



## 12 *Enfrentando a colonização cultural nos interstícios* *(Facing cultural colonization in the interstices)*

*Gabriela da Costa Silva<sup>1</sup> Stefan Fornos Klein<sup>2</sup>*

1. Mestranda em Sociologia no Programa de Pós-graduação em Sociologia - PPGSOL da Universidade de Brasília. Bacharel em Sociologia (2021) e Licenciada em Ciências Sociais pela Universidade de Brasília - UnB (2020), com Graduação Sanduíche na Universidad Nacional da Colombia, sede Bogotá (2019). Membro do Grupo de Pesquisa "Arte, Sociedade e Interpretações do Brasil", vinculado ao Instituto de Ciências Sociais (ICS/UnB). Consultora na ONG Instituto Promundo em Brasília. Atualmente desenvolve uma dissertação sobre a presença dos autores negros no mercado editorial brasileiro e os desafios enfrentados por estes. Tem interesse nos seguintes temas: relações étnico-raciais, literatura negra, literatura feminina negra, arte negra e cultura. LATTES: <http://lattes.cnpq.br/0368184259503480>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8563-2175>.

2. O autor possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo (2003), graduação em Ciências Econômicas pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2004), mestrado em Sociologia pela Universidade de São Paulo (2006), doutorado em Sociologia pela Universidade de São Paulo (2011). Atualmente é Professor Associado da Universidade de Brasília, Membro de corpo editorial da *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, Consultor Ad hoc do Fundação de Apoio à Pesquisa do Distrito Federal, Revisor de projeto de fomento do Fundação de Apoio à Pesquisa do Distrito Federal, Membro de corpo editorial da *Sociedade e Estado* (UnB. Impresso) e Membro de comissão da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Tem experiência na área de Sociologia, com ênfase em Outras Sociologias Específicas. Atuando principalmente nos seguintes temas: Teoria Crítica, Educação, Ciência, Capitalismo, Marxismo e Max Horkheimer. LATTES: <http://lattes.cnpq.br/9418967460521170>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7684-0565>.



**Resumo** — Este trabalho se debruça sobre as discussões apresentadas por Lélia Gonzalez acerca da categoria cultura, bem como suas contribuições críticas envolvendo o debate sobre a marginalização e o embranquecimento da cultura negra no Brasil. Dialogando com sua trajetória política e intelectual, levantamos seus apontamentos acerca da dominação cultural e política vivenciada pela população negra, bem como os processos de articulação das organizações negras por meio de ações culturais ao longo dos anos 1980 e 1990. Para isso, tomamos a sua teorização como uma forma de prática intelectual crítica que, portanto, tem em vista os esforços e estratégias efetivamente empregados pelas organizações, delineando assim as possibilidades de enfrentamento dos processos que abordou criticamente. Por fim, a partir de sua atuação em movimentos sociais, recuperamos sua interpretação sobre a diáspora negra, a partir das quais reconstrói, de maneira embasada, a participação-chave da cultura negra nas manifestações culturais no Brasil, como o carnaval.

**Palavras Chave:** Lélia Gonzalez; cultura; colonização; resistência; movimento negro.

**Abstract** — This work focuses on the discussions presented by Lélia Gonzalez regarding the culture category, as well as her critical contributions involving the debate on the marginalization and whitening of black culture in Brazil. Dialogue with his political and intellectual trajectory, we raise his notes about the cultural and political domination experienced by the black population, as well as the processes of articulation of black organizations through cultural actions throughout the 1980s and 1990s. To do this, we take his theorization as a form of critical intellectual practice that, therefore, takes into account the efforts and strategies effectively employed by organizations, thus outlining the possibilities for confronting the processes that it critically addressed. Finally, based on his work in social movements, we recover his interpretation of the black diaspora, from which he reconstructs, in a grounded manner, the key participation of black culture in cultural manifestations in Brazil, such as carnival.

**Keywords:** Lélia Gonzalez; culture; colonization; resistance; black movement.



*E se a gente atentar bem para o sentido de tudo isso, a gente saca uma coisa: a Noite da Beleza Negra é um ato de descolonização cultural. Lélia Gonzalez, Beleza negra, ou: Ora-yê-yê-ô!, p. 216.*

## Abertura

Neste texto, dividido em dois momentos, ensaiamos uma aproximação do debate em torno do conceito de cultura em Lélia Gonzalez, voltando-nos mais especificamente aos diferentes modos por meio dos quais ela reflete acerca das tensões, marginalizações, bem como do papel de constituição da identidade negra. Destacaremos, assim, uma miríade de escritos dela que abordam diretamente o tema ou, de maneira indireta, trazem contribuições para elucidar a sua pena crítica.

Sua produção tem sido resgatada nos últimos anos e se tornado central nas discussões sobre relações étnico-raciais, gênero, movimentos sociais, entre outras temáticas (cf., para uma pequena amostra, Barreto, 2005; Moura & Almeida, 2019; Ratts, 2022; Portela Júnior & Lira, 2022; Santos, 2020; Viana, 2010). Em meio a essas discussões, seus escritos constantemente mobilizam a categoria cultura e repensam a relação entre esta e a existência negra. Localizada

num contexto em que a cultura ganha destaque nas produções teóricas brasileiras e no interior dos eixos de atuação do associativismo negro, suas miradas sobre esse campo dialogam com as reivindicações do período e refletem seu olhar aguçado sobre a resistência negra em várias frentes.

Assim destacamos, inicialmente, a conceituação que ela própria nos traz, em texto de 1982, que dá mostras da heterodoxia teórico-conceitual que marca toda a sua produção intelectual - e política, se é que podemos separar ambas. Como pode ser visto, ela conjuga uma perspectiva antropológica com as preocupações envolvendo a dominação, que, em grande medida, está marcada pelo olhar da exploração e pelo esforço de se apropriar, de maneira crítica, das reflexões de Karl Marx, apontando suas insuficiências:

(...) cultura é o conjunto de manifestações simbólicas através das quais os sujeitos sociais expressam suas relações com a natureza e entre si. A primeira consequência que a gente tira dessa definição é a que de que não se pode falar da cultura, de maneira abstrata, mas de culturas diversas, antagônicas ou não, coexistindo ou não numa sociedade. Por outro lado, a gente sabe que, em sociedades como a nossa, sempre existem os explorados que sustentam uma classe dominante.



3. Essa discussão também diz respeito às dificuldades de concretizar os efeitos da legislação envolvendo o ensino da História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena na educação básica, consubstanciada na Lei 11.645/08. Para uma abordagem do debate cf., entre outros, Menendez; Oliveira; Dias, 2021.

Por aí, já podemos tirar uma outra diferenciação que está implícita na definição apresentada: aquela entre cultura dominante e cultura dominada. Em consequência, fica explicitada a relação entre classe e cultura dominantes, de um lado, e cultura dominada e conjunto dos explorados, de outro (Gonzalez, 1982, p. 3).

Diante da lógica de poder e dominação por trás da cultura, Gonzalez enxerga também o impacto da dimensão racial nessa dinâmica, ao visualizar como a herança africana foi marginalizada nos processos culturais nacionais. Para ela, essa questão contempla uma relação intrínseca entre o racismo e o embranquecimento das raízes culturais brasileiras<sup>3</sup>. Em contrapartida, o reconhecimento destas origens e a afirmação da identidade negra nas expressões culturais orientam o rompimento com a cultura dominante – europeia e branca –, seja por meio do ritmo, da dança, da arte, da música, das festas populares e da reafirmação da beleza negra. Para compreender sua visão sobre cultura, faz-se necessário combinar sua atuação no Movimento Negro Unificado – e demais organizações com as quais se articulou – e suas perspectivas conceituais sobre o impacto da resistência negra na busca por ressignificar as manifestações culturais negras.

Nesse sentido, debruçar-se sobre sua produção acerca do campo da cultura exige um olhar atento e amplo sobre sua atuação enquanto ativista e intelectual, bem como ao largo escopo que articulou em suas entrevistas, ensaios, falas públicas e demais trabalhos. Seja sob um olhar marxista – em muitos casos – ou como voz ressonante de uma perspectiva coletiva e crítica sobre a existência negra, a cultura torna-se um eixo transversal e insurgente em seu pensamento, de modo que as disputas ao seu redor impactam diretamente na forma com que as organizações negras e as/os intelectuais do período pensaram a negritude. O resgate da sua produção voltada ao campo da cultura dialoga diretamente com um exercício teórico-crítico sobre a relação intrínseca entre a cultura brasileira e as mobilizações de resistência e combate ao racismo, as quais Lélia Gonzalez apresenta – e representa – de forma tão diversa.

### **A cultura em diferentes formas de engajamento e militância**

O lugar da militância e, sobretudo, o seu entrelaçamento com a reflexão teórica, de maneira intrínseca, manifesta-se nos mais variados momentos da escrita e da prática de Gonzalez. Não pretendemos, aqui, traçar um panorama de sua atuação, visto que



isso por si só exigiria um texto voltado especificamente ao tema, mas sim pontuar algumas maneiras por meio das quais esse esforço se liga diretamente ao olhar sobre a cultura proposto por nós. Durante os anos 1980 e 1990 inúmeras organizações negras se dedicaram a combater o racismo e os desdobramentos desta discussão, em várias frentes de atuação, foram incluídas no que de uma forma geral é denominada como Movimento Negro. Como parte deste movimento, o trabalho de Gonzalez traça uma articulação interessante entre a teoria e a prática empregada por essas organizações, de modo que em seu livro *Lugar de Negro* (2022), publicado em coautoria com o pesquisador Carlos Hasenbalg, a autora evidencia a complexidade e heterogeneidade deste movimento. Sobre isso ela afirma:

(...) nesse movimento, cuja especificidade é o significativo negro, existem divergências, mais ou menos fundas, quanto ao modo de articulação dessa especificidade. Deve o negro assimilar e reproduzir tudo o que é euro-branco? Ou só transar o que é afronegro? Ou somar os dois? Ou ter uma visão crítica de ambos? Deve o negro lutar para vencer na vida através do seu esforço pessoal para, desse modo, provar que é tão capaz quanto o branco? [...] Os diferentes tipos de resposta a

essas questões e muitas outras, acabam por levar a gente a falar de movimentos negros... no movimento negro. Pois é. (Gonzalez & Hasenbalg, 2022 [1982], p. 26).

Em suma: para ela, a pluralidade desses movimentos negros pode ser resumida a duas frentes de atuação política, a saber, o caráter assimilacionista e a prática cultural. Ambos foram adotados ao longo do século XX por organizações como a *Frente Negra Brasileira*, a *Imprensa Negra* e até mesmo pelo *Coletivo Quilombhoje*, com a publicação de seus *Cadernos Negros*. A discussão levantada por Lélia Gonzalez está nas diferentes estratégias escolhidas por estes movimentos, que em alguns casos optaram por unir as duas frentes políticas de atuação enquanto, em outros, o enfoque foi mantido sobre apenas uma delas. Observar esse aspecto reforça seu compromisso crítico com uma prática cultural diretamente ligada ao compromisso político e ideológico do combate ao racismo e enfrentamento da exploração capitalista. Diante das expressões da cultura popular como carnavais, afoxés, maracatus, cordões, entre outros, ela afirma: “de qualquer modo, as entidades culturais de massa têm sido de grande importância, na medida em que, ao transarem o cultural, possibilitaram ao mesmo tempo o exercício de uma prática políti-



ca, preparadora do advento dos movimentos negros de caráter ideológico” (Gonzalez & Hasenbalg, 2022 [1982], p. 30).

Uma entrevista a *Patrulhas Ideológicas* expressa isso, inclusive revelando o olhar acerca das tensões que caracterizavam os movimentos em diferentes lugares do Brasil. Veja-se a resposta dela quando questionada sobre a relação Bahia, Rio de Janeiro e São Paulo:

O Rio de Janeiro é que é o mediador entre Bahia e São Paulo. Porque, por exemplo, o negro paulista tem uma puta consciência política. Ele já leu Marx, Gramsci, já leu esse pessoal todo. Discutem, fazem, acontecem etc. e tal. Mas de repente você pergunta: você sabe o que é iorubá? Você sabe o que é axé? Eu me lembro que estava discutindo com os companheiros de São Paulo e perguntei o que era ijexá. O que é uma categoria importante para a gente saber mil coisas, não só no Brasil como na América inteira. Os companheiros não sabiam o que era ijexá. Ah, não sabem? Então vai aprender, que não sou eu que vou ensinar não, cara! Vai quebrar a cara. De certa forma, me parece que há um esforço, por exemplo, do pessoal do movimento de fazer essa síntese entre resistência cultural e denúncia política... O Movimento Uni-

ficado significa exatamente isso.

Então, o caso de São Paulo me lembra muito os negros americanos: puta consciência política, discurso político ocidental... dialetiza, faz, acontece etc. Mas falta base cultural. A base cultural está tão reprimida... (Gonzalez, 2020 [1980], p. 295).

Há, portanto, uma preocupação voltada à ausência de o que ela denomina a “base cultural”, ou seja, que a militância política e os debates intelectuais se deram, em alguma medida, a reboque da mediação eurocêntrica e que, aparentemente, também faltava um esforço maior de se repensar essa articulação. Entendemos que a própria Lélia Gonzalez reflète essa preocupação em sua prática intelectual e política, na medida em que se engajou em diversas dimensões do cotidiano da cultura. O que pretendemos ressaltar com isso, e será aprofundado a seguir, é a ideia de que o olhar duma intelectual crítica e rigorosa não se contrapõe ao de uma mulher negra militante da cultura e da política, pelo contrário: trata-se apenas de diferentes facetas da mesma visada crítica sustentada por ela, que buscou trazer o debate para o contexto acadêmico sem se abster de manter a atuação em expressões dessa herança cultural que, historicamente, se localizaram fora do espaço universitário.



Dentre os movimentos de resistência negra, Gonzalez compôs e foi fundadora de uma das maiores organizações da história do ativismo negro brasileiro, o Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNU). O MNU teve articulação nacional, composto por lideranças de estados como São Paulo, Minas Gerais, Rio de Janeiro, Bahia e Rio Grande do Sul, reunindo uma ampla frente de ativistas negras e negros para enfrentar a discriminação racial no país. Em seu primeiro congresso o MNU lançou uma carta que elencava as principais pautas do seu programa de ação, dentre elas a “valorização da cultura negra e combate sistemático à sua comercialização, folclorização e distorção” (Gonzalez & Hasenbalg, 2022 [1982], p. 82). Pode-se observar, portanto, uma pauta diretamente ligada às reivindicações políticas e sociais dos negros do período, especialmente aos dilemas enfrentados pela comercialização e industrialização do carnaval brasileiro.

O MNU foi parte estruturante da trajetória de Lélia Gonzalez como ativista e intelectual, pois as ações da organização tiveram impacto direto na materialidade da vida negra no período e posteriormente a ele. Sobre o papel do MNU ela afirma: “não podemos deixar de ressaltar que o advento do MNU consistiu no mais importante salto qualitativo nas

lutas da comunidade negra brasileira na década de 1970” (Gonzalez & Hasenbalg, 2022 [1982], p. 80), apresentando assim o impacto direto causado pelo movimento face às estruturas sócio raciais brasileiras. Sua atuação na articulação nacional do MNU se soma a inúmeras outras frentes de ativismo, como no *Nzinga Informativo*, no Conselho Nacional da Mulher, na 1ª Marcha das Mulheres Negras, no Partido Democrático Trabalhista (PDT) – como candidata a vereadora – ou nas constantes viagens internacionais e nacionais, nas quais representava coletivos e organizações diversas discutindo sobre o problema do negro.

Enxergamos que esse histórico e acúmulo de militância se expressa de diferentes maneiras na reflexão dela, e se desdobra em duas participações públicas emblemáticas, cada uma num contexto bastante distinto do outro. Um é o texto *A cidadania e a questão étnica*, uma fala em seminário realizado na Universidade de Brasília, em 1986, e outro é quando compõe uma comissão nos debates da Constituinte. Destacamos o primeiro texto, na medida em que se volta mais diretamente a elementos envolvendo a cultura, e explicitando um esforço recorrente de Gonzalez, a saber, a necessidade de esmiuçar como se articulam a cultura e a identidade negras e a ques-

4. Para mais detalhes acerca do Nzinga e da participação de Gonzalez, cf. Rios & Freitas, 2018.

tão da cidadania, do Brasil, da América Latina (ou, na sua interpretação crítica, da América Ladina).

A busca pela cidadania orientou grande parte das mobilizações culturais, ao travar uma disputa legal sobre o acesso pleno aos direitos da população negra, enquanto abria espaço para o exercício criativo, intelectual e artístico negro. Nesse sentido, inúmeras iniciativas da história dos movimentos negros brasileiros puderam reivindicar seu lugar na cultura brasileira e disputar narrativas, identidades e valores contra hegemônicos, como o próprio *Teatro Experimental do Negro*, a iniciativa *Quilombhoje* e o jornal *Nzinga*<sup>4</sup>, do qual Lélia Gonzalez fez parte. Isso permite enxergar no sujeito negro a possibilidade legítima de disputa no campo cultural brasileiro.

Temos que pensar nessas questões. Temos necessidade de refletir sobre a questão da cidadania do negro brasileiro porque essa cidadania só se dá para aqueles neguinhos que são pinçados para o modelo da democracia racial, se dá à custa da negação de si mesmo, da negação da própria identidade. Neguinho vira branco mesmo e detesta crioulo (Gonzalez, 2020 [1986a], p. 241).

Aqui encontra-se um dos cernes do olhar sobre a disputa em torno da cultura e, assim, da necessidade de resistência e afirmação das heranças negra

e africana no contexto do Brasil, na medida em que o argumento em torno da denegação do racismo (cf. Gonzalez, 2020 [1988]) passa, fundamentalmente, pela maneira como a cultura se encontra estruturada, o que também explica a centralidade adquirida, na crítica de Gonzalez, pelo racismo cultural (cf. Rios & Klein, 2022).

Desse ponto de vista, ao articular cultura, identidade e cidadania, Gonzalez fortalece a relevância das formas de mobilização, ao mesmo tempo em que não as restringe aos espaços da política institucional. Em outros termos: a prática da cultura, as manifestações culturais, também configuram formas de resistência e de produção do conhecimento, pois ao buscar espaço, reconhecimento e legitimidade para essa herança – conforme discutiremos melhor na seção seguinte – localiza-se um potencial mobilizador que encontra enraizamento relevante em termos da produção de identidade.

Essa articulação pode ser observada em várias frentes, tomada pela música, dança, arte, literatura e também a partir da dimensão estética, de modo que a noção de belo passa a ser disputada. Tendo como referência a perspectiva negra, observamos a tentativa de complexificar a identidade negra e trazer ao centro do debate uma proposta afirmativa da esté-

tica negra do período. Nesse sentido, o conjunto de estratégias tinha como objetivo pensar o negro em meio a estas expressões culturais, ressignificando a identidade negra e disputando o discurso em que este foi o colocado. O seu texto *Beleza negra, ou: Ora-yê-yê-ô!* identifica no Curuzu um espaço de ebulição dos trabalhos dos negros no meio cultural, e especificamente a 'revolução cultural afro-baiana', como denomina, realizada pelo Ilê Aye. A potencialidade do movimento pode ser evidenciada quando afirma:

Enfrentando os mais diferentes tipos de dificuldades, inclusive acusações de racismo “às avessas” (o que nos leva a afirmar que o racismo 'às direitas' é muito bem-aceito neste país), o grupo de fundadores, acrescido por aqueles que acreditaram na sua proposta, botou o bloco na rua no Carnaval de 1974. O alerta geral estava dado. Daí em diante começaram surgir outros e mais outros, assim como novos afoxés: Badauê, Malê Debalê, Olorum Baba Mi etc. etc. (Gonzalez, 2020 [1982b], pp. 214-215 – aspas no original).

Lélia Gonzalez não só conheceu estes grupos como atuou diretamente com eles, sendo jurada de concursos, participando dos desfiles, escrevendo sobre eles e indo aos seus eventos como convidada frequente. Seu engajamento pode ser percebido na rela-

ção próxima que manteve com as inúmeras práticas culturais adotadas pelas organizações negras em seu trabalho como intelectual, ao evidenciar também as dimensões propositalmente políticas destas organizações. Para ilustrar de outra maneira a amplitude de atuação e de seu engajamento, vale mencionar a participação no Conselho Nacional dos Direitos da Mulher, que reflete uma entrada que ela possuía em termos institucionais e duma proximidade com diversos movimentos, como ela os chama, populares.

É o problema do conflito entre a cultura dominante e a cultura dominada. Tudo que vem da cultura dominada é universal, racional, brilhante etc. e tal. As religiões negras e indígenas são chamadas de “cultos”. As línguas africanas não são consideradas línguas, mas sim “dialetos”; é óbvia a postura etnocêntrica, racista, que se apoia num evolucionismo linear e idiota que se entranhou no pensamento das classes dominantes brasileiras. (Gonzalez, 2020 [1986c], p. 318 – aspas no original).

As formas de hierarquização da cultura expressam, portanto, uma dominação mais ampla, isto é, na cultura está traduzida uma dinâmica de dominação que, se não necessariamente tem nela sua origem, certamente faz dela um meio fundamental de



contribuir para reproduzir as formas de dominação. E, como é característico da produção e do olhar de Gonzalez, ela se volta sempre a trazer para o argumento elementos do cotidiano, de modo a ilustrar como os tipos de exercício dessas formas de opressão marcam o dia a dia.

Diante das barreiras do racismo estrutural, pode-se observar articulações e estratégias que passam pelo campo da cultura, como parte do reconhecimento do espaço político que a cultura é para a população negra, as expressões ditas de ‘massa’ ou ‘folclóricas’ assumem reivindicações históricas e se debruçam sobre o impacto colonial na vida dos negros brasileiros. No entanto, a discussão levantada por Gonzalez contextualiza um cenário de extrema violência e repressão destes movimentos durante a ditadura. Ela afirma que o período ditatorial desarticulou os movimentos, reorganizou as práticas e impactou em suas atuações no momento pós-ditadura, complexificando a dinâmica das relações raciais no país ao transformar as práticas culturais negras e populares em uma suposta indústria turística.

A repressão das religiões de matrizes africanas, os blocos, afoxés entre outros, caracteriza uma estratégia política de supressão não apenas das manifestações de rua, mas do discurso ideológico levantado

por estes grupos. No prefácio escrito à quinta edição dos *Cadernos Negros* ela constata:

Mas acontece que todas as nossas manifestações ‘folclóricas’ sempre foram acompanhadas da presença vigilante da polícia das ‘culturais’ [...]. Nossas instituições ‘folclóricas’, até há pouco tempo, para funcionarem legalmente, tinham que ‘pedir passagem’ às delegacias de polícia dos ‘culturais’; estamos falando de terreiros, blocos, escolas de samba etc. (Gonzalez, 1982, p. 138).

Ela explicita, com isso, os padrões distintos que legitimavam algumas expressões e, ao mesmo tempo, desqualificavam e criminalizavam outras, notadamente aquelas de origem africana e que representavam as manifestações da população negra no Brasil. Trata-se, como pode ser observado, de mais uma forma de subalternização do povo negro; no entanto, ela simultaneamente realça que isso apenas fortaleceu o caráter de resistência desse conjunto de práticas culturais.

Sua crítica também destaca o papel das mulheres à frente da organização dos terreiros e a dedicação cotidiana para a permanência destes face aos ataques. Em “De Palmares às escolas de samba, tamos aí”, Lélia Gonzalez reconhece nesses espaços lugares frutíferos de resistência cultural que souberam atra-



vessar gerações, evidenciando o papel central dessas figuras em seus terreiros, de modo que manter viva a história dessas mulheres e tantas outras personagens de resistência cultural também se torna parte do processo de luta e produção teórica. Sobre isso afirma a importância de

[...] não esquecer Ianossô, Mãe Aninha, Mãe Senhora, Mãe Menininha, Mãe Cantu, Mãe Estela, Mãe Bida e muitas outras que, com sua sabedoria e espírito ecumênico, nunca perguntaram qual a religião, a classe social, o partido político ou origem étnica daqueles que, desesperados, buscavam um alento, uma esperança para seguir vivendo (Gonzalez, 2020 [1982a], p. 205).

É a partir deste lugar de herança cultural que o carnaval se transforma, é por meio dessas mobilizações negras coletivas que essa festa se compõe marcada pelo samba, cordões, blocos, afoxés, frevos e escolas de samba. Nesse contexto, a repressão assume um caráter distinto, trajada de turismo, sexualização e uma indústria pronta para comercializar a cultura do negro, enquanto mantém as barreiras do racismo e reproduz a exclusão social. Desse modo, evidencia algumas das estratégias adotadas pela branquitude brasileira que, enquanto reforça a ideia de democracia racial, supostamente exaltando e valorizando a

cultura negra, efetivamente se apropria dela em nuances que sustentam uma indústria cultural no país.

Conforme retomaremos na próxima seção, essa dinâmica apresentada anteriormente está sustentada sobre a concepção de que a cultura europeia, isto é, branca, e em grande medida masculina, seria superior à de origem africana, negra, e frequentemente encampada pelas mulheres. Isto é, uma ampla gama de processos de opressão – que se ancoram, sobretudo, na dominação de caráter interseccional – marcantes da sociedade constituem a cultura e alicerçam, com isso, uma cultura brasileira, aparentemente unificada e diversa, mas que efetivamente hierarquiza essa diversidade de elementos que a compõe.

E o que é que fica? A impressão de que só os homens, os homens brancos, social e economicamente privilegiados, foram os únicos a construir este país. A essa mentira tripla se dá o nome de: sexismo, racismo e elitismo. E como ainda existe muita mulher que se sente inferiorizada diante do homem, muito negro diante do branco e muito pobre diante do rico, a gente tem mais é que tentar mostrar que a coisa não é bem assim, né? (Gonzalez, 2020 [1982a], p. 204).

5. Ainda que não tenhamos nem por objetivo, e nem condições de aprofundar a discussão em torno da linguagem, mencionamos outro trecho que reforça essa questão: “Quanto a nós, negros, como podemos atingir uma consciência efetiva de nós mesmos enquanto descendentes de africanos se permanecemos prisioneiros, ‘cativos de uma linguagem racista?’” (Gonzalez, 2020 [1988], p. 134).

6. Veja-se como ela ilustra esse entendimento ao afirmar: “Em termos de música popular temos a mpb e o samba, que formam dois conjuntos que são classificados separadamente. Música popular brasileira é uma coisa e samba já é outra, que tem outro espaço do qual o ‘criolêu’ não pode sair. Portanto, todo um trabalho, nos mais diferentes níveis dessa realidade brasileira, tem que ser efetuado no sentido de sensibilização, de mobilização para a questão negra” (Gonzalez, 2020 [1985a], pp. 310-311 – aspas no original).

### Refletindo sobre embranquecimento e dominação cultural

Uma parte relevante da reflexão de Lélia Gonzalez acerca da cultura se volta a pensar o lugar que ela ocupa envolvendo as formas de dominação – tanto é que ela formula a expressão “racismo cultural” (Gonzalez, 2020 [1979], p. 43-44) que, conforme discutido alhures (Rios & Klein, 2022), mostra-se como aspecto vital de sua perspectiva. Desse modo, entendemos que voltar o nosso olhar ao lugar específico ocupado pelas elaborações de Gonzalez acerca da cultura, a necessidade de também olhar para ela enquanto uma componente fundamental da ideologia, tanto fortalece os esforços de compreender, de maneira crítica, o próprio conceito de cultura quanto, igualmente, as contribuições que foram legadas por ela.

As distinções internas ao conceito propostas por ela também se mostram fundamentais. Em primeiro lugar, porém, entendemos ser necessário trabalhar brevemente a articulação com a identidade, conforme ela a delineou. O lugar da cultura precisa, desse modo, ser pensado tendo em vista um olhar antropológico, inclusive presente na relação que ela desenvolve no que diz respeito à linguagem<sup>5</sup>.

O caráter tonal e rítmico das línguas africanas tra-

zadas para o Novo Mundo, e também a ausência de certas consoantes (como o L ou R, por exemplo), apontam para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação histórico-cultural do continente como um todo (e isso sem falar nos dialetos ‘crioulos’ do Caribe). Similaridades ainda mais evidentes são constatáveis se o nosso olhar se volta para as músicas, as danças, os sistemas de crenças etc. Desnecessário dizer o quanto tudo isso é encoberto pelo véu ideológico do branqueamento, é recalcado por classificações eurocêntricas do tipo ‘cultura popular’, ‘folclore nacional’ etc. que minimizam a importância da contribuição negra (Gonzalez, 2020 [1988], p. 128 – aspas no original).

Essa relação tensa – e opressiva – de desqualificação da cultura negra e africana, e, ao mesmo tempo, o fato de evidentemente diversos desses elementos inegavelmente serem pilares de uma cultura brasileira<sup>6</sup>, é tomada por ela enquanto evidência das maneiras como a ideologia do branqueamento está profundamente enraizada no conjunto de nossas relações sociais e, simultaneamente, que há um longo histórico de a cultura também ocupar o lugar central na resistência. Nada mais coerente, afinal, se o racismo é cultural, ele precisa, em alguma medida, também ser enfrentado nesse âmbito.

Note-se que, no esteio da experiência compartilhada em termos da diáspora que ela menciona no debate sobre a amefricanidade, aqui também parece haver um elemento comum que se destaca e é constitutivo da concepção crítica de cultura trabalhada por ela: “essa resistência cultural que o negro apresenta onde quer que ele esteja a gente só vai entender com um conhecimento muito profundo, muito sério, das instituições das diferentes culturas africanas” (Gonzalez, 2020 [1980], p. 297).

Também nos parece relevante mencionar como Gonzalez em momento algum sugere um processo de resposta que negue, também, as origens dessa formação sociocultural no que diz respeito à Europa. A invisibilização, o apagamento aos quais ela se refere têm o intuito de recuperar – ou, melhor, marcar e fundamentar – todo um amplo leque de contribuições que, a partir do processo de branqueamento característico da constituição desse Estado nacional, se fez presente, de maneira ainda mais intensa, no contexto posterior ao fim de escravidão. Ou seja, Gonzalez refuta a ideia de que a opressão teria arrefecido; antes, indica que o cerne duma análise crítica deve residir em apontar como a dominação se reconfigura, se adapta e, conforme ela nos indica em outro momento, garante a *eficácia estrutural* (GON-

ZALEZ, 2020 [1979], p. 35) do racismo.

No caso da formação sociocultural brasileira não podemos deixar de considerar o tripé que lhe deu origem e que, portanto, é o seu suporte. Estamos falando da contribuição ameríndia, da africana e da europeia. Como indígenas e negros foram escravizados e explorados pelos europeus, suas manifestações culturais têm sido tiradas de cena, recalcadas pela classe dominante de origem europeia (mas bastante mestiça, do ponto de vista racial), que as classifica como ‘folclore’ e as coloca em museus de curiosidade, de coisas exóticas. Neste sentido, vale recordar aqui a declaração de uma bailarina cubana negra, que sintetizou toda essa questão com a seguinte frase: ‘nós somos o folclore e eles são a cultura’ (Gonzalez, 1982, p. 137-138 – aspas no original).

Aqui se expressa uma das mais centrais vinculações do argumento de Gonzalez no que diz respeito à ligação entre elementos ideológicos e psicanalíticos. De um lado, tem-se essa insistência na subalternização, na exotização, que reconhece, porém inferioriza todo o conjunto de heranças e produções culturais africanas e ameríndias, ao lhe reservar o lugar – nada privilegiado – de folclore. De outro, a identificação desse processo enquanto forma de recalque



dialoga com a sua conceituação da *neurose cultural brasileira*. Ela sinaliza, desse modo, a coexistência de formas ativas, tanto conscientes quanto inconscientes, de valorizar uma forma e desvalorizar as outras contribuições e heranças culturais.

Parte significativa de sua produção se volta, então, a evidenciar as contribuições de origem africana na cultura brasileira, dentre elas a influência sobre o português falado pelos brasileiros. Para Gonzalez, o nosso idioma é marcado pelas mais variadas línguas faladas pelos povos escravizados, seja nas expressões populares, pronúncias e até mesmo na comunicação cotidiana adotada entre os negros, que em consequência reflete parte dos processos coloniais da história brasileira. Para ela, “a cultura brasileira é uma cultura negra por excelência, até o português que falamos aqui é diferente do português de Portugal. Nosso português não é português, é 'pretuguês'” (GONZALEZ, 2020 [1980], pp. 289-290). A complexidade da dominação estabelecida por meio do racismo brasileiro se estende à linguagem, em termos gramaticais e discursivos, moldando não somente o modo de falar entre os sujeitos, mas sua forma de ser e estar no mundo.

A influência do quimbundo sobre o *pretuguês* evidencia o apagamento das contribuições dos povos africanos à cultura brasileira. Enquanto elas ainda estão limitadas a percepções pontuais sobre a presença negra

na cultura brasileira, Gonzalez destaca o esforço colonial empregado para manter embranquecida e europeizada a memória cultural, patrimonial e artística do país.

Aí a gente cai diretamente na questão do eurocentrismo; se percebe que a sociedade brasileira como um todo é uma sociedade culturalmente alienada, culturalmente colonizada, na medida em que todos os valores de um pensamento, de uma arte, enfim, de tudo que vem da Europa, do mundo ocidental, é o grande barato (Gonzalez, 2020 [1980], p. 291).

Essas duras críticas à alienação e à colonização cultural brasileira orientaram seu trabalho rumo à perspectiva diaspórica – que também pode ser observada na produção de outros pesquisadores do período – em manter vivas as pontes entre o Brasil e o continente africano, bem como os países da América Latina, Central e Caribe. As discussões sobre o lugar dos negros na diáspora buscam um fio condutor e diálogos entre estes territórios que vinculassem suas lutas e trajetórias. Em uma de suas viagens à Martinica, relatadas nos textos *Uma viagem à Martinica 1* e *Uma viagem à Martinica 2* (Gonzalez, 2020 [1991]; 2020 [1992]), ela percebe as ambiguidades vividas pelos martiniquenses face à assimilação à cultura branca, em meio à integração à comunidade europeia, e até mesmo as raízes do catolicismo

7. *Ladjya* é conhecida como luta ou jogo popular na Martinica que se pratica ao som de um atabaque. Para a autora essa prática remete à capoeira como a praticamos no Brasil.

no país que criam um ambiente hostil e de marginalização para a prática religiosa do *kenbwa*, o que ela afirma ser o equivalente à macumba para os brasileiros.

Outros aspectos da similaridade do racismo entre os países da diáspora se dão no *criole* falado entre os martiniquenses, ainda que outro idioma seja tido como oficial, ou mesmo a manutenção de suas tradições e expressões culturais como *ladjya*<sup>7</sup>. Os elementos coloniais impostos pela colonização europeia marcam a organização de diferentes países ao redor da diáspora. Esse caminho também poderia cimentar uma estreita relação de reconhecimento e parceria entre ambos os países rumo à valorização de suas próprias expressões culturais, como o candomblé e o vodu haitiano, em um diálogo atento às suas raízes e à permanência destas diante da escravidão, da violência e da intolerância religiosa.

Nesse sentido, Gonzalez evidencia o aspecto diaspórico da história negra dialogando com sua perspectiva amefricana de pensar a cultura e história negras nas *Améfricas*, de modo que ao reconhecer esse vínculo abre espaço para a compreensão dos impactos e ressignificações que a herança africana viveu ao longo da história. O esforço de manutenção desta herança permitiu que ações culturais mantivessem viva a memória e história dos povos africanos, além de construir pontes simbólicas entre as gerações de negros que reconhecem nesses pro-

cessos a memória de seus ancestrais. Em direção a essa discussão, ela resgata o lugar dessa herança nas festas, pois entende que “as festas afro-brasileiras são o efeito simbólico de um extraordinário esforço de preservação de formas culturais essenciais trazidas de um outro continente e que, aqui, foram recriadas sobre as condições mais adversas” (Gonzalez, 2018 [1987], p. 298).

O direito à memória e à história africana no Brasil segue como tema central aos textos e falas de Lélia Gonzalez. Em seu marcante discurso da Constituinte de 1988, ela questiona arduamente o projeto de nação imposto à sociedade brasileira, projeto esse que teve bases na ideia do mito de democracia racial, na teoria evolucionista, e permanece nas instituições brasileiras. Quanto às expressões culturais, ao reconhecimento positivo sobre a identidade negra – ou ainda as contribuições dos negros para a ideia de identidade nacional – denuncia as estratégias utilizadas por uma elite dominante que visava o epistemícidio dos povos africanos e sua história. A respeito disso, Gonzalez aponta: “porque um povo que desconhece a sua própria história, a sua própria formação, é incapaz de construir o futuro para si mesmo” (Gonzalez, 2020 [1987], p. 255).

Então o olhar se volta a como esse projeto foi sustentado por inúmeras instituições, reproduzido na literatura, na arte, ensinado por gerações nas escolas e

perpetuado por esta elite ao longo dos séculos. O enquadramento das práticas religiosas, a criminalização das práticas populares, as propagandas e comerciais que seguiram transformando a estética negra em algo negativo e animalesco, fazem parte de uma complexa teia que Lélia chama de *apartheid* sofisticadíssimo.

Foi o que nós colocamos: querem continuar com o *apartheid* sofisticado, sofisticadíssimo, como é o racismo brasileiro; é o mais sofisticado do mundo inteiro. Se querem continuar com isso, vão fazê-lo sozinho, porque o povo brasileiro estará construindo a sua própria história com muita luta, com muito sangue, suor e lágrimas (Gonzalez, 2020 [1987], p. 255).

Esta construção coletiva retomada em sua fala evidencia a extensa atuação das organizações negras que estiveram dedicadas a pensar o direito à cidadania aos negros e, ao longo dos anos, mantiveram essa pauta vinculada a todas as demais demandas da população negra. Enquanto os direitos materiais mais básicos são negligenciados, e o projeto de nação embranquecida se consolidava, há a tentativa de humanização do negro pela cultura. Ainda neste contexto a cidadania plena estava atrelada a uma dimensão mais ampla e complexa da positivação do ser negro e dos direitos políticos, sociais e

materiais desses sujeitos.

Portanto, essa cidadania a que estamos nos referindo aqui no decorrer destes debates, a cidadania do negro é uma cidadania estraçalhada, é uma cidadania dilacerada, uma vez que a questão da identidade está aí colocada também no sentido de vergonha de ser negro, no sentido de ir buscar outras, por exemplo, no caso as Igrejas, para poder encontrar um lugar no paraíso (Gonzalez, 2020 [1986a], p. 240).

O ponto trazido por Gonzalez destaca que as discussões sobre a cidadania dos negros passaram pela dimensão material, simbólica e ideológica. Em termos estéticos, culturais e religiosos a existência negra foi carimbada de forma pejorativa e negativa face aos valores nacionais, sendo que o discurso assumido publicamente da suposta democracia racial imputa passividade aos negros, apagando seus esforços e estratégias de manutenção de suas expressões culturais. Nesse sentido, ela chama atenção para o fato de que “[...] não podemos mais construir mentiras que abalem a possibilidade, que são uma grande ameaça à possibilidade da construção da nação brasileira, porque sem o crioulo, sem os negros, não se construirá uma nação neste país!” (Gonzalez, 2020 [1987], p. 251).

A partir disso, podemos pensar o negro como sujeito central desta identidade nacional, seja por meio de suas estratégias para a sustentação de suas crenças, valores e modos de ser e estar no mundo. Suas práticas estão intrinsecamente relacionadas às disputas pela cidadania e às disputas intelectuais em torno do negro enquanto sujeito humanizado e pensante. Não é à toa que, sabendo do esforço e da energia necessárias para transformar de maneira radical a realidade, Gonzalez pensará a democracia racial, isto é, a efetivação de uma forma de vida democrática, enquanto militância.

Nós ainda temos um grande trabalho pela frente no sentido de nos vermos como um país multiétnico, com uma diversidade de manifestações culturais e onde o lugar do negro em termos culturais é a grande fonte na qual toda uma produção artística oficial vai se inspirar (Gonzalez, 2020 [1985a], p. 310).

Poucas décadas após ela ter desenvolvido e apresentado suas reflexões, a maior parte dos aspectos destacados por Lélia Gonzalez permanece na ordem do dia em termos seja da visada acadêmica, seja da militância mais propriamente política. O entendimento do Brasil enquanto país de matriz europeia, ocidental, continua profundamente arraigado no imaginário de grande par-

cela da população. Com isso em mente, também, é que compreendemos uma relevância de cunho histórico e de enorme atualidade sociológica estabelecer o diálogo com as contribuições que ela nos legou.

O longo caminho constatado por ela também compreende a multidimensionalidade de como o mundo social está organizado. E o percurso pensado está indissociavelmente ligado à questão da identidade negra em que, como é característico de seu olhar, ela complexifica o debate ao mobilizar diferentes perspectivas disciplinares a fim de refinar sua mirada.

Em termos de movimento negro e no movimento de mulheres se fala muito em ser o sujeito da própria história; nesse sentido eu sou mais lacaniana, vamos ser os sujeitos do nosso próprio discurso. O resto vem por acréscimo. Não é fácil, só na prática é que vai se percebendo e construindo a identidade, porque o que está colocado em questão também é justamente uma identidade a ser construída, reconstruída, desconstruída, num processo dialético realmente muito rico (Gonzalez, 2020 [1985a], p. 311).

A riqueza desse processo dialético é, conforme vimos acima e retomamos a seguir, trabalhada de maneira magistral por ela na referência ao carnaval, conforme exposto em mais de um texto. Um dos pilares é a instigante

reflexão de *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, ao apresentar a concepção potente do carnaval enquanto *rito* que reencena o *mito* – a saber, o da democracia racial (Gonzalez, 2020 [1983], p. 80). No entanto, enquanto uma expressão da dialética de dominação e resistência, é necessário ir (muito) além da aparência para que se consiga desvendar os diferentes elementos simbólicos ali presentes, conforme realçado no trecho a seguir.

A gente sabe que Carnaval é festa cristã que ocorre num espaço cristão, mas aquilo que chamamos de Carnaval Brasileiro possui, na sua especificidade, um aspecto de subversão, de ultrapassagem de limites permitidos pelo discurso dominante, pela ordem da consciência. Essa subversão, na especificidade, só tem a ver com o negro. Não é por acaso que nesse momento a gente sai das colunas policiais e é promovida a capa de revista, a principal focalizada pela tv, pelo cinema e por aí afora. De repente, a gente deixa de ser marginal pra se transformar no símbolo da alegria, da descontração, do encanto especial do povo dessa terra chamada Brasil. É nesse momento que Oropa, França e Bahia são muito mais Bahia do que outra coisa (Gonzalez, 2020 [1983], p. 91).

Ao frisar a relevância da liminaridade do carnaval, e de associar essa subversão com a negritude, Lélia Gon-

zalez novamente responde aos equívocos da leitura do Brasil europeu e branco. Ou seja, ainda que essas raízes estejam presentes, conforme a alusão ao cristianismo nos lembra, a importância da ancestralidade africana é inegável para que se consiga de fato pensar o significado dessa festa. E, aqui, também é vital a ideia de que o carnaval – ou melhor dizendo, esse “Carnaval Brasileiro” – é um dos símbolos que marcam e distinguem o Brasil internacionalmente.

Sua leitura sobre o Carnaval brasileiro assume uma postura crítica e incisiva quanto a duas frentes específicas, a primeira delas marcada pela ênfase na constituição e herança negra dessa festa brasileira, e a segunda, especificamente ligada ao processo de comercialização do evento, tornando assim a cultura negra um produto a ser vendido. Diante dessa lógica, seus principais apontamentos se voltam à exotização e à sexualização do corpo feminino negro, que apesar de ocorrerem cotidianamente, foram potencializadas ao longo dos anos por essa comemoração. Enquanto esse projeto é concretizado, as mulheres negras são vitrines das escolas de samba, do turismo e de toda a cadeia que está ao redor deste evento, expostas para reforçar uma percepção errônea das relações raciais brasileiras.

E foi por aí que pintou o lance de criarem uma nova profissão pra mulher negra (a de mulata),

como já vimos no número anterior. De qualquer modo, mulata passista ou componente da ala das baianas, ela taí, mais firme que nunca, trabalhando como sempre, segurando as pontas de sua família como sempre, e, como sempre, muito cheia de axé. Por isso, só temos uma coisa a dizer pra ela: tamos aí” (Gonzalez, 2020 [1982a], p. 206).

Sobre a postura das mulheres negras diante desses acontecimentos, Lélia Gonzalez aponta como, ainda que essa lógica seja cotidianamente empregada, as mulheres negras seguem construindo estratégias para a manutenção de suas famílias e trajetórias pessoais. Por mais que tenha uma visão crítica ao processo, ela reconhece a efetiva disputa liderada pelas mulheres negras em contrapartida à estruturação racialmente definida dos papéis representados por elas nesse jogo carnavalesco.

Ainda neste jogo estético entre o corpo feminino negro, sexualização e o ideal de beleza impregnado no imaginário social brasileiro, Lélia Gonzalez explora a relação direta entre o processo de subjugação político-social e a visão negativa à qual a identidade negra está vinculada. Enquanto o conflito acerca desta estética se torna evidente, as iniciativas culturais assumem um papel ativo rumo a subversão desses valores. Estas se tornam espaço político de resignificação do belo, dos valores e da própria história negra, em seu texto *Oda-*

*ra Dudu: Beleza negra* (Gonzalez, 2020 [1986b]), cita o papel do bloco Ilê Aiyê e a noite da beleza negra, em Salvador, um exemplo potente de valorização da beleza das mulheres negras, sob novos olhares.

A referência que ela faz ao *Black is beautiful* expressa um mote que marca os esforços de se distanciar e resistir à associação do negro com características indesejáveis. Ou seja, visa revisar o ideal de beleza reinante em nossa sociedade, contrapondo-se ao que ela identificou como “a ideologia do branqueamento estético” (Gonzalez, 2020 [1986b], p. 242). Como se pode observar, essas mudanças, ainda que lentas, vieram se concretizando, com papéis mais relevantes atribuídos a atrizes negras, com a transição capilar, e a presença de outras figuras que são, de maneira cada vez mais ampla, reconhecidas enquanto belas. E essa mudança articula outra preocupação fundamental em sua perspectiva que tratamos a seguir.

Pensar o lugar da mulher negra na sociedade brasileira é um dos principais objetivos da produção teórica de Gonzalez, tal qual pode ser observado em alguns dos seus textos mais conhecidos como *Racismo e sexismo na cultura brasileira* (Gonzalez, 2020 [1983]) e *Por um feminismo afro-latino-americano* (Gonzalez, 2020 [1988]). Ao desdobrar parte desta questão, seu intuito é colocar em evidência a cen-

tralidade que as mulheres negras têm na construção coletiva dos movimentos negros e na realidade cotidiana das famílias brasileiras. Em seu texto *Mulher negra, essa quilombola* a autora resgata o papel histórico das mulheres negras desde o período escravista e sua atuação na contemporaneidade, ao afirmar:

Quando a gente anda por este Brasil afora e conhece os movimentos negros regionais, uma coisa se evidencia com a maior clareza: dá pra perceber que as lideranças desses movimentos, em muitos casos, é dela, mulher negra. O que não é de espantar, pois, enquanto setor mais explorado e oprimido, e consciente disso, ela vê muitas coisas do sistema não só na estratégia de exploração dos trabalhadores, mas enquanto organização racista e sexista. (Gonzalez, 2020 [1981], p. 200).

O reconhecimento da atuação feminina faz-se necessário diante de toda a estruturação sexista e racista estabelecida pelas instituições brasileiras. Considerando os estereótipos e os arquétipos incrustados no imaginário coletivo da representação da mulher negra, como a mulata e a mãe preta, por exemplo, Gonzalez desloca o olhar sobre estas e amplia as narrativas possíveis acerca do papel feminino face à resistência negra construída ao longo da história. Visibilizar a atuação de mães de santo, quilom-

bolas, chefes de família, trabalhadoras domésticas, entre tantas outras, desloca a visão hegemônica sobre a masculinização da história negra. Um aspecto interessante dessa perspectiva está na ideia de que é a mulher negra sujeito protagonista destes movimentos, visto que “a mulher negra tem sido uma quilombola exatamente porque, graças a ela, podemos dizer que a identidade cultural brasileira passa necessariamente pelo negro” (Gonzalez, 2020 [1981], p. 198).

A extensão e as nuances que sustentam esse papel da mulher negra nas estratégias de resistência negra também são observadas pela historiadora a partir das discussões sobre cultura, tanto em seu local de opressão e violência quanto no que diz respeito à sua posição de liderança entre a população negra. Seu olhar sobre o tema se estende por toda a história brasileira, olhando atentamente as revoltas, os quilombos e movimentos de luta construídos nos últimos anos, desmistificando as narrativas reducionistas e sexualizadas acerca do papel das mulheres negras na cultura brasileira.

A mulher negra é responsável pela formação de um inconsciente cultural negro brasileiro. Ela passou os valores culturais negros; a cultura brasileira é eminentemente negra, esse foi seu prin-



cipal papel desde o início. Além disso temos o papel de sustentação, que ela vem ocupando há quinhentos anos. Você vê que a negra marca sua presença em todos os momentos importantes na luta, ao lado de seus companheiros, como é o caso da Revolta dos Malês, elas estavam todas lá, participando (Gonzalez, 2020 [1985b], p. 307).

Ao final, os processos de embranquecimento e estabelecimento de um padrão eurocêntrico passam por uma dimensão sociocultural que impacta diretamente as mulheres negras, o que para Gonzalez não foi fator impeditivo para compreender o papel central e de liderança assumido por estas mulheres ao longo dos séculos. A partir disso, compreendemos que face à discussão sobre cultura, ancestralidade e a própria atuação das organizações negras brasileiras, Lélia Gonzalez se dedicou a construir ativamente os processos de visibilização da extensa trajetória questionadora e transformadora à qual os negros se dedicaram nos últimos anos no meio cultural.

### **Considerações finais**

Conforme exposto acima, o pensamento de Lélia Gonzalez constitui e sustenta uma profunda crítica da cultura que constitui a sua teorização crítica.

Sem se perder em debates disciplinares, porém mantendo o seu rigor conceitual mesclado ao estilo tão característico marcado por ironia, sarcasmo e provocações, ela nos permite entrever uma miríade de possibilidades em termos de resistência às formas de dominação, inclusive, mas não apenas, na esfera da cultura.

Para Lélia Gonzalez, há nesse tipo de prática cultural uma complexa teia de resgate da ancestralidade negra brasileira, por meio da reivindicação dos elementos da cultura negra no país. A construção de blocos de carnaval, desfiles e afoxés evidenciam o caráter político das expressões culturais da população negra, em que se pôde subverter a lógica do racismo, em particular no que tange à identidade negra e às referências estabelecidas para ela. Sendo assim, está-se diante de uma oportunidade de confrontar, direta e indiretamente, os moldes eurocêntricos tão presentes na cultura brasileira e traçar novas iniciativas que possam transpor esses limites ao longo dos anos.

Nesse sentido, o Carnaval foi um espaço de disputa emblemática quanto à presença de um bloco majoritariamente negro e que centralizava em sua essência o combate ao racismo cotidianamente. Ela ressalta que “[...] as atividades dos blocos e afoxés



não se restringem ao Carnaval, mas se desenvolvem durante o ano inteiro. E é nisso que se encontra a sua força” (Gonzalez, 2020 [1982b], p. 215), enfatizando o papel educador e ativista das ações culturais desenvolvidas pelos negros. Ao se apropriarem dessa festa, ainda que seja um processo eivado de contradições, há um potencial no que diz respeito ao protesto explícito envolvendo o papel do cristianismo e, tal qual abordamos anteriormente, da sexualização das mulheres negras e de um consumo da cultura negra no viés da indústria cultural.

Também se pode afirmar que mudanças mais profundas nessas relações dependem de se transformar o processo educacional, conforme a própria Lélia Gonzalez identifica naquele momento. Em outros termos, por mais que o cotidiano em que essas manifestações culturais se localizem permita conferir visibilidade à herança africana e negra, em paralelo torna-se necessário promover formas conscientes de discutir o tema no contexto de socialização das crianças, para que a matriz cultural consiga ser repensada e, conseqüentemente, o mesmo ocorra no que diz respeito à identidade nacional.

Por isso mesmo, em outro texto, afirmamos que o racismo, em nosso país, é o sintoma da neurose cultural brasileira. Neurose esta que se traduz

na negação do caráter plurirracial e pluricultural de nossa formação social e na imposição de uma educação unidirecionada (europocêntrica ou ocidentalizante) que violenta e desrespeita a alteridade (Gonzalez, 1982, p. 140).

Ao negarmos, enquanto sociedade, essa pluralidade, efetivamente marginalizamos as contribuições de uma parcela da população e, ao mesmo tempo, são reafirmados os ideais e valores da branquitude. A amefricanidade passa, portanto, pela dilatação desse espectro de heranças. Seu trabalho amplia o leque de referências e reafirma a urgência do reconhecimento dessa herança, norteando uma série de discussões acerca do impacto da cultura negra na história brasileira, ainda que haja forte negação desse fato. O olhar aguçado, a partir da sua atuação como intelectual e ativista política, explora um contexto que não está isolado e/ou deslocado da tradição negra de reivindicações culturais e políticas.

É também nesse sentido que, referindo-se a Gilberto Gil, Lélia Gonzalez mencionará os interstícios. O recurso a esse termo alude a preencher as frestas, ocupar cada espaço disponível, implicando “jogo de cintura” (Gonzalez, 2020 [1980], p. 294). Entendemos, assim, que se trata de identificar as possibilidades de subversão, de resistência e de contestação, a



fim de conseguir reverter as práticas de dominação, numa atitude que vem caracterizando diferentes formas do protesto negro há muito mais de um século. Colocar no cerne de nossa análise a cultura também significa alinhar elementos antropológicos e de caráter sociológico para informar o cuidadoso trabalho de fontes que ela realizou.

Suas preocupações e angústias vão em direção ao caráter libertador que essas disputas poderiam oferecer aos negros: o direito à cidadania, o reconhecimento de uma história não contada, a valorização das identidades e as possibilidades da existência negra por meio das expressões culturais. Um processo extenso e atual de humanização da população negra, um diálogo constante com a trajetória coletiva e política trilhadas ao longo dos tempos.

O problema é o seguinte: me recordo de uma expressão de Jean Paul Sartre: ‘Se você manteve a coluna vertebral de alguém dobrada durante anos, no momento em que a pessoa se levantar não espere um olhar de gratidão.’ (Gonzalez, 2018 [1990], p. 371).



## Referências

BARRETO, Raquel de Andrade. **Enegrecendo o Feminismo ou Feminizando a Raça**: Narrativas de Libertação em Angela Davis e Lélia Gonzalez. Dissertação (Mestrado em História). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2005. 128f. Disponível em: <[https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/7183/7183\\_1.PDF](https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/7183/7183_1.PDF)>.

GONZALEZ, Lélia. Prefácio. In: **Cadernos Negros**. São Paulo, 5, 1982. p. 3-6.

GONZALEZ, Lélia. Cultura, etnicidade e trabalho. In: **Por um feminismo afro-latino-americano**. RIOS, Flavia e LIMA, Márcia (Org.). São Paulo: Zahar, 2020 [1979]. p. 25-44.

GONZALEZ, Lélia. Entrevista a Patrulhas Ideológicas. In: **Por um feminismo afro-latino-americano**. RIOS, Flavia e LIMA, Márcia (Org.). São Paulo: Zahar, 2020 [1980]. p. 286-297.

GONZALEZ, Lélia. “Mulher negra, essa quilombola”. In: **Por um feminismo afro-latino-americano**. RIOS, Flavia e LIMA, Márcia (Org.). São Paulo: Zahar, 2020 [1981]. p. 197-200.

GONZALEZ, Lélia. De Palmares às escolas de samba, tamos aí. In: **Por um feminismo afro-latino-americano**. RIOS, Flavia e LIMA, Márcia (Org.). São Paulo: Zahar, 2020 [1982a]. p. 204-206.

GONZALEZ, Lélia. Beleza negra, ou: Ora yê-yê-ô!. In: **Por um feminismo afro-latino-americano**. RIOS, Flavia e LIMA, Márcia (Org.). São Paulo: Zahar, 2020 [1982b]. p. 214-216.

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



GONZALEZ, Lélia. Democracia racial: uma militância. In: **Por um feminismo afro-latino-americano**. RIOS, Flavia e LIMA, Márcia (Org.). São Paulo: Zahar, 2020 [1985a]. p. 310-312.

GONZALEZ, Lélia. Mito feminino na revolução malê. In: **Por um feminismo afro-latino-americano**. RIOS, Flavia e LIMA, Márcia (Org.). São Paulo: Zahar, 2020 [1985b]. p. 306-309.

GONZALEZ, Lélia. A cidadania e a questão étnica. In: **Por um feminismo afro-latino-americano**. RIOS, Flavia e LIMA, Márcia (Org.). São Paulo: Zahar, 2020 [1986a]. p. 232-241.

GONZALEZ, Lélia. Odara Dudu: Beleza negra. In: **Por um feminismo afro-latino-americano**. RIOS, Flavia e LIMA, Márcia (Org.). São Paulo: Zahar, 2020 [1986b]. p. 242-243.

GONZALEZ, Lélia. Entrevista ao Pasquim. **Por um feminismo afro-latino-americano**. In: RIOS, Flavia e LIMA, Márcia (Org.). São Paulo: Zahar, 2020 [1986c]. p. 313-324.

GONZALEZ, Lélia. Discurso na Constituinte. **Por um feminismo afro-latino-americano**. In: RIOS, Flavia e LIMA, Márcia (Org.). São Paulo: Zahar, 2020 [1987]. p. 244-262.

GONZALEZ, Lélia. Festas Afro-brasileiras. **Primavera para as rosas negras**. São Paulo: UCPA Editora, 2018 [1987] p. 298-303.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Por um feminismo afro-latino-americano**. RIOS, Flavia e LIMA, Márcia (Org.). São Paulo: Zahar, 2020 [1988]. p. 127-138.

GONZALEZ, Lélia. Primavera para as rosas negras. **Primavera para as rosas negras**. São Paulo: UCPA



Editora, 2018 [1990] p. 369-379.

GONZALEZ, Lélia. Uma viagem à Martinica I. **Por um feminismo afro-latino-americano**. RIOS, Flavia e LIMA, Márcia (Org.). São Paulo: Zahar, 2020 [1991]. p. 271-274.

GONZALEZ, Lélia. Uma viagem à Martinica II. **Por um feminismo afro-latino-americano**. RIOS, Flavia e LIMA, Márcia (Org.). São Paulo: Zahar, 2020 [1992]. p. 275-278.

GONZALEZ, Lélia & HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro**. São Paulo: Zahar, 2022 [1982].

MENENDEZ, Larissa Lacerda; OLIVEIRA, Ana Caroline Amorim; DIAS, José Alves. A Lei 11.645/08 e suas Implicações na Prática Docente na Educação Básica. **Arquivos do CMD**. v. 09, n. 01. p. 32-49. Jan./jul. 2021. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/CMD/article/view/42937/35497>>.

MOURA, Dione Oliveira; ALMEIDA, Tânia Mara Campos de. Ancestralidade, interseccionalidade, feminismo afro-latino-americano e outras memórias sobre Lélia Gonzalez. **Arquivos do CMD**. v. 8, n. 2. p. 27-45. Jul./dez. 2019. Disponível em: <<https://doi.org/10.26512/cmd.v8i2.31148>>.

PORTELA Júnior, Aristeu; LIRA, Bruno Ferreira Freire Andrade. América Ladina e a crítica à democracia racial em Lélia de Almeida Gonzalez. **Horizontes Antropológicos**. v. 28, n. 63. p. 105-131. Maio/ago. 2022. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ha/a/rkcnQXcJJyDbWS7z65hvdQf/?format=pdf&lang=pt>>.

RATTS, Alex. Lélia Gonzalez e seu lugar na antropologia brasileira: “cumé que fica?”. **Mana**. 28 (3), 2022, p. 1-34. Disponível em: <<http://doi.org/10.1590/1678-49442022v28n3a0202>>.

RIOS, Flavia; FREITAS, Viviane Gonçalves. Nzinga informativo: redes comunicativas e organizacio-



nais na formação do feminismo negro brasileiro. **Cadernos Adenauer**. XIX (1), 2018. P. 25-45. Disponível em: <[https://www.kas.de/c/document\\_library/get\\_file?uuid=c4bece7e-6ec6-a58c-dd97-5767347c3ce4&groupId=265553](https://www.kas.de/c/document_library/get_file?uuid=c4bece7e-6ec6-a58c-dd97-5767347c3ce4&groupId=265553)>.

RIOS, Flavia; KLEIN, Stefan. Lélia Gonzalez: uma teórica crítica do social. **Sociedade e Estado**. v. 37, n. 3, 2022. p. 809-833. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/s0102-6992-202237030003>>.

SANTOS, Elen Cristina Ramos dos. **Lélia Gonzalez: (re)existência política, afetiva e epistemológica na universidade**. Monografia (Graduação em Sociologia). Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Sociais, 2020. 105f. Disponível em: <<https://bdm.unb.br/handle/10483/28221>>.

VIANA, Elizabeth do Espírito Santo. Lélia Gonzalez e outras mulheres: Pensamento feminista negro, antirracismo e antissexismo. **Revista da ABPN**. v. 1, n. 1. p. 52-63. Mar./Jun. 2010.

