento e controle. Nesse sentido, ela critica tanto a idealização dessas mulheres como símbolo de amor e dedicação quanto sua ridicularização em discursos populares. A filósofa rejeita essas narrativas simplistas, afirmando que a “mãe preta” (Gonzalez, 2000, p. 88) é, acima de tudo, uma figura humana complexa e central na história brasileira, essa consegue dar uma das maiores invertidas dialéticas e históricas, pois: “A rasteira já está dada” (Gonzalez, 2000, p. 88).

### **Lutas diárias: rejeição, integração e resistência**

No ensaio *Racismo e sexismo na cultura brasileira* (Gonzalez, 2020, p. 75), a filósofa relata em nota de rodapé uma situação vivida em seu cotidiano que permanece atual na experiência de muitas mulheres negras. Essas mulheres, apesar de reconhecidas por suas trajetórias profissionais, seja nas ciências; na academia ou nas artes como literatura, teatro, música, dramaturgia e na mídia, continuam enfrentando estigmas e preconceitos que atravessam sua presença social.

Nesse sentido vale apontar para um tipo de experiência muito comum. Refiro-me aos vendedores que batem à porta de minha casa e, quando abro, perguntam gentilmente: “A madame está?”. Sempre lhes respondo que a madame saiu e, mais uma vez, constato como somos vistas pelo “cordial” brasileiro. Outro tipo de pergunta que se costuma fazer, mas aí em lugares públicos: “Você trabalha na televisão?”, ou “Você é artista?”. E a gente sabe o que significa esse “trabalho” e essa “arte”. (GONZALEZ, 2020, p. 80-81).

Nesse contexto, está em questão o poder e o direito de uma mulher negra ascender socialmente, diante da resistência de uma sociedade marcada pela branquitude, que não aceita esse processo de mobilidade. O episódio reflete o estereótipo da mulher negra como não pertencente a espaços de privilégio, uma visão racista e classista que a associa a posições de serviço e não de poder ou reconhecimento. Tal fato, evidencia que essas mulheres são constantemente vinculadas a papéis de visibilidade restritos ao entretenimento e à exposição estética. Essa perspectiva limitadora reforça uma visão que as confina a determinadas áreas, frequentemente relacionadas à hipersexualização ou à exotização de sua imagem (Gonzalez, 2020, p. 79-80).

A filósofa brasileira critica a chamada cordialidade do brasileiro (Gonzalez, 2020, p. 50), que, embora aparente gentileza, está permeada por preconceitos sutis e estruturais, esses episódios cotidianos ilustram como o racismo é normalizado e se expressa em pequenas interações, apontando que as mulheres negras são vistas de maneira estereotipada e restritiva, tanto na esfera privada (assumidas como

empregadas) quanto na esfera pública (associadas a profissões ligadas ao corpo e à imagem).

Essa cordialidade brasileira se deve ao racismo estrutural existente no país, frequentemente negado pelo mito da democracia racial. No ensaio *A categoria político-cultural de amefricanidade* (Gonzalez, 2020, p. 127), Gonzalez distingue dois tipos de racismo. O primeiro é o racismo aberto, característico de sociedades de origem anglo-saxônica, germânica e holandesa, onde a pureza racial é mantida de forma explícita, como na identificação da “negritude” pela presença de “sangue negro nas veias” e na prática da segregação, exemplificada pelo apartheid na África do Sul (Gonzalez, 2020, p. 130). O segundo é o racismo disfarçado (ou por denegação), presente nos países de colonização luso-hispânica, em que a discriminação se manifesta de forma implícita por meio de teorias da miscigenação, da assimilação e da “democracia racial” (Gonzalez, 2020, p. 130). Embora aparente inclusão, esse modelo mantém negros e indígenas em posições subordinadas, funcionando como uma estratégia eficaz de alienação e opressão.

O racismo latino-americano é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças à sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento. [...] Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca demonstra sua eficácia pelos efeitos de estilhaçamento, de fragmentação da identidade racial que ele 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. (GONZALEZ, 2020, p. 131-132).

Lélia Gonzalez aponta que, apesar do formalismo da igualdade perante a lei, o racismo latino-americano se mostra sofisticado o suficiente para manter os grupos não brancos em posições exploradas, alimentando uma ideologia de branqueamento. Esse processo faz com que muitos colonizados internalizem o desejo de “limpar o sangue” (Gonzalez, 2020, p. 132), fragmentando sua própria identidade racial, uma ideia sintetizada, ironicamente, por Millôr Fernandes ao afirmar que “não existe racismo no Brasil porque o negro conhece o seu lugar”, frase que reforça o “mito da democracia

racial” (Gonzalez, 2020, p. 131). Essa concepção assume falsamente que o Brasil é um país sem racismo, quando na verdade esse sistema de opressão não se manifesta apenas de forma individual, mas opera de maneira estrutural, legitimando a desigualdade e a subordinação racial.

Nas sociedades latino-americanas, onde impera o chamado “racismo por denegação” (Gonzalez, 2020, p. 130), a opressão se expressa de maneira mais sutil, por meio dos discursos que exaltam a miscigenação, a assimilação e a “democracia racial” (Gonzalez, 2020, p. 130), a sociedade aparenta ser inclusiva, mas, na prática, perpetua a subordinação dos negros e indígenas. Essa forma de racismo fragmenta a identidade racial, promovendo o desejo de “embranquecimento” (Gonzalez, 2020, p. 48) e dificultando a mobilização coletiva, pois a discriminação passa a ser mascarada sob o manto de um discurso formal de igualdade. A autora ressalta, ainda que a consciência clara da violência do racismo, seja ele explícito ou velado, tem levado os negros a se unirem e a lutarem tanto em nível cultural quanto político. No racismo de segregação explícita, por mais opressor que seja, fortalece a identidade dos oprimidos e impulsiona a mobilização coletiva, o racismo por denegação atua de forma insidiosa ao camuflar a exclusão por trás de discursos de inclusão, dificultando uma resistência plena e genuína.

Na obra *Dispositivo de Racialidade*, da filósofa brasileira Sueli Carneiro, encontramos relatos que evidenciam o racismo por denegação, especialmente nos testemunhos da advogada Sônia Maria Pereira do Nascimento, uma das fundadoras do Geledés – Instituto da Mulher Negra, e da biomédica Fátima Oliveira, ambas reconhecidas ativistas dos direitos da população negra no Brasil, sobretudo das mulheres negras. O relato de Sônia Maria é particularmente poderoso, pois evidencia as barreiras enfrentadas por mulheres negras em espaços profissionais e institucionais. Ela descreve episódios em que sua competência e posição eram constantemente questionadas devido ao racismo estrutural, sendo um dos momentos mais marcantes a perseguição de um juiz, que simboliza como o racismo institucional opera para deslegitimar e dificultar o trabalho de profissionais negras. Essa experiência é narrada pela própria Sônia Maria em seu testemunho:

Eu nunca usei porque achava que eu não era uma boa advogada, e agora eu vou usar o anel, e agora eu falo: “eu já tive a experiência de entrar numa audiência e o juiz não olhar prá minha cara, eu sair me sentindo um nada, hoje eu só falo se ele olhar prá minha cara”. Eu fui fazer um divórcio, eu fui de trança, o juiz não olhava prá mim, só ficava olhando na trança e dizia assim para o casal: “Se vocês precisarem de alguma coisa venham falar comigo”. Veja, era um divórcio consensual. Se vocês precisarem de alguma coisa falem comigo (ênfase da entrevista), eu disse: “Falar como o senhor, Excelência?” Juiz: “Sim, falem comigo, qualquer dúvida que tiverem falem comigo, vocês viram o que está escrito aqui?” Sônia: “Claro, cada um de nós tem uma via, juiz.” Então diz o juiz: “Ah, bom! Mas vocês sabem perfeitamente o que estão fazendo aqui, foram orientados nesse sentido, senão falem comigo, e agora mesmo depois se tiverem alguma dúvida venham falar comigo”. Aquilo estava me deixando daquele jeito e eu pensando: o que será que ele está querendo fazer? Então eu falei: “Mas falar como Excelência?” Aí a cliente disse: “eu não estou entendendo, porque ela é minha advogada, nós somos amigas há mais de 20 anos!”. Juiz: “Ah! Então você sabe o que está escrito aí?” Cliente: “Eu sei, ela é minha amiga, mais do que advogada ela é minha amiga”. Juiz: “Mas ainda assim, digo prá vocês, se restou alguma dúvida falem comigo”. (CARNEIRO, 2017, p. 219-220).

Além disso, ela narra situações em que pessoas procuravam “a advogada”, sem perceber que ela mesma era a profissional qualificada, isso reflete o preconceito que associa a imagem de mulheres negras a papéis subalternos, negando-lhes o reconhecimento de suas capacidades e conquistas.

Mas é duro, em sala de audiência, você ser humilhada. No Fórum, na agência do BANESPA dentro do Fórum, havia uma placa enorme escrita “Só para advogados”. Eu na fila, na minha vez, a caixa pergunta: “você é advogada?” Eu voltei até a placa e lhe disse: “pelo menos, ler eu sei”. Ela super sem jeito, pediu desculpas e disse: “sabe o que acontece?” Eu respondi: “há muitos anos que sei o que acontece”. Eu fiz estágios no COJE - Centro de Orientação Jurídica e Encaminhamento da Mulher, da Procuradoria do Estado. Tinha a Secretária na porta, que dizia: “Agora a senhora vai entrar e falar com a advogada”. As pessoas entravam e diziam: “Cadê a advogada?” Eu, às vezes até levantava para procurar na sala: “Não tem ninguém mais aqui, sou eu!”. Uma vez, a moça falou: “então eu volto amanhã.” Saiu da sala, só que no dia seguinte seria eu também, falei prá ela: “A senhora pode esperar que vem uma outra advogada”. Não vinha, deixei ela, no final, “quer voltar amanhã?”. “Não, então eu converso,

a senhora é advogada?”. E isso você vai engolindo porque se não você passa o dia inteiro brigando e se estressando. (CARNEIRO, 2017, p. 221).

Apesar das adversidades, Sônia Maria sempre enfrentou as diversas barreiras institucionais e preconceitos, combatendo o racismo estrutural através de sua atuação firme e resiliente nos espaços que tenta marginalizá-la. Ela sempre se posicionou como advogada, uma profissão frequentemente associada ao privilégio e à branquitude, ao afirmar sua presença nesse espaço, ela desafia os estereótipos e reivindica o direito das mulheres negras de ocuparem posições de prestígio. A ativista do Geledés – Instituto da Mulher Negra, jamais se calou diante das injustiças que enfrentou, ao narrar os casos de preconceito, como a perseguição por parte de um juiz e o questionamento de sua identidade profissional, ela dá visibilidade ao racismo estrutural que permeia o sistema judiciário e outros espaços. Sua postura ao afirmar repetidamente sua competência e dignidade diante dos preconceitos é uma forma de resistência que desafia as expectativas racistas, essa firmeza vai além do individual, pois se transforma em inspiração para outras mulheres negras que enfrentam discriminação. Cada vez que Sônia Maria reafirma sua posição como advogada, ela desconstrói as narrativas que tentam limitar as mulheres negras a papéis subalternos, sua presença é, por si só, um ato político e um símbolo de resistência contra o sistema que tenta excluí-las.

Outro testemunho que merece atenção no livro da filósofa Sueli Carneiro, e que dialoga com os papéis das mulheres negras no Brasil discutidos por Lélia Gonzalez, é o de Fátima Oliveira (1953-2017), médica, feminista emancipadora, escritora e bioeticista que dedicou sua vida à defesa dos direitos reprodutivos das mulheres negras e ao estudo da saúde da população negra no Brasil. A partir de suas experiências pessoais e profissionais, Fátima evidencia as barreiras enfrentadas por mulheres subalternizadas em espaços acadêmicos e institucionais, especialmente em áreas como a biomedicina, historicamente dominadas por homens brancos. Em seu relato, ela narra os preconceitos que precisou superar ao longo da trajetória, destacando como o racismo

estrutural e o sexismo se manifestam tanto de forma explícita quanto velada. Essa percepção aparece de maneira contundente em sua própria fala:

Na verdade, a minha percepção do racismo sofrido aparece depois de médica, sobretudo o fato de as pessoas se espantarem quando me vêem; de perguntarem a que horas a médica vai chegar. Em geral, desde sempre, eu não pareço médica, até hoje. Há um estereótipo. Na imaginação popular, médica é branca! No Maranhão eu não era vista e nem tida como preta, ou negra, mas como morena. Mas, mesmo lá, médico é branco. (CARNEIRO, 2017, p. 279).

Ela descreve situações em que sua competência foi questionada, não por falta de habilidade, mas por causa de sua identidade como mulher negra. Esses episódios refletem o dispositivo de racialidade que Sueli Carneiro analisa, mostrando como as estruturas sociais operam para deslegitimar e excluir pessoas negras, mesmo quando ocupam posições de destaque. Tais apontamentos também já haviam sido evidenciados nas pesquisas e experiências no cotidiano da própria Lélia Gonzalez.

Mas, além disso, Fátima Oliveira utiliza sua experiência para denunciar essas práticas e reafirmar sua resistência, sua presença como biomédica negra é, por si só, um ato de enfrentamento ao racismo estrutural, desafiando os estereótipos que tentam limitar as mulheres negras a papéis subalternos, ela também se torna uma referência e inspiração para outras mulheres negras que buscam ocupar espaços de poder e prestígio.

A universidade está tendo que beber da nossa fonte, a fonte criada pelo movimento social, para trabalhar a saúde da população negra. Ou seja, não só os formuladores das políticas bebem nessa fonte como a universidade também [...]. É uma fonte cuja origem, é, inegavelmente, o ativismo, pois embora eu seja uma intelectual reconhecida, não sou professora universitária, porque eu nunca quis ser professora. (CARNEIRO, 2017, p. 281-282).

## **Reflexão**

Esses testemunhos são exemplos poderosos de como a luta contra o racismo estrutural não é apenas individual, mas também coletiva. Ao resistirem, Fátima Oliveira, Sônia Maria Pereira do Nascimento, Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro e outras

mulheres negras abrem caminhos para que tantas outras possam seguir transformando as estruturas sociais enraizadas no Brasil.

São lutas e coletividades que Lélia Gonzalez também traz no ensaio *Por um feminismo afro-latino-americano* (Gonzalez, 2020, p. 139), onde a filósofa propõe um feminismo interseccional e anti-imperialista, que reconheça essas diferenças e integre todas as mulheres à luta pela equidade. A autora nos traz um sentimento de esperança e renovação, acreditando que o feminismo latino-americano está caminhando para uma perspectiva mais inclusiva, capaz de reconhecer e combater tanto o sexismo quanto o racismo. Ela deixa um chamado à continuidade da luta e reforça a importância da solidariedade entre as mulheres da região. A autora dedica esse trabalho a várias mulheres que foram essenciais nessa jornada, demonstrando seu compromisso com uma irmandade verdadeira, baseada no respeito à diferença e na luta compartilhada.

### **Referências**

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

GONZALEZ, Lélia. Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaio, Intervenções e Diálogos. Rio Janeiro: Zahar. 2020.

LOBATO, Monteiro. Obra Infantil Completa. São Paulo: Brasiliense, 1982 [Edição do Centenário].

# Entreatos: A memória como nervura da consciência na filosofia de Lélia Gonzalez<sup>1</sup>

**Guilherme Guerra**

Graduando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (FFLCH-USP)

São Paulo, Brasil

guilhermeguerra@usp.br

**Helena Maria Silva do Nascimento**

Graduanda em Letras pela Universidade de São Paulo (FFLCH-USP)

São Paulo, Brasil

helenamarian@usp.br

## Resumo

Este ensaio tem como objetivo principal apresentar os conceitos fundamentais da filosofia de Lélia Gonzalez. Ao destacarmos a neurose cultural visamos demonstrar como, através de um diálogo com a psicanálise lacaniana, a autora compreende a mulher negra enquanto figura dicotômica que, ao ser rejeitada e integrada em diferentes segmentos da sociedade brasileira, pode se estabelecer como a grande matriarca, a saber, o sujeito da cultura brasileira. Exploramos as figuras da mulata e da mãe preta para concluir que no corpo da mulher negra está contido o paradoxo entre a memória da cultura africana que se estabelece como a nervura da consciência branca nacional.

Palavras-chave: Neurose Cultural; Racismo; Sexismo.

## Abstract

The main aim of this essay is to present the fundamental concepts of Lélia Gonzalez's philosophy. By highlighting cultural neurosis, we aim to demonstrate how, through a dialogue with Lacan's psychoanalysis, the author understands the black woman as a dual figure who, when rejected and integrated into different segments of Brazilian society, can establish herself as the great matriarch, the subject of Brazilian culture. Therefore, we explored the figures of the "mulata" and the black mother to conclude

---

<sup>1</sup> Este artigo foi elaborado a partir de trabalhos de conclusão do curso "Filosofia Geral III – O feminismo afro-latino-americano de Lélia Gonzalez", ministrado por Tessa Moura Lacerda no DF-FFLCH-USP, em 2025.

that the black woman's body contains the basic paradox of the memory of African culture that establishes itself as a vein in white national consciousness.

Keywords: Cultural Neurosis; Racism; Sexism.

### **Agradecimentos**

À Profª Drª Tessa Moura Lacerda por ofertar o curso que deu o pontapé inicial para que esse texto viesse a existir.

Às alunas e alunos da turma de Filosofia Geral III que foi ofertada no primeiro semestre de 2025 pelo Departamento de Filosofia na Universidade pelas trocas realizadas ao longo do semestre e pelo esforço e dedicação que colocaram na composição do samba-enredo que fecha este trabalho.

À Mãe Jane de Oxum que contribuiu com os conhecimentos que construiu durante sua trajetória e pelo axé que trouxe à produção do texto que será lido.

### **1. Abram-se as cortinas: fundamentos da Filosofia de Lélia Gonzalez**

Lélia Gonzalez destaca em sua obra que a formação cultural do Brasil é marcada por profundas contradições históricas e simbólicas, sobretudo no que diz respeito à presença negra. Em meio à construção de uma identidade nacional que se pretende mestiça, cordial e harmoniosa, isto é, o *mito da democracia racial* (Gonzalez, 2020A), a mulher negra ocupa uma posição paradoxal simultaneamente central e marginalizada, visível e invisibilizada, incorporada culturalmente, mas rejeitada social e politicamente. É nesse contexto que se pensa o lugar da mulher negra no Brasil. Este ensaio pretende cercar o conceito de *neurose cultural* desenvolvido pela autora, que descreve a estrutura psicossocial do racismo à brasileira, marcado pela recusa simbólica da matriz africana e pela apropriação inconsciente de suas expressões culturais. A partir disso, busca-se entender como a dialética entre rejeição e integração se manifesta na construção da consciência nacional e de que modo a memória negra e particularmente a feminina resiste a esse processo de apagamento.

O lugar em que nos situamos será determinante sobre o duplo fenômeno do racismo e sexismo e suas intersecções no Brasil, contexto em que as mulheres negras

passam a ser enlaçadas por essas duas formas de opressão que se reforçam mutuamente em um multifacetado sistema de opressão. Junto com Lélia Gonzalez, compreendemos que as figuras da mulata, da doméstica e da mãe preta se inserem nessa dinâmica por um viés econômico, sexual e cultural.

Esse processo se dá na medida em que o aspecto profissional da mulata, ao invés de apenas ético, faz reconhecer seu valor de exportação, bem como, junto da exploração, centralizamos na doméstica, enquanto trabalhadora submissa no ambiente domiciliar, o fundamento dos trabalhos de cuidado e a autonomia trabalhista da mulher branca. Além disso, verificamos os efeitos da mãe preta – essa mãe que representa a cristalização dos trabalhos de cuidado por parte da mulher negra – como rebote cultural, isto é, enquanto líderes nas religiões afro-brasileiras e cuidadoras primárias, é sobre a mãe preta que recai a introdução do sujeito na linguagem e na cultura.

No cerne da reflexão está a ideia de que o racismo e o sexismo não são fenômenos independentes. Para as mulheres negras, esses dois elementos se combinam em uma opressão dupla. Elas não são apenas discriminadas por sua raça, mas também por seu gênero, o que resulta em uma marginalização ainda mais profunda. As mulheres negras, portanto, enfrentam uma sobrecarga de preconceito tanto no espaço público quanto no privado.

Dessa maneira, a filosofia de Lélia Gonzalez considera a formação histórica do Brasil, marcada pela colonização e pelo processo de escravização dos povos africanos. Para ela, o racismo no Brasil não é apenas uma questão de discriminação racial, mas de uma estrutura profundamente enraizada que se mantém através de diversas práticas sociais e culturais, moldando as relações de poder no país. Relações que, baseando-nos na ordem geográfica e, sobretudo, na ordem do inconsciente, não são exclusivamente europeias e brancas, ao contrário, fazem parte de uma América Africana, cuja latinidade inexistente faz trocar o T pelo D, levando-nos diretamente à consciência da *América Ladina* (Gonzalez, 2020E) onde a neurose cultural possui o racismo como sintoma por excelência. Assim, todos os brasileiros, refletindo a pretensão para englobar todos os cidadãos da América Ladina, e não apenas os pretos e pardos, são

ladino-amefricanos, e compartilham da neurose cultural por sua relação de desejo e rejeição com as mulheres negras que estruturam sua sociedade e seu inconsciente.

Exploramos junto à autora a ideia de que a dicotomia imposta à mulher negra pelo conceito de neurose cultural estabelece uma possibilidade de inversão do paradoxo de maneira que, nas entrelinhas do roteiro estabelecido pela dominação branca e europeia, se explicita que o texto cultural e social no Brasil é dado pela mulher negra. Nesse sentido, a memória cultural encarnada no corpo da mulher negra revela o que a consciência branca pretende ocultar.

O diálogo epistemológico desenvolvido por Lélia Gonzalez abrange autores conceituados na psicanálise, como Freud e Lacan, que serão diretamente citados neste texto. Entretanto, reputamos a outras pensadoras e a outras formas de pensamento o papel de evidenciar as rasuras sociais pensadas por Gonzalez. Dessa maneira, a partir das canções de Luedji Luna e Linn da Quebrada podemos compreender o papel da mulher negra como objeto de consumo, bem como a ambiguidade da linguagem como maneira de resistência. Beatriz Nascimento ajuda-nos a refletir sobre o caráter filosófico e simbólico da passagem dos navios negreiros sobre o Atlântico no período colonial. E, por fim, Mãe Jane de Oxum complementa o texto ao nos atentar para a maneira como a língua se modifica no rito afro-brasileiro, reforçando sua importância como uma ferramenta de resistência cultural que perdura por vidas. Assim, se a consciência nos empurra ao conhecimento branco, acadêmico, masculino e europeu, a memória traz à tona sua estrutura feminina, ladina, negra e amefricana, ou seja, nas palavras de Gonzalez, a rasteira está dada.

## **2. O mito da democracia racial enquanto espetáculo: mulata como protagonista.**

*Vou lhe rogar uma praga  
Vou lhe fazer um feitiço  
Jogar teu nome na lama [...]  
Eu sou a preta que tu come e não assume  
E não é questão de ciúmes  
Tampouco de fé  
Por acaso eu não sou uma mulher?  
– Luedji Luna*

Sábado de carnaval, sol quente queima a pele, música alta e um calor que provêm parte do álcool, parte da liberdade selvagem com que se seguirá nos próximos dias. Esse período de exceção, como chamaria Gilda de Mello e Souza (1987), a olhos desfocados, nada mais é do que uma lacuna da norma, uma forma de externalização feérica e carnal do que está oculto, um período em que se pode verdadeiramente assumir a sina de quem se é. É neste momento em que se dá a alquimia social, isto é, os personagens que historicamente foram colocados de escanteio assumem posição central na festa: o porteiro é mestre sala, o motorista chefe de bateria. Mas essa transformação tem um caráter ainda mais pesado quando pensamos na passagem que faz a jovem mulher negra, quando ela sai do quarto da empregada para tornar-se a soberana absoluta do bloco de carnaval: a rainha de bateria.

A rainha de bateria nada mais é que a glamourização de um dos papéis atribuídos à mulher negra para efetivar sua exclusão. Neste caso, é quando todos os olhos se viram para a mulata, denominação que Lélia Gonzalez dá para jovens mulheres que são forçadas pelo sistema racista a exhibir seus corpos e se prostituir, seja realmente através do sexo consumado ou da exploração sexual de sua imagem por melhores condições socioeconômicas. Essa faceta assumida pela jovem menina negra é colonial e significou, durante a escravidão, condições mais favoráveis na casa-grande e nas dinâmicas sociais. Essa jovem menina – que já é incumbida de um valor folclórico para exportação (Gonzalez, 2020C) – adquire um local no reino carnavalesco ao ser olhada. Se a autora pensa na mulata enquanto profissão, podemos enxergar a rainha de bateria como uma promoção. Ela é o sonho de toda garota nas pequenas escolas de samba, pois é na avenida em que realmente se garantirá sua remuneração e bem-estar social, garante-lhe até mesmo um “momento privilegiado em que sua presença se torna manifesta é justamente o da exaltação mítica da mulata nesse entre parênteses que é o Carnaval.” (Gonzalez, 2020A, p. 80).

Essas são, entretanto, realizações acidentais da carnavalização do corpo da mulher negra. Seu grande objetivo é deflagrado quando Luedji Luna explana as funções que são exercidas pela jovem negra enquanto rainha de bateria – “Eu sou a preta que tu come e não assume” (Luna, 2020). Vemos, portanto, a objetificação e a

hipersexualização do corpo da mulher negra na sociedade brasileira, corpo que é visto muitas vezes como outro, desprovido de autonomia e sujeito à exploração, seja no trabalho doméstico, seja na pornografia ou em outras formas de consumo sexual. Essa objetificação também reflete a opressão social e cultural que as mulheres negras sofrem. O papel da mulata é, justamente, estar disponível para os homens que a cercam e ele encontra sua expressão máxima quando a jovem garota assume diante de todo o sambódromo não apenas o olhar masculino, consumando igualmente sua posição reificada, mas também a disputa libidinal – e, implicitamente, romântica e material – contra a mulher branca pela atenção masculina (Gonzalez, 2020A). Disputa imposta pelo homem branco da casa-grande que arrasta para o olho do furacão sua esposa, a mulher que violenta na senzala e os homens escravizados que a cortejam, ele o faz justamente para usufruir do corpo da mulher negra sem ter que lidar com as consequências de admitir seu desejo na sociedade branca.

Neste processo, há um apogeu do corpo e da bunda, onde a escravização conteve uma contradição fundamental para a sociedade brasileira: na carne e na pele negras estão as camadas profundas da cultura africana, deixadas em parte no Oceano Atlântico – como bem aponta Beatriz Nascimento em *Ôrí* (1989) –, que se encontram ocultas pelas novas significações que lhe foram forçadas no cativeiro, mas que o corpo não se esqueceu, e tampouco o fez a cultura. A valorização da bunda, que etimologicamente provém da língua quimbunda (Gonzalez, 2020A) e igualmente exprime a contradição de transcendência e imanência da cultura africana, da rainha de bateria não é apenas o fetiche hetero masculino branco, é uma forma de resgatar o que fora recalcado pelos escravizadores nos engenhos, pelos traficantes de escravizados na África. Nesse sentido, a afirmação de Luedji Luna (“Eu sou a preta que tu come e não assume” [Luna, 2020]), pode ser lida ambigualmente na chave sexual e na antropofágica.

O que se pretende objetificar, dominar e consumir é, propriamente, a articulação de *Ôrí* e corpo – como exposto no filme de Beatriz Nascimento (1989). Mais especificamente, o objeto da antropofagia que perdura quase que hegemônica no Ocidente – compreendido como a zona afetada pelo pensamento judaico-cristão na

Europa e nos Estados Unidos – é a articulação da epistemologia africana entre teoria e prática, articulação que expõe a pequenez do problema filosófico por excelência: o problema da separação entre alma e corpo, mais especificamente, a articulação entre a epistemologia africana e seu sentido prático que foi pouco ou nada compreendido no Ocidente, vê-se por seu problema filosófico por excelência: a temível relação (melhor dizendo, separação) entre alma e corpo.

É através da bunda enquanto objeto parcial (Gonzalez, 2020A) que a doméstica do restante do ano é *desejada e vista* sem nenhum pudor no espetáculo carnavalesco. Nota-se já aqui que existe uma certa dialética incorporada entre a memória recalçada e aquilo que está na consciência coletiva que externaliza as reminiscências transatlânticas na cultura. Apesar de absolutamente não se tornar algo diferente, a mulher negra é a representação desses dois estágios da cultura nacional. E se diz “algo” porque a indagação que Luedji Luna empresta de Sojourner Truth (abolicionista e ativista dos direitos das mulheres norte-americana) – “E eu não sou uma mulher?” – (Luna, 2020) pode ser interpretada não como um questionamento meramente de funções, mas com uma radicalidade ontológica que interroga: não sou uma mulher? Não sou humana? Podemos pensar essa dúvida paralelamente ao filme de Beatriz Nascimento – onde o corpo negro é explicitado como corpo-território, corpo-memória e deixa de ser apenas suporte de violências, torna-se espaço privilegiado da recuperação da lembrança diáspórica como afirmação – ao considerá-la como o acontecimento em que a contradição é posta para fora, a contradição colonial do corpo é publicizada e tornada, eventualmente, em manifesto político.

A resposta para esses questionamentos é dada evidentemente apenas do sábado de carnaval até a quarta-feira de cinzas. É nesse momento em que a leitura detida de Lélia Gonzalez nota que a positividade atribuída ao corpo da mulher negra é, na realidade, apenas um cavalo de troia. Ela oculta que durante todos os outros dias do ano seu corpo é velado pelo tabu e pela proibição, tornado objeto. O que ele revela corretamente é o desejo duplo – sexual e cultural – que não se encaixa no calendário da branquitude, gerando uma contradição psíquica fundamental para a construção da cultura brasileira: a *neurose*.

Lélia abre mão deste conceito psicanalítico para exemplificar que, bem como os pacientes neuróticos, a cultura no Brasil oculta seu próprio racismo. O neurótico constrói modos de ocultamento do sintoma, porque isso lhe traz certos benefícios. Essa construção o liberta da angústia de se defrontar com o recalçamento (Gonzalez, 2020A). Argumenta usando Freud, com a categoria de *denegação*, que o indivíduo defende negando que lhe pertença (Gonzalez, 2020E). No racismo à brasileira, se volta contra os negros, as testemunhas vivas, e diz não o fazer (“democracia racial” brasileira). Recalca, como vimos, o seu desejo, mas não pode exterminá-lo, bem como o homem branco não consegue livrar-se do desejo do corpo proibido e torna-o em violência, agressão.

Questiona-se, portanto, que por conta da grande parcela negra da população, ou mesmo por conta da intensa tradição de miscigenação no Brasil, tenhamos desenvolvido e aprendido uma espécie de ética ou modo de vida que seja etnicamente igualitário, premissas que fazem parte do mito da democracia racial que é reencenado nos ritos carnavalescos (Gonzalez, 2020A). O mito criado em 1930 tem o historiador e sociólogo Gilberto Freyre como um dos seus articuladores principais, que pressupõe que não há racismo no Brasil, pois este seria uma democracia racial onde pessoas negras não passariam de cidadãos comuns (Gonzalez, 2020B), tendo em vista que o processo de miscigenação teria teoricamente afirmado práticas de convívio étnico-racial que reforçam o papel igualitário desempenhado por negros e brancos, como se a miscigenação não fosse um processo de violação dos corpos das mulheres negras por parte da minoria branca dominante (Gonzalez, 2020H).

Lélia Gonzalez aponta que, apesar da evidente presença de pessoas negras, a construção organizacional do país assemelha-se, contraditoriamente, aqueles que mantêm um regime severo de *apartheid*. Por exemplo:

[...] a comunidade afro-brasileira já está acostumada se refere à violência policial: quando atua em bairros e residências da classe dominante branca, a ação da polícia visa “proteger”; mas em relação às favelas e áreas periféricas, onde se concentra a população negra, a polícia passa para a repressão [...]. Por esse motivo, afro-brasileiros têm medo de sair de casa sem seu documento de identidade, especialmente sem sua carteira de trabalho; uma pessoa pode ser

presa sem motivo, torturada ou simplesmente morta como um “delinquente perigoso”. (Gonzalez, 2020B, p. 67).

Mas as semelhanças não são assim tão imperativas. Segundo Gonzalez (2020E), existem dois tipos de construção do racismo nas Américas: o racismo por denegação, oriundo das relações interracialis que já haviam sido estabelecidas na península ibérica através da “invasão” moura, e o racismo aberto, que através da violência física extrema pretende cooptar os corpos (Gonzalez, 2020G). Não é necessária muita reflexão para pensarmos que o Brasil se enquadra no segundo tipo, não apenas porque seu passado envolve a colonização portuguesa, mas porque até agora pautamos, justamente, um *cativeiro cultural*, psicológico e estético que, para Gonzalez (2020B), é chamado de ideologia do embranquecimento. Ou seja, uma cisão na identidade do sujeito negro – e da sociedade – que o faz ignorar e se desvencilhar de sua cor para ascender socialmente através de uma persona branca<sup>2</sup>, aliás, embranquecida, que carrega consigo uma nova memória e cultura que são enviesadas pela ideologia política racista, mas que não pode fazê-lo senão pela adulteração das experiências reais enfrentadas pelo indivíduo, criando uma consciência de si dissonante. O mesmo ocorre com a cultura. A nervura da consciência é a memória e é por sua presença inquietante nas lacunas do discurso branco que notamos que ele, na verdade, é negro.

Embora estejamos discutindo principalmente a questão cultural, em nenhum momento Lélia Gonzalez esquece a dimensão econômica e trabalhista que são frutos diretos dessa divisão entre racismo por denegação e racismo explícito. O discurso só é negro porque, de algumas maneiras materiais e culturais, a estrutura do Brasil foi – e continua sendo – construída por pessoas de diversos lugares da África e por seus/suas descendentes. A questão econômica torna-se um desafio pois, segundo Lélia Gonzalez (2020G), não se pode pensar na raça apenas como uma categoria econômica, como

---

<sup>2</sup> Essa persona não passa do fruto daquilo que Gonzalez denomina de “psicologia da jabuticaba” (Gonzalez, 2020I) que, por sua vez, está diretamente vinculada ao desejo internalizado de embranquecer que é imbuído a pessoa negra pela sociedade racista. Ou seja, uma vez que se ascende socialmente, o jabuticaba acaba por aderir à ideologia da minoria branca dominante, envergonhando-se da própria raça e comunidade de origem. Torna-se um preto de alma branca, uma jabuticaba “preta por fora, branca por dentro e com um caroço que não dá pra engolir” (Gonzalez, 2020I, p. 211).

acusa a tradição marxista de ter feito, mas é necessário integrá-la a essa participação cultural proeminentemente feminina como se verá a seguir.

### 3. Entre a coxia e o espetáculo: a roteirização da mãe preta.

*Nega cambinda que fala na língua Nagô”  
– Ponto de chamar de todas as Pretas Velhas*

*“A saia rodava e sua boca remexia  
Que a contradição nos banhe com sua feitiçaria  
[...]  
Sua língua é uma faca  
Faço dela o meu perfume  
– Linn da Quebrada*

Lélia Gonzalez explica que as festas no Brasil, apesar de seguirem um modelo eurocatólico (Gonzalez, 2024), são frutos de um estilhaçamento cultural que demonstram a ruptura com as tradições católicas e européias, revelando o amplo fundo indígena e preto que situa através de “um extraordinário esforço de preservação” (Gonzalez, 2024, p. 99) a cultura negra na cultura branca. Veremos a seguir como esse esforço de preservação das culturas originárias e africanas se deu, principalmente, através das mulheres negras.

A mucama – isto é, uma jovem negra que executava suas funções na casa-grande, invés das plantações em decorrência de sua beleza, pele ligeiramente mais clara, etc. – não apenas alterna-se como mulata ao ser icubida da iniciação sexual dos meninos brancos ou a satisfação dos desejos dos patrões, ela tinha dentro da casa-grande árduas jornadas de trabalho doméstico.

A escrava de cor criou para a mulher branca das casas-grandes e das menores condições de vida amena, fácil e na maior parte das vezes ociosa. Cozinhava, lavava, passava a ferro, esfregava de joelhos o chão das salas e dos quartos, cuidava dos filhos da senhora e satisfazia as exigências do senhor. Tinha seus próprios filhos, o dever e a fatal solidariedade de amparar seu companheiro, de sofrer com os outros escravos da senzala e do eito e de submeter-se aos castigos corporais que lhe eram, pessoalmente, destinados. [...] O amor para a escrava [...] tinha aspectos de verdadeiro pesadelo. As incursões desaforadas e aviltantes do senhor, filhos e parentes pelas senzalas, a desfaçatez dos padres a quem as Ordenações Filipinas, com seus

castigos pecuniários e degredo para a África, não intimidavam nem faziam desistir dos concubinatos e mancebias com as escravas. (Hahner, s.d. *apud* Gonzalez, 2020A, p. 81).

Na descrição de Hahner, notamos a tripla opressão das mucamas. Elas eram responsáveis pela manutenção de seu lar, da mulher escravagista e, ainda, era obrigada a lidar com o embate libidinoso que o patrão lhe impunha. Lélia Gonzalez também acrescenta que em muitos casos, era função das mucamas emprestar ao parceiro a força moral enquanto autoridade familiar e como autoridade política, tendo em vista que faziam parte da resistência antiescravidão (Gonzalez, 2020F). A aquisição da força moral parece estar atrelada ao fato de que além de serem responsáveis pela manutenção da casa, as mucamas eram igualmente responsáveis pelos cuidados das crianças, das brancas e das negras, sem gerar uma cisão entre essas crianças e a educação/formação que lhes dava.

Isso significa que a passagem da criança para a cultura, que segundo Lacan se dá através da fala, era realizada inteiramente por intermédio da mucama que com o tempo envelhece e se torna um outro papel/estereótipo de opressão: a mãe preta. O que não se conta sobre essa figura, entretanto, é que em muitos casos o idioma que falava era, na realidade, o lorubá ou o Quimbundo, entre outros idiomas africanos que eram falados pelas pessoas traficadas no período colonial. No ponto de chamada das pretas velhas<sup>3</sup>, por exemplo, este fato é reiterado no verso “Nega cambinda que fala língua nagô”. É verdade que, após a traumática chegada ao Brasil, esse idioma não era mais apenas o nagô, ele já era uma das fundamentais ferramentas da mediação ideológica entre o hegemônico e as culturas aqui escoraçadas: o pretuguês. Esta africanização do idioma português se aproveita da língua dominante para se relacionar

---

<sup>3</sup> Na realidade, esse ponto que é encontrado na Umbanda é um ponto de chamamento de “todos os pretos velhos” que utiliza o universal masculino. Neste texto, queremos acentuar o papel das pretas velhas, que são – segundo entrevista realizada com Mãe Jane de Oxum, Yalorixá de Umbanda e Batuque Gaúcho no dia 04/06/2025 exclusivamente para este trabalho – entidades que atravessam a história e a cultura, senhoras que durante o período colonial se qualificaram perante a sociedade sexista e escravagista enquanto “mães pretas”, mas que possuem dentro do rito religioso a função de auxiliar na cura física do corpo por meio de ervas, chás e banhos que são recomendados a partir do conhecimento que acumularam através das encarnações. Cabe ainda acrescentar que esses pontos não possuem uma autoria única, tampouco uma versão unívoca e pode ser diferente a depender da região, da nação que representa e da cultura do terreiro em que é proclamado, pode inclusive, sequer existir.

com a externalização da cultura católica-européia, mas carrega em seu cerne as categorias fundamentais das religiões, festas e culturas de África. De forma que se protege certas tradições culturais e linguísticas africanas ao torná-las o *modus operandi* do idioma português. Como exemplo icônico, Gonzalez dá a troca do “R” pelo “L” (Gonzalez, 2020E), mas citamos também o enraizamento de palavras do quimbundo como “moleque” – que, ao menos em São Paulo, adquire a grafia de “muleke” ou “mulekote” e passa a identificar um rapaz “posturado”, de respeito – ou caô que tem provável origem no lorubá e diz respeito a uma informação errada, uma mentira. Além do mais, o pretuguês também influencia a maneira como se pronuncia as palavras, aderindo a oratória maior nasalidade e simplificação de encontros vocálicos. Assim, o “R” que substitui o L também some no final do infinitivo dos verbos, como nas expressões “botá”, “frevê”, “suó” (Gonzalez, 2020A).

Uma dessas marcas é a dicotomia idiomática dentro do culto afro-brasileiro. Segundo entrevista concedida por Mãe Jane de Oxum (2025), Yalorixá de terreira de Umbanda e Batuque Gaúcho de Nação Jeje, constata-se que os pontos utilizados no culto dos Orixás são sempre em língua nativa africana – cuja variação depende da nação de que provêm, da mesma forma que se alteram os tempos e ritmos da canção – , mas os pontos de chamada das pretas velhas são em português. Isso ocorre, justamente, porque as pretas velhas são entidades que já foram encarnadas como mulheres negras escravizadas durante o período colonial e, portanto, foram afetadas pelas dinâmicas culturais e sociais da época, seu idioma não é o mero português coloquial, tampouco o informal, ele é algo outro. Influenciado, diz ainda Mãe Jane (2025), não só pela cultura em que esteve inserida e pelo processo de desencarne, mas também pela sua nova inserção no mundo através da incorporação, conectando-se aos saberes e costumes dos praticantes vivos – frequentemente periféricos, negros e marginalizados que já se comunicam através de uma atualização do pretuguês.

É evidente que essas marcas são ridicularizadas pela ideologia do branqueamento, tornadas falta de conhecimento ou domínio da norma formal da gramática, mas elas apontam antes quem é a legítima mãe da cultura brasileira, cuja melanina não pode ser ocultada.

A grande coisa sobre esse lance é que para a teoria lacaniana de que Lélia Gonzalez se aproveita, essa criança que está sendo introduzida ao seio da cultura é um *infans*, aquele que não é sujeito do próprio discurso, na medida que é falado pelos outros, isto é, quando falada por adultos na terceira pessoa é, conseqüentemente, excluída, ignorada, ausente apesar de sua presença. Do mesmo modo, nós, mulheres e não brancas, somos convocadas, definidas e classificadas por um sistema ideológico de dominação que nos infantiliza, colocando em um lugar inferior dentro de sua hierarquia que suprime nossa humanidade, pois nega o direito de sermos sujeitos não apenas de nosso próprio discurso, mas de nossa própria história – todas essas características são um sistema patriarcal racista. E para quem se transfere o direito de assujeitamento da mulher negra? Para quem se olha procurando respostas que poderiam e deveriam ser dadas por ela, bem como se faz com as crianças? Falamos de outra categoria lacaniana, *sujeito suposto saber*, que se refere a identificações imaginárias com determinadas figuras, as quais é atribuído um conhecimento que elas não possuem, por exemplo mãe, pai, psicanalista, professor, etc. (Gonzalez, 2020F).

A ideologia do branqueamento pretende, justamente, que o *infans* seja o sujeito negro, mas a verdade é que as crianças brasileiras são representadas na fala da mulher negra, que é a sujeita suposta saber por excelência. Então, se procurarmos o seio da cultura brasileira, certamente vamos o encontrar negro. Esse seio que carrega consigo as cantigas, os pontos, os aforismas e *itans* diretamente do solo africano alimenta o imaginário coletivo dessas referências, por mais que mais dia menos dia elas devam se adaptar a regra do pai. Este pai recalcado, oculto e europeu que nada mais faz além de emprestar seu nome a quem não criou.

Tá aí mais uma das contradições que se exprimem através da mulher negra e que, de certa forma, na letra de Linn da Quebrada (Quebrada, 2021), banha a cultura brasileira de uma forma quase positiva. A introdução da criança pela mãe preta dá a ela o poder sobre os ideais que irão se encavar em seu inconsciente e em sua memória, até mesmo a de respeito pela figura paterna – é neste sentido que a mulher negra empresta sua força moral. A mãe preta encontra na desvalorização da articulação entre seu Ôrí e sua força de trabalho – isto é, do sentido prático e da força

epistemológica da qual falamos anteriormente – e encontra em sua objetificação maneiras para formar epistemologias como a sua, apesar desse pensamento não ser reconhecimento como pensamento. O que explicitamos aqui é que, ao isentar a mulher negra da capacidade de pensar, a sociedade brasileira nem sequer considera que ao realizar os trabalhos de cuidado das crianças brancas o que ela faz é, justamente, ensiná-las a pensar e a pensar como ela: amefricanamente. Vemos uma contradição da cultura: como pode a voz de alguém que supostamente não fala ser tão estrondosamente ouvida? Como pode alguém que não possui cultura fazer cultura? De onde menos espera um golpe, a cultura brasileira leva uma rasteira.

Contemporaneamente, esse empréstimo ainda é muito forte. As mulheres negras, enquanto domésticas e babás, ou seja, cuidadoras primárias, ainda são responsáveis pelos cuidados das crianças e com a iniciação sexual dos brancos. Como delimitamos, a alternância entre mucama e mulata são, segundo a autora, unificados na doméstica atual, que precisa lidar explicitamente com as tarefas de casa e implicitamente com o assédio masculino. Não apenas, ela ainda precisa transferir para a mulher branca essas duas tarefas. Ela precisa apontar para a criança quem é sua mãe e para o homem branco quem é sua esposa.

Como se não bastasse essa enrascada, devemos nos lembrar ainda que essa mulher que agora é vista como mãe pelas crianças, será considerada também enquanto concubina. Não é necessário ir muito longe na psicanálise para compreender como essa relação ambígua junto ao tabu do incesto gera no menino branco e na cultura brasileira um complexo de Édipo jamais resolvido que recoloca a questão da neurose que, eventualmente, se exprime não apenas no recalçamento, mas na violência e na fetichização. Por isso não se pode ignorar que a dinâmica libidinal entre senzala e casa-grande se resolve majoritariamente através do assassinato e do estupro, coisa que até hoje se perdura na cultura brasileira, não é a toa que entre 2021 e 2024 62,2% das vítimas de feminicídio no Brasil eram mulheres negras<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> LOPES, Bruna; SOUZA, Felipe. 62,6% das vítimas de feminicídio no Brasil são negras, aponta estudo. *CNN Brasil*, São Paulo, 4 mar. 2026. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/brasil/626-das-vitimas-de-feminicidio-no-brasil-sao-negras-aponta-estudo/>. Acesso em: 5 mar. 2026.

#### 4. Fecham as cortinas: sacode a poeira da sua saia

*Vó Maria Preta Velha, no tempo da escravidão  
Toda tarde ela varria o terreiro do patrão.  
Ô vó Maria, sacode a poeira da sua saia,  
Sacode a poeira da sua saia.  
– Ponto de chamada da Vovó Maria Conga*

Ao longo do texto, visou-se demonstrar como a mulher negra assume – por vezes, forçosamente – diferentes papéis na sociedade brasileira que reiteram sua exclusão dos espaços políticos e sociais de poder, apesar de sua presença ser requerida na esfera do trabalho e na esfera cultural. Entretanto, Lélia Gonzalez pensa que esses papéis fundaram contraditoriamente potenciais de reversão e resistência contra o pensamento patriarcal e racista que a sociedade brasileira tem como base.

Enquanto objeto de desejo e como aquela que assume a função materna, a figura da mulher negra serve de bode expiatório para fundar no sujeito branco masculino e na epistemologia que dele se segue uma cisão neurótica que só pode ser respondida por sua psiquê através de um processo de ocultação que afeta, inclusive, os sujeitos negros, pois eles estão inseridos nas dinâmicas hegemônicas e por elas são afetados, mesmo que apenas seu exterior seja alvo. Essa consciência dúbia revela em suas lacunas e narrativas outra coisa: a memória do útero que lhe formou. A fecundação da cultura brasileira se dá, e esperamos ter evidenciado ao longo do texto, no âmago da África, e é gestada no Brasil pelas mulheres negras que precisaram assumir a tripla função de mãe, doméstica e líder política e o fazem de forma perspicaz, inculcando nas crianças brasileiras as sementes da cultura, da língua e dos hábitos que deixaram no mar, trouxeram e fundaram aqui. Cabe ainda explicitar como essa dinâmica é pensada dentro dos termos de Lacan – “neurose”, “sujeito”, “objeto de desejo” –, mas sempre por Lélia, aliando-a à psicanálise lacaniana como uma pensadora original que reinventa a teoria psicanalítica para colocar no divã a sociedade brasileira.

Festividades como o carnaval simbolizam perfeitamente este cenário. Ele é um feriado de origem greco-romana, assimilado pela igreja católica e revestido no Brasil

pelos terreiros. As reformas realizadas no Brasil são essenciais para a manutenção das culturas africanas mutiladas no processo colonizatório e para a criação de um ideal nacional. Mesmo se aproveitando do maquinário simbólico negro, ele não deixa de ser disputado pela cultura hegemônica e também objetifica os corpos negros na avenida. Ele se torna, inclusive, um dos eventos de maior movimentação para a economia nacional.

Essas forças opositoras acabam por declamar para si a cultura brasileira, mas no fim das contas, o que importa para Gonzalez é que a disputa está ganha. A rasteira está dada e a cultura pretensamente branca não consegue ocultar para sempre que, na verdade, ela é composta pelas histórias de inúmeras Luedji Lunas, Linns da Quebrada e Vovós Maria Conga que seguem sacudindo a poeira de sua saia. Afinal, essa poeira é fruto do intenso trabalho executado por essas e outras inúmeras mulheres negras na construção desse país nos registros material e cultural, encontrando em sua rejeição e integração uma maneira de repassar adiante os ensinamentos de suas mães, avós e ancestrais que se encontram entre o Brasil, a África e para além do Oceano.

Se a batalha discursiva, em termos de cultura brasileira, foi ganha pela negra, fechamos com a letra do samba-enredo desenvolvida coletivamente pelo Quilombo Filosófico e Grêmio Recreativo Filósofa Tessa Moura Lacerda durante a disciplina de Filosofia Geral III ofertada no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, justamente, pela Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Tessa Moura Lacerda que homenageia a Lélia Gonzalez e sua filosofia<sup>5</sup>:

Pisa forte nesse chão  
Meu quilombo vai cantar  
Pretuguês é nossa língua  
Não se pode mais negar  
A força da Amefricanidade  
Lélia Gonzalez  
Nossa voz vai ecoar!

A dor virou tambor

---

<sup>5</sup> Este texto dialoga diretamente com o trabalho de extensão desenvolvido durante essa mesma disciplina que culminou em uma versão de estúdio do samba-enredo que pode ser verificada no YouTube e em um texto publicado a convite do portal Ciência na Rua sobre a experiência de composição que pode ser lido em <https://ciencianarua.net/>.

Na encruzilhada de uma língua e de uma cor.  
E fez do pretuguês nosso clamor  
Nosso clamor!  
Falou de África com alma Ladina,  
E em todo continente a mesma ginga,  
E quem é ela?  
E quem é ela?  
Filósofa, Negra, uma mulher!

Ora yê yê ô,  
Ora yê yê ô,  
Hoje nós vamos cantar.

Nosso quilombo filosofia  
O seu ori vamos, saudar!

Ora yê yê ô,  
Ora yê yê ô,  
Hoje nós vamos cantar.

Nosso quilombo filosofia  
O seu ori vamos, saudar!

Da América mãe preta  
A negativa contra a denegação  
Fez de uma rasteira, uma construção  
Nasce a cultura brasileira  
Não sou tua ilusão vulgar,  
sou história negada.  
a mulher negra,  
querendo falar!  
a mulher Negra,  
querendo falar!

Pisa forte nesse chão  
Meu quilombo vai cantar  
Pretuguês e nossa língua, não se pode  
mais negar!  
A força da Amefricanidade,  
Lélia Gonzalez  
a nossa voz vai ecoar!

## Referências

GONZALEZ, Lélia. “Racismo e sexismo na cultura brasileira” in: *Por um feminismo afro-latino-americano*. Organização Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020A.

\_\_\_\_\_. “O apoio brasileiro à causa da Namíbia: dificuldades e possibilidades” in: *Por um feminismo afro-latino-americano*. Organização Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020B.

\_\_\_\_\_. “Cultura, etnicidade e trabalho: efeitos linguísticos e políticos na exploração da mulher” in: *Por um feminismo afro-latino-americano*. Organização Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020C.

\_\_\_\_\_. “A juventude negra brasileira e a questão do desemprego” in: *Por um feminismo afro-latino-americano*. Organização Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020D.

\_\_\_\_\_. “A categoria político-cultural de amefricanidade” in: *Por um feminismo afro-latino-americano*. Organização Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020E.

\_\_\_\_\_. “A mulher negra na sociedade brasileira uma abordagem político-econômica” in: *Por um feminismo afro-latino-americano*. Organização Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020F.

\_\_\_\_\_. “Por um feminismo afro-latino-americano” in: *Por um feminismo afro-latino-americano*. Organização Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020G.

\_\_\_\_\_. “A mulher negra no Brasil” in: *Por um feminismo afro-latino-americano*. Organização Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020H.

\_\_\_\_\_. “A esperança branca” in: *Por um feminismo afro-latino-americano*. Organização Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020I.

\_\_\_\_\_. *Festas populares no Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2024.

LUNA, Luedji. Ain't I a woman? in: *Bom Mesmo É Estar Debaixo D'água* [independente], 2020.

MELLO E SOUZA, Gilda de. *O espírito das roupas: a moda no século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

QUEBRADA, Linn da. amor amor in: *Trava-línguas* [independente], 2021.