

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
CENTRO DE EDUCAÇÃO, CIÊNCIAS EXATAS E NATURAIS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
CURSO DE FILOSOFIA LICENCIATURA

CAMYLLÉ BOTELHO FURTADO

DEMOCRACIA E JUSTIÇA SOCIAL EM LÉLIA GONZALEZ: discussões a partir da
categoria político-cultural de amefricanidade

SÃO LUÍS
2025

CAMYLLE BOTELHO FURTADO

DEMOCRACIA E JUSTIÇA SOCIAL EM LÉLIA GONZALEZ: discussões a partir da
categoria político-cultural de amefricanidade

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao
Curso de Filosofia Licenciatura da Universidade
Estadual do Maranhão para o grau de licenciatura
em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Valdério Pereira da
Silva Junior.

SÃO LUÍS

2025

Furtado, Camylle Botelho

Democracia e justiça social em Lélia Gonzalez: discussões a partir da categoria político-cultural de amefricanidade. / Camylle Botelho Furtado. – São Luis, MA, 2025.

51 f

TCC (Graduação em Filosofia Licenciatura) - Universidade Estadual do Maranhão, 2025.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Valdério Pereira da Silva Junior.

1.Democracia. 2.Justiça Social. 3.Amefricanidade. 4.Feminismo Afro-Latino-Americano. 5.Lélia Gonzalez.. I.Título.

CDU: 304.4

CAMYLLE BOTELHO FURTADO

DEMOCRACIA E JUSTIÇA SOCIAL EM LÉLIA GONZALEZ: discussões a partir da categoria político-cultural de amefricanidade

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Filosofia Licenciatura da Universidade Estadual do Maranhão para o grau de licenciatura em Filosofia.

Aprovado em: 05/12/2025

BANCA EXAMINADORA:

Documento assinado digitalmente
 FRANCISCO VALDERIO PEREIRA DA SILVA JUNIC
Data: 08/01/2026 17:08:51-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Francisco Valdério Pereira da Silva Junior (orientador)

Universidade Estadual do Maranhão

Documento assinado digitalmente
 DIOMAR DAS GRACAS MOTTA
Data: 09/01/2026 17:51:27-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof.^a Dr.^a Diomar das Graças Motta

Universidade Federal do Maranhão

Documento assinado digitalmente
 UBIRATANE DE MORAIS RODRIGUES
Data: 08/01/2026 14:12:32-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Ubiratane de Moraes Rodrigues

Universidade Federal do Maranhão

Dedico este trabalho aos meus avós, José Macário Furtado, Lindaura Ramos Furtado, Maria de Lourdes Pereira da Silva Botelho e Miqueias Ramos Botelho, que abriram caminhos antes mesmo que eu sonhasse caminhar.

AGRADECIMENTOS

O trabalho de conclusão de curso representa uma conquista significativa na vida daqueles que o escrevem, pois ele marca um dos últimos passos para a obtenção de um diploma acadêmico. No entanto, enquanto para alguns ele se limita aos dias de pesquisa e escrita do trabalho propriamente dito, para mim ele representa a continuação de sonhos que não pertencem somente a mim. Por essa razão, eu tenho muitos a quem agradecer.

Agradeço aos meus avós. A José Macário Furtado, que permanece com o legado vivo mesmo após sua passagem para o outro plano e continua a me fortalecer e amparar. A Lindaura Ramos Furtado, que junto de Macário criou meu pai e mais oito filhos, pelo carinho e cuidado que só suas mãos têm. A Maria de Lourdes Pereira da Silva Botelho, que me criou com um amor inimaginável, pela presença, zelo e ensinamentos. A Miqueias Ramos Botelho por todo o suporte e incentivo. Eu continuo a percorrer o caminho que vocês abriram.

Agradeço aos meus pais. Ao meu pai José Carlos Ramos Furtado, que me cuida e incentiva. À minha mãe Mikelma da Silva Botelho Furtado, que me abraça como ninguém mais poderia. A eles, que desde que eu nasci correm para que alcance lugares que eles não puderam, sou eternamente grata. Em tudo eu os vejo.

Agradeço àqueles que já não estão mais aqui. A Paulo Raimundo Duarte Sodré, meu padrinho, que quando faltou a mim e aos meus pais, gentilmente estendeu sua mão e nos sustentou. A Sebastiana Pinto Lobo, minha avó de criação, que cuidou de mim, da minha mãe e da minha avó sem nada esperar. A memória de vocês está protegida em minha mente e coração.

Agradeço ao meu namorado Mikael Cauã Silva Diniz Almeida, meu dengo, que representa esse aconchego em meio ao duro cotidiano. Sou grata pelo ombro amigo e abrigo, sobretudo nos últimos meses. Nosso encontro foi um dos presentes mais lindos que tive nos últimos tempos.

Agradeço aos meus amigos mais antigos. A Ana Carolina Serra de Sousa, Danilo de Brito Cutrim Brilhante, Emilly Beatriz Andrade Silva, Erika Karen Simões Meireles, João Victor de Almeida Pires, Larissa Serejo de Araújo, Larissa Serpa Rabelo Costa e Monique Guterres Gonçalves, que me estenderam a mão quando tudo desapareceu e ressignificaram o amor para mim. Vocês são a família que eu tive o privilégio de escolher.

Também, não poderia deixar de reconhecer todos aqueles diretamente ligados aos últimos quatro anos de graduação, aqueles que de forma mais precisa contribuíram para a consolidação do presente trabalho.

Agradeço à UEMA, que me proporcionou momentos enriquecedores no processo de crescimento acadêmico e profissional.

Agradeço ao Curso de Filosofia Licenciatura, que com suas figuras e histórias tão ímpares também me permitiu crescer.

Agradeço à FAPEMA, que no último ano financiou a iniciação científica que originou o presente trabalho.

Agradeço ao NEAFILOS pelos encontros encorajadores que nortearam minhas pesquisas.

Agradeço ao meu orientador Francisco Valdério Pereira da Silva Junior, que acreditou em mim quando nem eu mesma o fiz e me abriu diversas portas. Sou extremamente grata por seus direcionamentos, cuidado e atenção. Sua presença foi mais que essencial em toda a caminhada.

Agradeço aos amigos e verdadeiros presentes que a graduação me deu. A Marlyson Pereira Costa, que me salvou sem imaginar. A Elystefane Nascimento Mendes, que me acolheu como ninguém. A Carlos Gabriel Brito Câmara, que me abraçou quando eu mais precisei. Vocês tornaram o percurso mais leve e me seguraram quando ninguém suportou.

Enfim, agradeço a todos vocês que de alguma forma, direta ou indiretamente, contribuíram para a realização de um sonho. Muito obrigada.

*“Eu sou a continuação de um sonho, da minha mãe,
do meu pai, todos que vieram antes de mim, eu sou a
continuação de um sonho, da minha vó, do meu vô,
quem sangrou pra gente poder sorrir.”*

BK', *Continuação de um Sonho* (2022)

RESUMO

Ao propor a categoria político-cultural de amefricanidade como modo de justiça social dentro do contexto americano, Lélia Gonzalez propõe uma compreensão de democracia mais inclusiva dentro do eixo da Filosofia Política. Assim, o presente trabalho tem por objetivo principal compreender os aspectos da democracia proposta pela filósofa a partir da categoria político-cultural de amefricanidade, sendo os objetivos específicos: 1. explicar o feminismo afro-latino-americano de Lélia Gonzalez; 2. analisar a categoria político-cultural de amefricanidade; 3. demonstrar os efeitos da amefricanidade sobre a ideia de democracia. Para esse estudo, foi aplicada a metodologia de abordagem qualitativa e o método de caráter bibliográfico, sendo feitas leituras e análises das obras que compõem a pesquisa, como *Por um feminismo afro-latino-americano* (2020), *Lugar de negro* (2022) e *América Ladina* (2023). Entre os resultados obtidos foi possível identificar tanto o conceito de feminismo afro-latino-americano quanto a categoria político-cultural de amefricanidade como mais inclusivos e democráticos dentro da realidade americana, uma vez que relacionam as dimensões de raça, gênero e classe, colocando em evidência as populações negras e indígenas, historicamente marginalizadas. Portanto, as contribuições de Gonzalez acerca de uma concepção de democracia são fundamentais para a visibilidade e o reconhecimento das particularidades da comunidade não-branca americana, pois por meio da amefricanidade é possível, de fato, a consolidação de uma democracia mais inclusiva pautada na justiça social.

Palavras-chave: democracia; justiça social; amefricanidade; feminismo afro-latino-americano; Lélia Gonzalez.

ABSTRACT

By proposing the political-cultural category of amefricanity as a mode of social justice in the American context, Lélia Gonzalez proposes a more inclusive understanding of democracy within the scope of Political Philosophy. Thus, the main objective of this work is to understand the aspects of democracy proposed by the philosopher from the perspective of the political-cultural category of amefricanity, with the specific objectives of: 1. explaining Lélia Gonzalez's afro-latin american feminism; 2. analyzing the political-cultural category of amefricanity; 3. demonstrating the effects of amefricanity on the idea of democracy. For this study, qualitative methodology and bibliographic method were applied, involving readings and analyses of the works that comprise the research, such as *For an Afro-Latin American Feminism* (2020), *The Place of Black People* (2022) and *Latin America* (2023). Among the results obtained, it was possible to identify both the concept of afro-latin american feminism and the political-cultural category of amefricanity as more inclusive and democratic within the American reality, since they relate the dimensions of race, gender, and class, highlighting the historically marginalized Black and Indigenous populations. Therefore, González's contributions to a conception of democracy are fundamental for the visibility and recognition of the particularities of the non-white American community, because through amefricanity it is possible, in fact, to consolidate a more inclusive democracy based on social justice.

Palavras-chave: democracy; social justice; amefricanity; afro-latin american; Lélia Gonzalez.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 ENTRE A PRÁXIS SOCIAL E A TEORIA: A FORMAÇÃO DE LÉLIA GONZALEZ	13
1.1 “Não nascemos negros, nos tornamos negros”: Lélia de Almeida se torna Lélia Gonzalez	13
1.2 Influências psicanalíticas e políticas	16
1.3 O feminismo afro-latino-americano	20
Considerações parciais	27
2 DEMOCRACIA E JUSTIÇA SOCIAL À LUZ DA CATEGORIA POLÍTICO-CULTURAL DE AMEFRICANIDADE	29
2.1 A formulação da categoria político-cultural da amefricanidade	29
2.2 Os efeitos da amefricanidade sobre a ideia de democracia	34
2.3 Democracia e justiça social à luz da amefricanidade	40
2.4 As expressões culturais brasileiras como manifestações amefricanas	43
CONCLUSÃO	48
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	49
FONTES	50

INTRODUÇÃO

A ideia da construção do presente trabalho surge após mais da metade da caminhada na graduação em Filosofia Licenciatura ser percorrida. No segundo ano de graduação a Filosofia Política chega através da atividade de extensão “Cidadania Ativa: educação para a democracia na formação de lideranças estudantis”, mas logo no terceiro se migra para a Filosofia da Religião com a iniciação científica intitulada “A Morte como Trabalho do Negativo na Religião segundo o Hegel de Iena”. No fim do terceiro ano e início do quarto, mais precisamente no primeiro semestre de 2024, a Filosofia Política reaparece com novas personalidades: bell hooks, Angela Davis, Djamilia Ribeiro, Sueli Carneiro e, claro, Lélia Gonzalez. Coincidentemente e felizmente surge a oportunidade de pesquisar a partir de Lélia Gonzalez por meio da iniciação científica “Lélia Gonzalez e a Democracia: discussões a partir da categoria político-cultural de amefricanidade”. Desde então, não a larguei mais.

Lélia Gonzalez (1935-1994) foi uma filósofa que se dedicou a aliar suas produções teóricas e formação acadêmica à práxis social. Sendo considerada uma das pioneiras nas pesquisas acerca da comunidade negra do Brasil, Gonzalez enfatiza em seus escritos um problema esquecido até então pela esquerda brasileira: a discriminação racial. Em entrevista dada ao livro *Patrulhas ideológicas* (1980), a autora identifica que existe “uma tentativa por parte das esquerdas em geral de reduzir a questão do negro a uma questão meramente econômico-social” (Pereira; Hollanda, 1980, p. 204). Tratar de problemas como o racismo é tratar sim de problemas agravados pelas desigualdades socioeconômicas do país. No entanto, reduzir essas temáticas à questão de base econômica não é o suficiente. Segundo a autora, o “problema é muito mais antigo que o próprio sistema capitalista” (Pereira; Hollanda, 1980, p. 204).

Seguindo essa linha de pensamento, a filósofa apresenta contribuições fundamentais para as questões de classe no âmbito nacional. Sua ênfase recai nas especificidades da comunidade negra brasileira como um todo e nas particularidades da mulher negra, minorizada triplamente: por raça, classe e gênero. Quanto a esse último, Gonzalez o identifica como tão importante quanto às questões de raça a serem discutidas, uma vez que a mulher negra tem o seu cotidiano “marcado, por um lado, pela discriminação racial e, por outro lado, pelo machismo não só dos homens brancos mas dos próprios negros” (Gonzalez, 2020, p. 103).

Portanto, é indiscutível a relevância das produções da filósofa e das pretensões do presente trabalho e, a partir delas, para as questões que perpassam classe, raça e gênero no

país. Esses problemas ultrapassam os muros universitários chegando à própria práxis social, influenciando, dessa forma, não somente as pesquisas que envolvem o aspecto interseccional das dimensões citadas, mas também toda e qualquer pessoa interessada e/ou até mesmo afetada pelas problemáticas discutidas. Há por último que mencionar a urgência desse debate dentro das produções filosóficas, nas quais ainda hoje grassa pouco espaço.

No âmbito da Filosofia Política, Gonzalez apresenta contribuições para uma proposta de democracia mais inclusiva, considerando as dimensões de raça, gênero e classe nos territórios americanos. Por isso, formula a categoria político-cultural de amefricanidade como forma de evidenciar as particularidades da América e legitimar populações historicamente marginalizadas nessa região do mundo. Assim, o problema que orienta a presente pesquisa é: como a categoria político-cultural de amefricanidade, formulada por Lélia Gonzalez, redefine ou influencia sua concepção de democracia e justiça social?

Para essa investigação, o objetivo geral do presente trabalho é compreender os aspectos da democracia proposta por Lélia Gonzalez a partir da categoria político-cultural de amefricanidade, perpassando três objetivos específicos: explicar o feminismo afro-latino-americano de Lélia Gonzalez, analisar a categoria político-cultural de amefricanidade e demonstrar os efeitos da concepção de amefricanidade sobre a ideia de democracia.

Quanto à metodologia, esta pesquisa é desenvolvida a partir de uma abordagem qualitativa com método de caráter bibliográfico, uma vez que ela é inserida no âmbito filosófico, possibilitando a análise crítica e hermenêutica das obras que a compõem, sobretudo de Lélia Gonzalez. No referido estudo, busca-se compreender as bases de seu pensamento e discutir suas contribuições no contexto filosófico, político e social do Brasil. Para isso, foram analisados livros como *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos* (2020), *Lugar de negro* (2022), *América Ladina* (2023) e *Festas populares no Brasil* (2024).

Por último, o presente estudo está dividido em dois capítulos. O primeiro intitulado “Entre a práxis social e a teoria: a formação de Lélia Gonzalez” corresponde a uma apresentação da aliança entre a vida e obra da autora até a sua formulação do feminismo afro-latino-americano, atingindo o primeiro objetivo específico do projeto que orienta essa pesquisa. O segundo tem por título “Democracia e justiça social à luz da categoria político-cultural de amefricanidade” e aborda a formulação da amefricanidade pela filósofa, os efeitos dessa categoria sobre a ideia de democracia, o conceito de justiça social atrelado à amefricanidade e as expressões culturais como manifestações amefricanas.

1 ENTRE A PRÁXIS SOCIAL E A TEORIA: A FORMAÇÃO DE LÉLIA GONZALEZ

Conhecida por seu ativismo político que ultrapassou fronteiras internacionais e que tinha como marca o debate sobre as questões de raça, gênero e classe na América, sobretudo no Brasil, Lélia Gonzalez foi uma filósofa que se dedicou a aliar suas produções teóricas e formação acadêmica à práxis social. Unindo filosofia, história, antropologia e psicanálise à militância política, a professora, pesquisadora e autora amefricana ganhou prestígio dentro dos movimentos sociais país afora. No entanto, o processo de formação e construção de Lélia Gonzalez enquanto figura intelectual ativista altamente respeitada, como a conhecemos hoje, não se deu de uma hora para a outra: à medida que Gonzalez lia, estudava, escrevia e discutia, conhecia a si mesma enquanto mulher negra racializada e, assim, voltava às suas raízes.

1.1 “Não nascemos negros, nos tornamos negros”: Lélia de Almeida se torna Lélia Gonzalez

Lélia de Almeida, como foi registrada no cartório ao nascer em Belo Horizonte no ano de 1935, foi a penúltima filha de uma família de dezoito irmãos. Sua mãe, Urcinda Serafim de Almeida, era uma mulher indígena analfabeta que trabalhava como empregada doméstica, e seu pai, Joaquim Acácio, era um homem negro que operava como ferroviário. Dessa maneira, formavam um grupo familiar em situação de vulnerabilidade social não somente pelas desigualdades de classe enquanto trabalhadores de baixa renda, mas também de raça, e no caso de dona Urcinda, de gênero, enfrentando diversos tipos de exploração e exclusão. Dadas as condições socioeconômicas da família de Lélia e a falta de incentivo e oportunidade de ensino para classes mais baixas, o acesso aos estudos de forma contínua não era uma opção, por isso todos os integrantes estudavam até a escola primária (atualmente correspondente aos anos iniciais do ensino fundamental) e depois “ iam à luta”, ou seja, trabalhavam para prover o sustento dos demais (Ratts; Rios, 2010).

Fugindo da regra, no entanto, Lélia teve uma trajetória educacional muito bem sequenciada, mesmo com toda a dureza que a manutenção dos gastos exigiam com as vestimentas e os livros, por exemplo: teve seu jardim de infância pago por uma família para a qual sua mãe trabalhava em Belo Horizonte e ao se mudar para a cidade do Rio de Janeiro devido ao contrato do irmão Jaime de Almeida¹ como jogador de futebol do Clube de Regatas Flamengo, teve acesso à escola primária, ao ginásio e ao colegial/científico com o apoio

¹ Jaime de Almeida foi um dos irmãos mais velhos de Lélia que se destacou como atleta, sendo escalado do Atlético Mineiro para o Clube de Regatas Flamengo, contrato que representou uma ascensão profissional para si e também social e econômica para ele e a família, que migrou para o Rio de Janeiro na década de 1940.

material de familiares e colegas e acesso também ao estudo de idiomas, até chegar, enfim, à Universidade, onde cursou Filosofia, Geografia e História para seguir, posteriormente, a carreira de professora (Ratts; Rios, 2010).

Durante seu crescimento, em que se deu todo esse processo de formação educacional que a preparou para a docência e, inclusive, na própria atividade docente, Lélia de Almeida se afastou de suas origens. Tanto no ambiente escolar quanto no universitário, a jovem mulher se distanciava da realidade de outras jovens negras periféricas que não desfrutavam das mesmas oportunidades de estudo. Tendo maior contato com a classe média, ocupada majoritariamente por pessoas brancas de áreas “nobres”, rejeitava sua própria identidade e se tornava alheia às problemáticas que lhe cercavam enquanto mulher negra e moradora do subúrbio do Rio de Janeiro; dessa forma, negava suas características físicas, como o cabelo crespo, por exemplo, e cedia ao padrão de beleza branco eurocêntrico ao utilizar perucas de cabelo liso e roupas monocromáticas que representavam a regra de vestimenta de “boa aparência” para os brancos (conforme figura 1). Mais tarde, Lélia identifica e descreve muito bem esse processo como “branqueamento” (Ratts; Rios, 2010).

Figura 1 - Lélia em visita à cidade de Belo Horizonte no ano de 1956.



Fonte: Projeto Lélia Gonzalez, 2024.

Na década de 1960, porém, o cenário mudou: Lélia se apaixonou por um homem branco, Luiz Carlos Gonzalez, colega do curso de Filosofia com quem se casou. Por ser uma

mulher negra, teve muitos problemas com a família de Luiz Carlos, que não a aceitava, o que levou seu companheiro a se distanciar em diversos momentos de seus parentes. Discriminada constantemente pela família de Luiz, ela se deparou com uma realidade muito dura de ataques racistas, sendo agredida com expressões como “negra suja” e “prostituta”. O marido não somente a apoiou e continuou ao seu lado durante toda essa perseguição, como também foi o primeiro a questioná-la sobre o processo de branqueamento ao qual ela se submetia e a negação de sua identidade racial. Um ano depois do casamento, Luiz Carlos se suicidou (Carneiro, 2024).

O processo discriminatório que enfrentou com a família de seu companheiro, os questionamentos dele voltados à sua identidade enquanto mulher negra e a perda de seu amado, com certeza levaram Lélia de Almeida a tomar consciência do quadro político que estava inserida e problematizar o conceito de democracia racial, que, até então, acreditava ser uma realidade por sua inserção nos espaços ocupados majoritariamente por pessoas brancas (Carneiro, 2024). Por isso, Lélia abre os olhos para a realidade política dura vivida nos subúrbios das cidades brasileiras, enxergando seus irmãos de classe e raça, reinicia sua história voltando às suas raízes, se reconhecendo enquanto mulher negra, e abre mão de seu nome de nascimento, decidindo preservar o sobrenome Gonzalez em homenagem ao marido: nasce, assim, Lélia Gonzalez, com nome e sobrenome, como hoje a conhecemos.

Ao escolher o sobrenome Gonzalez como marca de seu ingresso numa nova concepção de mundo, no qual o racismo se tornou um componente fundamental para seu autoconhecimento e sua compreensão da realidade, a professora nos mostra os caminhos doloridos que fizeram Lélia de Almeida, “a pretinha legal e a lady”, sair de cena para dar espaço à intelectual ativista [...]. (Ratts; Rios, 2010, p. 55).

Nesse momento, Lélia Gonzalez começa a entrar em cena através de mudanças em todo o seu estilo de vida, desde suas características físicas até suas pesquisas acadêmicas e manifestações políticas. A professora que antes se dedicava incansavelmente para pertencer aos ideais brancos e eurocêntricos dentro dos espaços que frequentava, como a universidade enquanto discente e docente, por exemplo, agora se via tomando consciência do racismo que estava em todos os ambientes mesmo que sorrateiramente, controlando corpos negros e seus comportamentos, bem como suas produções, manifestações culturais, espiritualidade, religiosidade e espaços que podiam ou não frequentar. Ela abandona as perucas, assume o cabelo crespo *black power*, deixa de lado as vestimentas monocromáticas, adota um estilo de roupa com estampas e acessórios que referendam suas raízes africanas e além de se dedicar a estudos voltados para o âmbito político para entendimento das disparidades sociais presentes no país, segue para a militância, fazendo alianças políticas com nomes como Beatriz

Nascimento² e Abdias do Nascimento³ (conforme figura 2). Dessa forma, parou de tentar se encaixar em padrões que não a incluíam e se tornou Lélia Gonzalez, autodeclarada e reconhecida como uma mulher negra consciente e politizada, vivendo sua defesa em sua própria experiência: “não nascemos negros, nos tornamos negros” (Gonzalez, 2020, p. 234).

Figura 2 - Beatriz Nascimento, Abdias do Nascimento e Lélia Gonzalez em encontro.



Fonte: Educação e Território, 2021.

1.2 Influências psicanalíticas e políticas

Na construção de sua consciência negra, Lélia Gonzalez se aplica aos estudos universitários e se engaja ativamente com movimentos políticos simultaneamente, ambos os processos foram igualmente importantes para o ativismo racial e feminista da autora militante. Nesse período, Gonzalez tem contato com produções psicanalíticas, que perpassam Sigmund

² Maria Beatriz Nascimento foi uma historiadora, professora e ativista brasileira que questionou e rejeitou a imposição da cultura eurocêntrica nas pesquisas do país e lutou por justiça social de raça e gênero, sendo conhecida, principalmente, pela defesa do reconhecimento das terras quilombolas. O livro *O Negro Visto por Ele Mesmo: Ensaios, Entrevistas e Prosas* (2022) é uma coletânea que reúne diversos textos e entrevistas da autora. Para Lélia, ela foi uma irmã de luta que batalhou bravamente até o fim de sua vida pelos direitos dos negros e mulheres.

³ Abdias do Nascimento foi um artista, escritor, professor, político e ativista que lutou pela igualdade racial no Brasil enfatizando a importância da valorização das heranças africanas no país para o combate ao racismo. Foi autor de livros como *O Quilombismo: Documentos de uma Militância Pan-Africanista* (1980), *O Genocídio do Negro Brasileiro: Processo de um Racismo Mascarado* (1978) e *Sortilégio: Mistério Negro* (1959). Ele e Lélia desenvolveram uma amizade e se tornaram aliados de militância.

Freud⁴, Jacques Lacan⁵ e Magno Machado Dias conhecido como MD Magno⁶, e políticas, desde ideologias nacionais, como Beatriz Nascimento e Abdias do Nascimento citados acima, até intelectuais negros estrangeiros, a exemplo de Angela Davis⁷.

No que tange aos estudos psicanalíticos, na década de 1970, Lélia teve contato com diversos expoentes da vertente lacaniana no Brasil durante sua participação na fundação do Colégio Freudiano Brasileiro, contato que possibilitou a autora iniciar uma análise da realidade dos países latino-americanos sob um viés psicanalista, em que os termos eram adaptados de acordo com as desigualdades identificadas, como a dureza diária do racismo, por exemplo. Mais uma vez, Lélia estudava e identificava desigualdades em sua própria vida.

Também, vale ressaltar que foi durante essa aproximação com a psicanálise que a pensadora iniciou a formulação da categoria político-cultural de amefricanidade, que tempos depois entra em seu aprofundamento. A categoria começa com a crítica levantada por MD Magno em seu texto *Améfrica Ladina: Introdução a uma Abertura* (1980) quanto a latinidade do Brasil na América que ele defende ser, na verdade, africanidade, dada as influências africanas em sua constituição, mas negadas pelo significante América Latina, imposto pelo imaginário que surge no discurso europeu. Nesse momento, percebe-se que a teoria lacaniana é como que adaptada dentro do cenário político brasileiro com suas devidas especificidades. Em trecho de entrevista, transcrita por Alex Ratts e Flavia Rios (2010, p. 62), Gonzalez explica:

[...] Não diria que a teoria foi reinventada, e sim que tivemos de reinventar a prática dos analistas, a prática sensu lato, para não ficarmos marginalizados. [...] Além de traduzir e ensinar Lacan, nós nos valíamos do nosso conhecimento psicanalítico e da nossa escuta para saber qual era a especificidade da cultura brasileira, o que a diferenciava da cultura europeia e das outras culturas latino-americanas [...].

Ainda em conversa com as teorias psicanalíticas, a filósofa dialoga com Freud na

⁴ Considerado o fundador da psicanálise, Sigmund Freud foi também um médico neurologista e defendia a teoria da influência do inconsciente da mente humana nos pensamentos e desejos do consciente, por isso deveriam ser acessados. Entre seus principais livros estão *A Interpretação dos Sonhos* (1900), *Além do Princípio do Prazer* (1920) e *O Mal-Estar na Civilização* (1930). Gonzalez utiliza de alguns termos freudianos para construir sua defesa por justiça social dentro da estrutura desigual e racista brasileira, como o de denegação, por exemplo.

⁵ Jacques Lacan foi um psicanalista francês que propôs novas interpretações das contribuições freudianas, defendendo, sobretudo, a linguagem, cultura e meio social como fortes influências na formação da psique. Lélia flerta muito com a teoria lacaniana que apresenta a alienação como um de seus elementos, o qual a autora utiliza bastante.

⁶ Pode-se dizer que MD Magno, psicanalista e psicólogo clínico com forte presença da abordagem lacaniana, foi uma das principais influências de Lélia Gonzalez pelo seu texto *Améfrica Ladina* (1980), contribuindo para a construção da categoria político-cultural de amefricanidade para a qual a ativista se dedicou por toda a sua vida.

⁷ Conhecida internacionalmente pela defesa da interseccionalidade em suas produções e atividades, Angela Davis é uma professora, filósofa e ativista negra estadunidense que aborda questões de raça, gênero e classe como categorias que devem ser compreendidas e trabalhadas juntas. É autora de sessenta e um livros, incluindo *Mulheres, Raça e Classe* (1981), *A Liberdade é uma Luta Constante* (2015) e *Estarão as Prisões Obsoletas?* (2003). A filósofa encontrou Lélia Gonzalez em alguns eventos acadêmicos e sociais e teceu diversos elogios ao pensamento da autora brasileira.

formulação da amefricanidade, utilizando das categorias de *denegação* (que será trazida mais a frente) e *objeto parcial*. Quanto a esse último, que diz respeito à compreensão de um objeto de forma parcial ou limitada, isto é, sem a implicação de sua totalidade, Gonzalez utiliza ao demonstrar o local que a negritude ocupa no imaginário nacional. Por exemplo, a mulher negra não é vista e respeitada em sua totalidade enquanto pessoa com subjetividade e pensamento próprios, mas submetida a uma visão limitante, que pode ser a de “negra suja”, sendo reduzida ao mau cheiro após realizar atividades domésticas, ou a de mulata, sendo reduzida a uma parte de seu corpo que é sexualizada. Desse modo, a intelectual demonstra como ao longo de suas formulações, propostas e defesas, está situada a influência da psicanálise.

Com respeito às produções políticas que inspiraram Lélia Gonzalez, é digno de nota o destaque para Abdias do Nascimento, também seu amigo. No ensaio *Cultura, Etnicidade e Trabalho*, encontrado na coletânea *Por um Feminismo Afro-Latino-Americano* (2020), a filósofa referencia o companheiro de luta ao tratar da educação como aparelho ideológico do Estado que privilegia as influências europeias em detrimento das africanas, impossibilitando o conhecimento dos brasileiros sobre as contribuições do continente africano em vários aspectos culturais e científicos no país. Dessa forma, enquanto a ideologia do branqueamento se sobrepõe, há um afastamento da consciência e identidade negra. Também, o autor é referendado pela ativista em discurso transcrito e intitulado como *Homenagem a Luiz Gama e Abdias do Nascimento* na mesma coletânea.

A presença da conversação que Gonzalez faz com Beatriz Nascimento se mostra igualmente importante. Em diversos textos, a filósofa refere-se à historiadora brasileira como uma companheira e líder militante que é pioneira nos estudos sobre quilombos no Brasil. Esse diálogo é significativo para o objetivo de Gonzalez de enfatizar a luta da comunidade negra brasileira, uma vez que os quilombos existiram como “modo de resistência organizada do povo negro contra a superexploração de que era objeto” (Gonzalez, 2020, p. 51). Essa aproximação entre as duas autoras se mostra rica e fundamental para o debate em torno da dimensão de raça que ganhava força entre as décadas de 1970 e 1980 no país.

Ainda quanto ao contato de Gonzalez com intelectuais ativistas negros, vale citar a grande, genial e renomada Angela Davis. Ao ingressar na formação, consolidação e ampliação do movimento negro no Brasil, a autora brasileira se envolveu em diversos protestos, manifestações e encontros que debatiam, sobretudo, a luta pela justiça racial e que não se restringiam a nível nacional. Em um desses eventos, esteve com a filósofa e ativista estadunidense em 1984, na Conferência Nacional Afro-Americana na Universidade do Estado

de Morgan em Baltimore nos Estados Unidos (figura 3). Davis esboça elogios à Gonzalez em diversos momentos, em palestra no ano de 2019 no Brasil, por exemplo, quando reconhece a magnitude de suas produções ao dizer: “Vocês não precisam de mim, vocês têm Lélia. Leiam Lélia.”⁸. Há especificidades muito claras nas abordagens das autoras, que Lélia Gonzalez deixa evidente ao tratar da diferente forma que o racismo assume nos países latino-americanos em relação aos Estados Unidos, o que não impede que haja conversação entre ambas. Sobre as aproximações existentes entre as produções e caminhos traçados pelas filósofas, Raquel Barreto (2005, p. 111) comenta:

[...] Angela e Lélia tiveram papéis semelhantes nos seus países e em seus movimentos. Sintetizaram em grande parte os projetos políticos e as utopias de suas gerações, marcadas pelo desejo de transformação e confiança na mudança. Acrescenta-se a isso que, apesar da diversidade e da dimensão dos respectivos contextos, e apesar das diferenças em alguns aspectos de suas trajetórias, propostas, elaborações políticas e intelectuais, ambas se voltaram para as questões básicas das condições dos afro-descendentes na diáspora. Empenharam-se em compreender os processos históricos, sociais, políticos e culturais em que baseiam as desigualdades raciais e a opressão dos/as negros/as e em fomentar a organização dos mesmos no combate a esses problemas [...].

Figura 3 - Lélia Gonzalez e Angela Davis em Seminário no ano de 1984.



Fonte: Projeto Lélia Gonzalez, 2024.

Assim, com consciência de sua identidade negra além de um vasto leque de referências psicanalíticas e políticas dentro de movimentos sociais, Lélia Gonzalez elabora uma série de intervenções teórico-políticas, desde escritos publicados como ensaios, artigos e livros, bem como participação em variados eventos por meio de entrevistas e discursos. Nesse processo de formação de sua obra e intelectualidade, é notável a articulação entre as dimensões de raça, gênero e classe, originando um dos pontos-chave para compreender sua concepção de democracia: o feminismo afro-latino-americano, que o presente trabalho aborda

⁸ Disponível em: <<https://elastica.abril.com.br/especiais/lelia-gonzalez-filosofa-negra-representatividade>>. Acesso em: 25 fev. 2025.

a partir de agora.

1.3 O feminismo afro-latino-americano

O ano de 1988 não foi um ano qualquer para a história do Brasil. Além do processo de redemocratização que o país passava, marcado pela promulgação da Constituição naquele ano, essencial para a garantia de direitos que haviam sido perdidos durante o período da ditadura militar, diversos protestos e manifestações eram organizados em todo o território nacional pela comunidade negra brasileira em decorrência da consolidação do Movimento Negro Unificado (MNU) e uma onda de celebração tomava conta do país pelo centenário da abolição da escravidão.

Foi nesse cenário que Lélia Gonzalez escreveu dois textos que concentram o coração de seus escritos, neles é possível identificar suas principais propostas para o combate ao racismo que, segundo a autora, é consequência terrível do colonialismo europeu no país. Seus textos são intitulados: *Por um Feminismo Afro-Latino-Americano*⁹ e *A Categoria Político-Cultural de Amefricanidade*. Atendendo ao primeiro objetivo específico proposto no projeto que orienta a presente pesquisa, essa seção aborda a explicação do chamado feminismo afro-latino-americano.

Envolvida com os movimentos sociais, Gonzalez identifica dois problemas nos movimentos feminista e negro, são respectivamente: 1. como reagir às práticas de exclusão e dominação racistas encontradas no feminismo que carece da dimensão racial? e 2. como romper com o ciclo de discriminação sexual vivido por mulheres racializadas dentro dos movimentos étnicos que reproduzem as práticas sexistas do patriarcado? Incomodada com a falta de inclusão dentro de ambos os movimentos para mulheres minorizadas, até triplamente (pela raça, gênero e classe), a autora inicia a defesa e construção do feminismo afro-latino-americano.

Em primeiro lugar, Gonzalez reconhece a relevância do feminismo enquanto movimento que questiona o sexismo e patriarcado capitalistas e propõe a luta das mulheres contra a opressão enfrentada nos mais variados ambientes, ocupados majoritariamente por homens brancos. A filósofa admite as conquistas do movimento para as mulheres brancas e para a comunidade LGBT (hoje conhecida pela sigla LGBTQIAPN+) branca, violentada constantemente por sua orientação sexual, no entanto, também identifica um problema que o

⁹ Para que fique claro, *Por um Feminismo Afro-Latino-Americano* corresponde ao título tanto de um ensaio escrito por Lélia Gonzalez em 1988, como também ao título de uma coletânea de escritos da autora organizados por Flavia Rios e Márcia Lima e publicada em 2020 pela editora Zahar. É possível encontrar o ensaio na própria coletânea a partir da página 139.

feminismo não se preocupa em resolver: a falta de inclusão das pautas específicas da comunidade de mulheres negras (Gonzalez, 2020).

[...] O extremismo estabelecido pelo feminismo tornou irreversível a busca de um modelo alternativo de sociedade. Graças à sua produção teórica e à sua ação como movimento, o mundo não é mais o mesmo. Mas, apesar de suas contribuições fundamentais para a discussão da discriminação com base na orientação sexual, o mesmo não ocorreu diante de outro tipo de discriminação, tão grave quanto a sofrida pela mulher: a de caráter racial [...]. (Gonzalez, 2020, p. 140).

Para explicar a recusa do feminismo em trabalhar a dimensão racial, a escritora faz uso das categorias de *infans* e *sujeito suposto saber* de Lacan. Na teoria lacaniana, *infans* diz respeito a alguém que não é responsável por seu próprio discurso, dado que sempre tem quem fale por ele, termo que Lacan identifica nas crianças que aprendem a referir a si mesmas na terceira pessoa, já que é assim que são ensinadas pelos adultos. Esse processo evidencia exclusão, uma vez que são tratadas como se não estivessem no mesmo ambiente e sua presença é ignorada. Então, por exemplo, uma criança chamada Lara aprende a referir-se a si mesma como Lara e, por isso, formula frases como “Lara é bonita” ou “Lara está triste”, reproduzindo da mesma maneira que foi ensinada, e isso acontece até que aprenda a utilizar os pronomes. Segundo a adaptação que Gonzalez faz da teoria lacaniana, a mulher negra sofre pelo fenômeno *infans* ao ter seu próprio discurso negado, seja por um homem branco, por um homem negro dentro dos movimentos étnicos ou por uma mulher branca dentro do movimento feminista, que aqui estamos enfatizando. Ora, isso representa uma forma de violência, já que a mulher é ignorada e tem sua própria fala negada, mas não poderia ser diferente dadas as raízes eurocêntrica e neocolonialista do feminismo. O interessante é que essa é uma contradição do próprio movimento que ao se contrapor ao sistema patriarcal-capitalista continua a reproduzir heranças históricas do mesmo, no caso, o racismo.

Já o termo *sujeito suposto saber* concerne a uma identificação imaginária que atribui a determinadas figuras um conhecimento que, na verdade, não possuem. Na realidade da população negra brasileira, segundo Gonzalez (2020), isso acontece com o imaginário que o colonizado tem do colonizador como sujeito superior¹⁰, resultado do processo neocolonialista de opressão. Então, mais uma vez herdando historicamente o racismo oriundo da lógica eurocêntrica e neocolonialista de dominação e exploração, o feminismo não abarca a dimensão racial, e novamente se contradiz.

Dessa reflexão, percebe-se a falta de inclusão da especificidade da mulher negra no

¹⁰ Nesse momento, Gonzalez bebe também da filosofia de Frantz Fanon e Albert Memmi, ambos trabalham a psicologia da colonização e buscam desenvolvê-la a partir da explicação de como os processos de dominação e violência colonial agem no imaginário do colonizado. Suas principais obras que versam sobre o tema são, respectivamente, *Os Condenados da Terra* (1961) e *O Colonizador e o Colonizado* (1965).

feminismo, que se mostra alheio à dimensão racial, apesar de utilizar da manipulação “de ‘mulheres de base’ ou ‘populares’ como simples massa de manobra para a aprovação de suas propostas” (Gonzalez, 2020, p. 105). Assim, essa pontuação representou um dos fatores cruciais para a formulação do feminismo afro-latino-americano por Lélia Gonzalez, que o desenvolveu levando em conta as particularidades da mulher negra, que carecia de representação nos movimentos sociais.

[...] Por tudo isso, o feminismo latino-americano perde muito de sua força abstraindo um fato da maior importância: o caráter multirracial e pluricultural das sociedades da região. Lidar, por exemplo, com a divisão sexual do trabalho sem articulá-la com a correspondente ao nível racial é cair em uma espécie de racionalismo universal abstrato, típico de um discurso masculinizante e branco [...]. (Gonzalez, 2020, p. 142)

Em segundo lugar, Gonzalez verifica a grande e notável luta do movimento negro organizado, no território nacional num cenário caótico de instabilidade política e violentação à democracia brasileira, através da formação do Movimento Negro Unificado (MNU) na década de 1970, sobretudo, porque esteve diretamente engajada no processo de organização e consolidação do mesmo. Na verdade, justamente por esse engajamento direto da filósofa e ativista que ela consegue enxergar um problema que as mulheres negras enfrentam dentro do próprio movimento negro: a discriminação sexual vinda de seus parceiros de luta.

O lugar da mulher negra no Brasil é historicamente um lugar de exploração. No período colonial, mulheres negras africanas foram arrancadas de suas famílias, transformadas em mercadorias e trazidas ao país para trabalhar ou como escrava de leite, cuidando das plantações, ou como mucama, cuidando das tarefas domésticas, da criação dos filhos brancos de seus senhores e sendo sexualmente abusadas pelos senhores (Gonzalez, 2020). Com essa retomada histórica de relatos brutais do período colonial, em *Democracia Racial? Nada disso!* Lélia Gonzalez desmascara o mito da miscigenação e da democracia racial, denunciando a cultura de estupro normalizada desde então, que tinha como principal alvo o corpo da mulher negra. A filósofa acusa, também, os efeitos dessa exploração no período em que vive, uma vez que as mulheres negras sofrem opressão dentro e fora de casa ao terem que não somente dar conta dos cuidados da casa, mas também assumir trabalhos mal remunerados, bem como continuam sendo violentadas sexualmente pelos seus senhores em razão do mito da mulata, o qual a reduz a objeto sexual (Gonzalez, 2020). Não sendo o suficiente, dentro do próprio movimento negro, em que a mulher negra busca se articular politicamente representando uma aliança importantíssima, são vítimas de machismo por seus próprios parceiros de luta.

[...] E fato da maior importância (comumente “esquecido” pelo próprio movimento

negro) era justamente o da atuação das mulheres negras, que, ao que parece, antes mesmo da existência de organizações do movimento de mulheres se reuniam para discutir o seu cotidiano, marcado, por um lado, pela discriminação racial e, por outro, pelo machismo não só dos homens brancos mas dos próprios negros. E não deixavam de reconhecer o caráter mais acentuado do machismo negro, uma vez que este se articula com mecanismos compensatórios que são efeitos diretos da opressão racial (afinal, qual a mulher negra que não passou pela experiência de ver o filho, o irmão, o companheiro, o namorado, o amigo etc. passarem pela humilhação da suspeição policial, por exemplo?) [...]. (Gonzalez, 2020, p. 103)

Em vista dos problemas identificados e percorridos acerca dos movimentos feminista e negro, Lélia Gonzalez propõe e começa a prática da própria proposta do feminismo afro-latino-americano. Com o objetivo de articular a especificidade da mulher negra politicamente com questões de raça e gênero, “esquecidas” ou negadas pelo feminismo e pelo movimento negro, respectivamente, o feminismo afro-latino-americano é a representação mais democrática de uma luta que reconhece tais categorias enquanto relacionadas. Essa articulação que a filósofa faz entre as dimensões de raça, gênero e classe revolucionou os debates propostos pela esquerda no país, evidenciando a grandeza de sua formulação.

No entanto, Gonzalez não limita o debate em torno da dimensão racial às mulheres negras, ela reconhece a movimentação de mulheres indígenas no território americano e demonstra admiração pelo movimento e solidarização por suas reivindicações. Assim, ela amplia o leque e coloca em evidência as especificidades da mulher não-branca latina de uma forma ampla, com ênfase nos escritos para a questão negra, claro, devido sua maior proximidade, mas sem esquecer as mulheres *ameríndias*. Dessa forma, a consciência da opressão vivida por mulheres não-brancas nos países latino-americanos é o ponto norteador para a formulação do feminismo afro-latino-americano.

Na defesa do feminismo afro-latino-americano, Gonzalez (2020) salienta os movimentos étnicos e tece elogios à organização de mulheres indígenas nos países da América do Sul e Central, já que a busca por reafirmação de sua história e identidade são reivindicações semelhantes às reivindicações das mulheres negras, que também lutam por reconhecimento e respeito. Logo em sua juventude, a filósofa e ativista teve contato com a dura realidade de sua mãe, uma mulher indígena doméstica e analfabeta com condições precárias de vida, mas ao se envolver com a militância, adquire uma visão mais ampla da realidade das mulheres indígenas na América e sua luta por justiça social.

Com os estudos em torno dos movimentos étnicos na América, Gonzalez (2020) identificou um avanço significativo no ano de 1987 em relação à comunidade negra da Nicarágua. O Estatuto da Autonomia das Regiões da Costa Atlântica da Nicarágua, aprovado no referido ano em Assembleia Nacional, representou conquistas como o reconhecimento da

pluralidade das comunidades locais, a participação dessas comunidades nas decisões quanto aos projetos aplicados na região e a garantia de seus direitos religiosos e linguísticos. E dada a diversidade étnica local, esses avanços não atingiram somente a comunidade negra, mas também a população indígena, que enfrentava discriminação social, política, religiosa e linguística também. Assim, entre os efeitos do Estatuto é válido ressaltar o repatriamento de cerca de 19 mil indígenas.

O que Gonzalez notou nesse processo foram as afinidades entre a luta da comunidade negra americana e a luta da comunidade indígena americana, sem esquecer também das especificidades da mulher indígena que sofre com as desigualdades raciais e sexuais, assim como a mulher negra. A respeito das particularidades das mulheres nos movimentos étnicos de forma geral, a pensadora militante comenta: “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” (Gonzalez, 2020, p. 145).

Após esse reconhecimento, Gonzalez (2020) defende que tanto para as mulheres negras quanto para as mulheres indígenas a consciência da opressão vem primeiro a partir das dimensões de raça e classe, que são a base da luta entre homens e mulheres de um grupo explorado. Depois, ao se articular com os movimentos étnicos, essas mulheres são capazes de identificar a discriminação sexual, que são reproduzidas também por seus parceiros, o que as levam para a tomada de autoconsciência enquanto mulheres minorizadas por raça, gênero e classe.

Em vista disso, a filósofa propõe a organização das mulheres negras e indígenas em duas frentes: nos movimentos étnicos e de mulheres. Dessa forma, há um fortalecimento de ambos a partir das contribuições que essas mulheres marginalizadas e racializadas agregam ao debate pelas suas singularidades. No que diz respeito a essa organização prática no Brasil, a filósofa enfatiza no caso das mulheres negras, as reuniões regionais e I Encontro Nacional de Mulheres Negras ocorrido no ano de 1988 para ordenação de suas reivindicações, e no caso das mulheres indígenas, a sua articulação com a União das Nações Indígenas em defesa dos povos indígenas.

[...] Portanto, não é difícil de entender que nossa alternativa, em termos de movimento de mulheres, foi nos organizarmos como grupos étnicos. E, na medida em que lutamos em duas frentes, estamos contribuindo para o avanço dos movimentos étnicos e do movimento de mulheres (e vice-versa, obviamente) [...]. (Gonzalez, 2020, p. 148).

Assim, a conexão entre a luta de mulheres negras e indígenas no território americano é um ponto forte da filosofia de Gonzalez, que busca romper com os diversos tipos de

exploração e violência às quais são submetidas as mulheres. Nesse sentido, o feminismo afro-latino-americano corresponde a uma movimentação de mulheres não-brancas da América Latina em defesa de seu protagonismo nos movimentos sociais, em vista do histórico de discriminação sexual que vivem nos próprios movimentos étnicos e da exclusão racial dentro dos grupos feministas; respeitando, dessa maneira, as particularidades das mulheres negras e *ameríndias*, que sofrem perseguição enquanto mulheres minorizadas por raça, gênero e classe.

Outro aspecto relevante da filosofia de Gonzalez em defesa do protagonismo da mulher nos movimentos sociais é a religião afro-brasileira, que implica no feminismo afro-latino-americano por consequência. Além da resistência do povo negro no período escravista por meio da formação dos quilombos, da organização de movimentos urbanos armados e da participação nos movimentos de libertação nacional, a filósofa ressalta o candomblé como um tipo de resistência tão importante quanto os demais, que também representa o berço das outras religiões afro-brasileiras que surgiram posteriormente.

Ao desenvolver consciência de sua negritude e voltar às suas raízes, Lélia Gonzalez se aproxima do candomblé na década de 1970, o que influencia diretamente na sua produção intelectual. Apesar de não ter se iniciado na religião, ela cultivava muita fé na religiosidade afro-brasileira e enxerga como forma de romper com a lógica colonialista de dominação branca no país, uma vez que representa uma expressão cultural e religiosa da população negra diaspórica. Assim, defendendo a valorização da influência africana na formação brasileira, o candomblé aparece como um desses elementos de representação da africanidade. Em entrevista ao Pasquim, Gonzalez (2020, p. 323) explica:

[...] Eu estou muito ligada ao candomblé. Não é misticismo, é outro código cultural, misticismo é uma coisa muito ocidental. O candomblé é uma coisa muito mais ecológica, você faz comida, você faz oferenda, você vai pra floresta. Minha religiosidade está muito mais africanizada do que ocidentalizada [...].

Além do rompimento com a lógica colonialista de dominação branca no país, o candomblé representa uma forma de resistência, de forma mais específica, à mulher negra, como Gonzalez aborda em sua obra. Tradicionalmente as casas de candomblé são lideradas por mulheres negras e pobres, as ialorixás ou mães de santo. Seu papel é religioso, cultural e político, pois dentro dessas comunidades assumem posições de poder sobre outras pessoas, como até mesmo homens brancos de classe média e alta. Esse prestígio e “valorização da mulher pelas diferentes culturas negro-africanas sempre se deu a partir da função materna” (Gonzalez, 2020, p. 201). Assim, as mulheres, sejam mães ou tias, por exemplo, sempre desenvolveram um papel de relevância no desenvolvimento da cultura negra brasileira, devido às posições de poder e liderança que ocupam. Na defesa e luta pelo feminismo

afro-latino-americano pela filósofa, essa influência da cultura afro-brasileira fica evidente.

Como dito logo no início do presente trabalho, Lélia Gonzalez foi uma filósofa que aliou sua teoria à práxis social, então as defesas presentes em seus escritos estiveram intimamente ligadas ao seu ativismo e militância, o que é identificado na aplicação do feminismo afro-latino-americano também. Ao perceber a discriminação sexual vivida pelas mulheres negras dentro do MNU, a feminista afro-latino-americana articulou junto com outras lideranças femininas negras o Nzinga Coletivo de Mulheres, com o objetivo de ordenar as reivindicações específicas das mulheres integrantes dos movimentos feminista, negro e de favelas. Rompendo com o caráter eurocêntrico e colonialista, o coletivo era carregado de muitas referências simbólicas às tradições africanas e afro-brasileiras (figura 4): Nzinga foi uma rainha africana que lutou contra a opressão portuguesa em Angola, o amarelo e o roxo escolhidos representavam Oxum e o movimento internacional de mulheres, respectivamente, e o pássaro era uma referência à ancestralidade feminina de tradição nagô (Ratts; Rios, 2010).

Figura 4 - Informativo impresso do Nzinga Coletivo de Mulheres com suas representações simbólicas referendando às tradições africanas e afro-brasileiras.



Fonte: Medium, 2016.

Assim, a sensibilidade e a consciência de Lélia Gonzalez em sair de sua zona de conforto pessoal, intelectual e política se mostra notável na defesa do feminismo afro-latino-americano. Não preocupada em somente incluir as experiências referentes ao contexto social e político das mulheres negras nos territórios latino-americanos, a filósofa se atenta às particularidades de sua cultura e ancestralidade. E, claro, importante retomar seu cuidado na inclusão das mulheres indígenas com suas devidas especificidades.

Quando falo de experiência, quero dizer um processo de aprendizado difícil na busca de minha identidade como mulher negra dentro de uma sociedade que me oprime e me discrimina justamente por isso. Mas uma questão de ordem ético-política prevalece imediatamente. Não posso falar na primeira pessoa do singular de algo dolorosamente comum a milhões de mulheres que vivem na região; refiro-me às *ameríndias* e *amefricanas*, subordinadas a uma latinidade que legitima sua inferioridade [...]. (Gonzalez, 2020, p. 140).

Portanto, o feminismo afro-latino-americano representa politicamente e socialmente um movimento muito mais inclusivo e democrático diante da defesa da identidade e história de mulheres não-brancas da América Latina, perseguidas historicamente enquanto mulheres marginalizadas e racializadas. O proletariado desse movimento, Gonzalez (2020) indica: as mulheres *ameríndias* e *amefricanas*. Falando nas *amefricanas*... o feminismo afro-latino-americano não foi a única proposta de Lélia Gonzalez para a construção de uma democracia mais inclusiva, ela também se dedicou a desenvolver uma categoria chamada de *amefricanidade*, que será analisada no próximo capítulo.

Considerações parciais

O percurso realizado neste capítulo permitiu a compreensão de alguns aspectos da filosofia de Lélia Gonzalez. Sua obra é rica em referências que vão desde a psicanálise até a política, demonstrando como sua trajetória acadêmica se articula com a militância. Vale ressaltar a conexão que existe entre sua própria vida e construção de sua consciência negra com sua obra e pensamento filosófico. Além disso, a explicação do feminismo afro-latino-americano evidencia essa conexão, sem que haja redução a esse aspecto particular, uma vez que a preocupação gira em torno da representação da luta de mulheres não-brancas na América Latina, que surge da falta de atendimento às suas particularidades nos movimentos étnicos e feministas.

Assim, revolucionando o debate na esquerda brasileira, Gonzalez propõe as dimensões de raça, gênero e classe como relacionadas. A pensadora faz um apanhado histórico de como as mulheres negras e indígenas dos países latino-americanos estiveram e permanecem numa posição de opressão e exploração, por isso defende uma luta por justiça social a partir do feminismo afro-latino-americano. Essa defesa questiona o modelo patriarcal-branco de caráter colonialista vigente nesses territórios e o contrapõe através do protagonismo de mulheres negras e *ameríndias* dentro das discussões nos movimentos étnicos e de mulheres.

Dessa maneira, a formulação do feminismo afro-latino-americano representa um ponto-chave para a compreensão acerca de uma concepção de democracia e justiça social em Lélia Gonzalez, mas não o único. Ao articular as dimensões de raça, gênero e classe e tecer

críticas aos movimentos étnicos e feminista americanos, a filósofa demonstra suas limitações e reivindica por uma ideia que seja mais inclusiva e democrática. Aqui, aparece uma proposta que complementa o já visto até então e que será abordada no próximo capítulo: a categoria político-cultural de amefricanidade, que permite a análise da formação do continente americano e a reivindicação por um projeto democrático pautado na inclusão e justiça social.

2 DEMOCRACIA E JUSTIÇA SOCIAL À LUZ DA CATEGORIA POLÍTICO-CULTURAL DE AMEFRICANIDADE

Influenciada pelos estudos da psicanálise lacaniana nos quais esteve envolvida na década de 1970 e tendo um crescente contato com outros países americanos na década de 1980, Lélia Gonzalez propõe a categoria político-cultural de amefricanidade, a qual foi consolidada no ano de 1988 num escrito que carrega o nome desta categoria em seu título. Em acordo com os segundo e terceiro objetivos específicos propostos no projeto que orienta a presente pesquisa, esse capítulo apresenta uma análise da categoria político-cultural de amefricanidade e a demonstração de seus efeitos.

2.1 A formulação da categoria político-cultural da amefricanidade

A participação de Gonzalez no Colégio Freudiano do Rio de Janeiro em 1975 possibilitou a aproximação da filósofa com o psicanalista e professor MD Magno, expoente essencial para que a pensadora construísse a defesa da amefricanidade. No ano de 1980, MD Magno apresenta uma abertura do que ele nomeia de Améfrica Ladina em parceria com Betty Milan¹¹. Segundo os autores¹², o Brasil não corresponde ao significante atribuído por um parâmetro ideológico eurocêntrico e colonialista de América Latina, em que os critérios estabelecidos para a qualificação do que é e do que não é América Latina são tão gerais e excludentes que não estão preocupados com a inclusão das especificidades de cada país. No caso do Brasil, estão alheios à própria língua falada dado o imaginário europeu de sobreposição do espanhol, por exemplo.

[...] A essa altura, para mim isso funcionou como interpretação, ou seja, valeu o levantamento da questão à medida que a gente começou a se dar conta: não somos América Latina. De repente, em função desse fato e dessa interpretação, digamos acidental, a gente começou a se dar conta de que o Brasil não é América Latina, sobretudo do ponto de vista do percurso do significante; e no que eu, junto a Betty, ponderei que o Brasil certamente não era América Latina, ela me saiu com uma invenção de momento e que resolve nossa questão, ao mesmo tempo que abre uma nova, para a frente. Disse Betty: “É claro, o Brasil é América-Africana”. Então, nós, nós já estamos situados [...]. (Magno, 1980, p. 3).

A ressignificação que MD Magno propõe de entendimento da América como América-Africana é revolucionária ao romper com os ideais eurocêtricos de construção da América Latina e reconhecer as contribuições africanas no processo formativo dos países

¹¹ Betty Milan é uma escritora e psicanalista brasileira que também esteve presente nos encontros do Colégio Freudiano do Rio de Janeiro, sendo uma das discípulas de Jean Jacques Lacan.

¹² Ambos os autores estiveram envolvidos na crítica ao significante América Latina e influenciaram diretamente o desenvolvimento da amefricanidade em Lélia Gonzalez. No entanto, por uma questão bibliográfica, neste trabalho optou-se pela utilização das considerações de MD Magno, encontradas em *Améfrica Ladina: introdução a uma abertura* (1980).

americanos. No Brasil, por exemplo, o autor destaca o carnaval e o samba que são celebrados em todo o território nacional, mas com o pouco reconhecimento de que as raízes dessas manifestações culturais são crioulas (“crioulo” é um termo comumente utilizado de forma pejorativa para se referir a uma pessoa negra, mas o uso aqui feito por MD Magno é de subversão da depreciação contida na expressão que é reutilizada como afirmação da identidade negra). Por isso a necessidade de ênfase das origens africanas e afro-brasileiras na formação do país. Se não reconhecemos antes tais raízes, que reconheçamos a partir de agora e busquemos a afirmação da identidade de uma América-Africana, pois “que se a gente nunca agarrou na entrada, há dica: agarrar na saída” (Magno, 1980, p. 30). Mencionando as reflexões de MD Magno, Lélia Gonzalez (2023, p. 81) comenta:

[...] Acompanhando as sacações de Magno, a gente fecha com ele ao atribuir ao significante Negro o lugar de **Sl**. Prá isso, basta que a gente pense nesse mito de origem elaborado pelo Mário de Andrade que é o Macunaíma. Como todo mundo sabe, Macunaíma nasceu negro, “preto retinto e filho do medo da noite”. Depois ele branqueia como muito crioulo que a gente conhece, que, se bobear, quer virar nórdico. É por aí que dá prá gente entender a ideologia do branqueamento, a lógica da dominação que visa a dominação da negrada mediante a internalização e a reprodução dos valores brancos ocidentais [...].

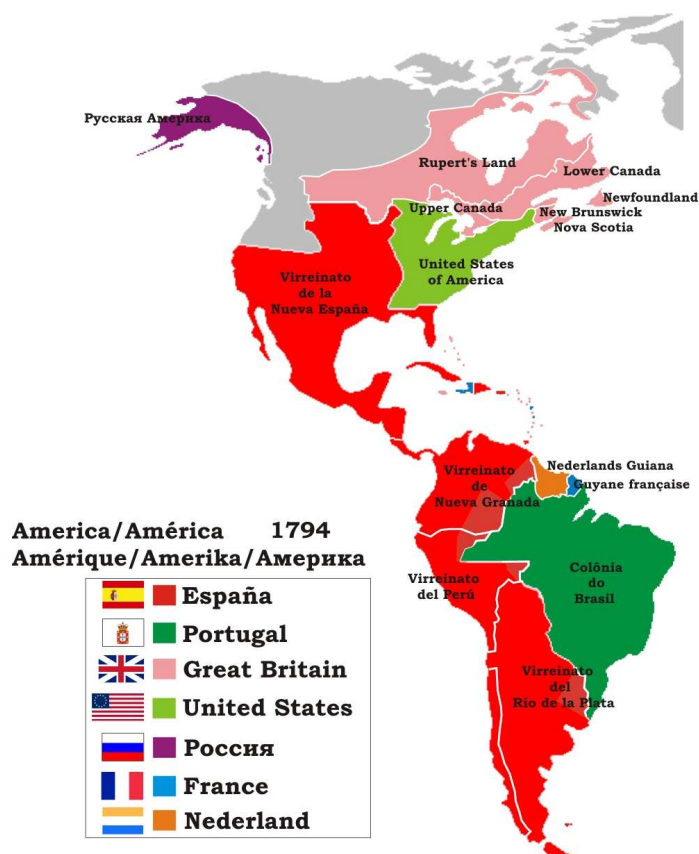
A partir dessas colaborações de MD Magno, Gonzalez começa a constituição da amefricanidade apontando os efeitos do racismo, do colonialismo e do imperialismo nos países americanos. A ideia de superioridade branca representa um desses efeitos que é formada a partir de duas maneiras, a depender do país em questão: pelo racismo aberto e pelo racismo disfarçado que a autora também chama de racismo por denegação. Esse momento de separação dessas duas formas de racismo é fundamental no pensamento de Gonzalez que tem por objetivo o desmascaramento do mito da democracia racial, uma vez que são conceitos que ajudam na compreensão do porquê se faz necessária a defesa da amefricanidade. Vejamos.

De acordo com Gonzalez (2023), as sociedades de origem anglo-saxônicas, isto é, países que sofreram pelo colonialismo de ingleses, alemães e holandeses, por exemplo, são marcadas pelo chamado racismo aberto. O racismo aberto corresponde a um conceito que não abrange o processo de miscigenação, então, para a reafirmação da superioridade branca, grupos não-brancos são segregados. A segregação é uma característica de países como a África do Sul e os Estados Unidos, em que não há tentativa de “disfarce” da exclusão racial.

Por outro lado, os países que sofreram com a colonização luso-espanhola, que é o caso dos países latinos em sua maioria, enfrentam um outro tipo de racismo, que a filósofa adjetiva como “sofisticado”: o racismo disfarçado ou por denegação. Tomando o conceito lacaniano de denegação para a discussão, que corresponde a um processo do inconsciente de recusa da realidade do indivíduo para a proteção do mesmo, a intelectual feminista explica que os países

latinos, como o Brasil, recusam a todo custo a tomada de consciência do racismo que enfrentam em virtude da dita democracia racial (que de democrática não tem nada), pois, já que se somos frutos de uma miscigenação, não temos o problema do racismo como marca de nosso país que é rico em multirracialidade. O mito da democracia racial, por isso, também é um fator negativo herdado das sociedades ibéricas, de acordo com a autora, porque sua estrutura de estratificação social era tão bem organizada que assim também se fez a formação dos países latinos, colonizados por elas.

Figura 5 - Mapa da colonização europeia na América, em que é possível observar que a grande maioria dos países latinos estava sob domínio e exploração de Portugal e Espanha.



Fonte: Blog Cidadania e Cultura, 2013.

Em parceria com Carlos Hasenbalg, sociólogo argentino conhecido pelos estudos sobre o racismo e as desigualdades raciais no Brasil, Lélia Gonzalez publica um livro em 1982 intitulado *Lugar de Negro*. Nesse livro, ao denunciar o mito da democracia racial, Gonzalez demonstra os efeitos do racismo até mesmo na fala coloquial. Existe, segundo a escritora, um processo de naturalização da discriminação racial que pessoas negras sofrem, isso se dá, por exemplo, com o comum dizer de que os negros “sabem o seu lugar”. Na

verdade, essa fala escancara o racismo, dadas as condições precárias de moradia e trabalho às quais pessoas negras são submetidas historicamente no país.

Também, Gonzalez utiliza da filosofia aristotélica de lugar natural para fazer uma análise dos lugares sociais ocupados por brancos e negros. Herdeiro histórico do racismo colonial, o Brasil é um país estruturalmente muito bem estratificado: enquanto o “lugar natural” do branco corresponde a moradias grandes, confortáveis e luxuosas em espaços seguros pelo policiamento, em acordo com a casa grande e a proteção pelos capitães do mato no período colonial, por exemplo; o “lugar natural” do negro carece de boas condições de vida, ocupando casas em regiões periféricas, onde não chegam políticas públicas suficientes para a melhoria de sua realidade, assim como as senzalas. Uma outra não coincidência desse processo é a perseguição policial contra a população negra periférica, da mesma maneira que as pessoas negras escravizadas eram perseguidas ao tentarem fugir durante o período colonial, então caçadas pelos capitães do mato. Todos esses recursos não são simples coincidências, mas maneiras de perpetuação de uma superioridade branca no país.

[...] A longo prazo, o que se pretende é o impedimento de qualquer forma de unidade e organização do grupo dominado, mediante a utilização de todos os meios que perpetuem sua divisão interna. Enquanto isso, o discurso dominante justifica a atuação desse aparelho repressivo falando de ordem e seguranças sociais [...]. (Gonzalez; Hasenbalg, 2022, p. 22-23).

Em consonância com a defesa de Gonzalez, ao explicar o processo histórico de organização dos espaços nos países “subdesenvolvidos”, Milton Santos¹³ (1978) aborda as desigualdades sociais como perpetuadas pelo colonialismo. Segundo o geógrafo brasileiro, as modernizações do capitalismo global são seletivas e não geram empregos suficientes para alcance de toda a massa populacional dos países “subdesenvolvidos”, assim a grande maioria da população nessas regiões é submetida a condições precárias de moradia e trabalho. Por outro lado, existe uma minoria que usufrui da riqueza produzida. Essa leitura geográfica corrobora com a denúncia apontada pela filósofa brasileira de que o “lugar natural” do negro é, na verdade, um lugar construído pelos processos históricos, políticos e econômicos que o colocam à margem social.

[...] A existência de uma massa de pessoas com salários muito baixos ou vivendo de atividades ocasionais, ao lado de uma minoria com rendas muito elevadas, cria na sociedade urbana uma divisão entre aqueles que podem ter acesso de maneira permanente aos bens e serviços oferecidos e aqueles que, tendo as mesmas necessidades, não têm condições de satisfazê-las [...]. (Santos, 1978, p. 29).

¹³ Milton Santos foi um escritor e geógrafo negro, contemporâneo de Lélia Gonzalez, que dentro de sua área de conhecimento revolucionou o debate político ao estabelecer novas definições para espaço social e político a partir de um viés crítica. *A Natureza do Espaço* (1996), *A Urbanização Brasileira* (1993) e *O Espaço Dividido* (1978) são alguns de seus principais livros.

Além dos problemas postos até aqui, do significante América Latina que os países com grande influência africana não se enquadram e do racismo presente nesses países, Gonzalez (2023) apresenta mais um problema que toma conta de suas discussões para a orientação da construção da amefricanidade: a falta de identificação e representação dos países latino-americanos nos termos “afro-americano” ou “africano-americano”.

A luta política da comunidade negra estadunidense afirmou suas reivindicações, identidade e história, auxiliando no processo de garantia de direitos para os chamados “afro-americanos” ou “africanos-americanos”, mas Gonzalez questiona: 1. negros só existem nos Estados Unidos?; 2. a América só é constituída pelos Estados Unidos? e 3. a autodesignação de “africanos-americanos” dá conta da particularidade da comunidade negra americana (pois, mesmo que sejam descendentes de africanos, as experiências se diferenciam dos africanos que continuaram no seu continente)? A resposta para todas as perguntas, obviamente, é não.

Então, qual seria a melhor maneira de autoafirmação e identificação da comunidade negra nos países americanos de modo a reconhecer suas raízes africanas, atender as suas particularidades enquanto grupo minorizado não só por classe, mas também por raça, e reforçar uma democracia em rompimento com o sistema de domínio branco que perdura desde o período colonial em todos eles? Lélia Gonzalez responde com a defesa e proposta da categoria político-cultural de amefricanidade.

O conceito de amefricanidade referencia tanto ao continente americano quanto ao continente africano. MD Magno já havia posto a defesa da América Africana, Lélia Gonzalez reafirma. Segundo a filósofa, a categoria político-cultural de amefricanidade abarca uma democracia, de fato, inclusiva, levando em consideração os aspectos étnicos dos povos colonizados nos países americanos que perderam a conexão com suas próprias origens africanas. Reconhecer esse processo é o primeiro passo para a construção de um continente verdadeiramente emancipado, que rompe com as barreiras colonialistas e busca uma autoafirmação por uma cultura afrocentrada. Nesse momento, Gonzalez denuncia a cultura eurocêntrica da ideologia do branqueamento em que somente aquilo que é produzido na Europa é validado como conhecimento. E isso ela observa na própria filosofia, uma das áreas de sua formação, quando, por exemplo, Hegel afere uma superioridade branca ocidental em detrimento da inferioridade negro-africana ao chamar a África de “obscura” (Gonzalez, 2020).

Além disso, devido aos aspectos únicos da dinâmica cultural americana, a construção de uma unidade específica como a categoria político-cultural de amefricanidade representa uma maneira de averiguação das similaridades dos países americanos em relação às suas

heranças culturais africanas, mas, claro, não deixando de respeitar os aspectos próprios de cada um (como, por exemplo, pela identificação das diferentes configurações que o racismo assume em cada um deles trabalhada nesta pesquisa), ao mesmo tempo que se atenta às suas singularidades em comparação com a comunidade negra que permaneceu no continente africano, as histórias não foram as mesmas, por isso a importância dessa consideração.

[...] A existência de uma massa de pessoas com salários muito baixos ou vivendo de atividades ocasionais, ao lado de uma minoria com rendas muito elevadas, cria na sociedade urbana uma divisão entre aqueles que podem ter acesso de maneira permanente aos bens e serviços oferecidos e aqueles que, tendo as mesmas necessidades, não têm condições de satisfazê-las [...]. (Santos, 1978, p. 29).

Por fim, nota-se que o trabalho desenvolvido por Lélia Gonzalez na defesa da categoria político-cultural de amefricanidade é essencialmente filosófico. A autora amefricana não só localiza os problemas que orientam sua reflexão e os desenvolve, como também, incomodada com seus efeitos, constrói uma categoria como possível resposta dos questionamentos levantados. Rompendo com os padrões eurocêntricos branco e racista, Gonzalez representa na formulação da categoria político-cultural uma força e resistência essenciais, dadas pela tomada de consciência das desigualdades sociais nos países americanos. Dessa maneira, a categoria político-cultural de amefricanidade é uma unidade pela filósofa amefricana Lélia Gonzalez que enfatiza as particularidades da dinâmica cultural da América e responde aos horrores vividos pela população minorizada desde o período colonial por sua raça, classe e até mesmo gênero no caso das mulheres. A amefricanidade grava, respeita e reconstrói a identidade do povo americano, que à medida que toma consciência de tal avança para sua autoafirmação.

2.2 Os efeitos da amefricanidade sobre a ideia de democracia

Palavra que ocupou muito de seus escritos, a questão da democracia representou um dos problemas aos quais Lélia Gonzalez se dedicou a tratar. Por um lado, para desmascarar o mito da democracia racial com a análise da conjuntura social e política dos países latino-americanos; por outro, para defender o direito à democracia das populações historicamente marginalizadas. De ambas as maneiras que utilizou e apresentou a questão da democracia, a autora sempre o fez vislumbrando o mesmo lugar: a defesa da categoria político-cultural de amefricanidade.

Como já visto, a amefricanidade corresponde a uma categoria político-cultural que estabelece o rompimento com a política de dominação branca europeia e valoriza a influência africana na constituição dos países americanos, o que possibilita o respeito e o

reconhecimento de populações historicamente oprimidas, como os afrodescendentes. Assim, representando uma forma de organização mais inclusiva, de acordo com a intelectual, é a partir da amefricanidade que é deve ser (re)pensada a ideia de democracia.

Segundo Gonzalez (2020), a democracia liberal vigente na maioria dos países americanos, é marcada pelo colonialismo e imperialismo da Europa. Os efeitos desses fenômenos históricos são perpetuados até a contemporaneidade na conjuntura social e política, como através da opressão e da exploração de grupos racializados. Por exemplo, mesmo com a abolição formal da escravidão no ano de 1888 no Brasil, os direitos da comunidade negra e indígena no país não foram garantidos e suas histórias não foram reparadas, esses grupos continuaram a ser discriminados e perseguidos por sua raça.

A lógica liberal importada da Europa não contempla a singularidade dos povos americanos e suas experiências. Ela, na verdade, os exclui, oprime e explora. A ideia de democracia enquanto forma sociopolítica baseada na liberdade e igualdade não se aplica na prática nos territórios americanos, o que é notável pela exclusão da população afrodescendente e ameríndia. Com relação à defesa da democracia propagada no território nacional, Gonzalez (2020, p. 202) a desmascara ao denunciar a cultura de estupro normalizada no período colonial e permanente no século XX pela objetificação da mulher negra:

[...] Esse papo de que a miscigenação é prova da “democracia racial” brasileira não está com nada. Na verdade, o grande contingente de brasileiros mestiços resultou de estupro, de violência, de manipulação sexual da escrava. Por isso existem os preconceitos e os mitos relativos à mulher negra: de que ela é “mulher fácil”, de que é “boa de cama” (mito da mulata) etc. e tal. [...].

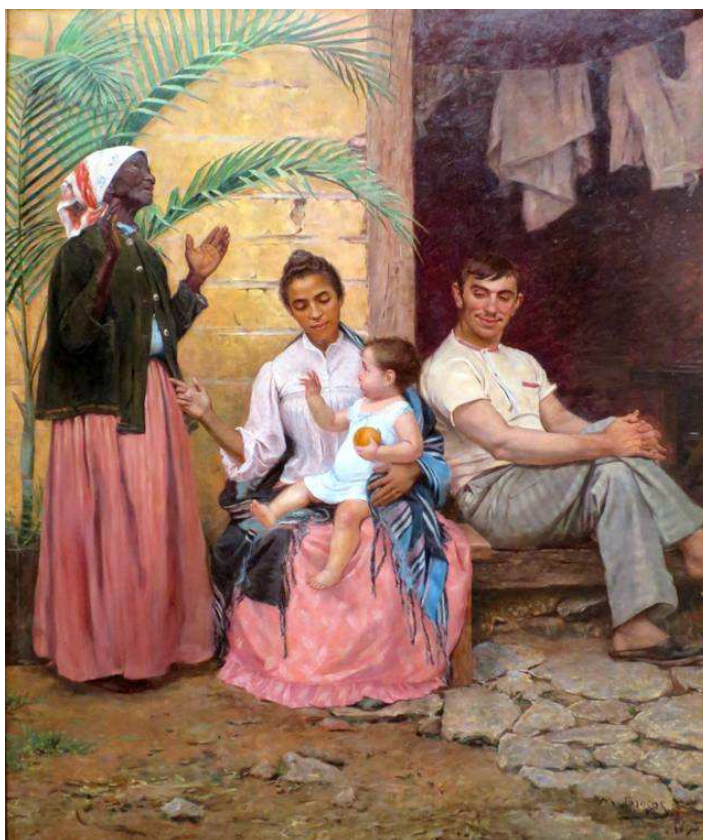
A inserção do item cor no Censo de 1980 foi uma conquista significativa para a luta da comunidade negra no Brasil. Lélia Gonzalez celebra essa vitória, mas também a problematiza. Para a autora, a questão da cidadania negra, excluída por muito tempo na história do país, está diretamente ligada com a questão da identidade. A perda de identidade de pessoas negras, que é resultado da ideologia do branqueamento, não é um problema que se limita ao meio formal.

Durante o início da Era Moderna, com o intuito de justificar a escravização da população africana, o cristianismo católico europeu propagou o mito bíblico de Cam. De acordo com a história criada, após expor a nudez de Noé, seu pai, num momento de vulnerabilidade, Cam foi amaldiçoado através de Canaã e seus demais descendentes. A relação do mito com o que nos interessa encontra-se nas versões espalhadas de que os descendentes do personagem eram negros.

Em acordo com a herança ideológica e cultural do colonialismo europeu marcado pela

influência cristã católica, no século XIX o governo brasileiro investiu em um projeto racista que defendia o branqueamento da população. Esse projeto era sustentado no incentivo à imigração europeia, para crescimento da população branca no país em detrimento da população negra, e à miscigenação, para o desaparecimento gradativo da comunidade negra. A ideia era que com o tempo, com o passar das gerações, a população negra literalmente desaparecesse, como ilustra a figura 6.

Figura 6 - Quadro datado de 1895 intitulado “A Redenção de Cam”, que ilustra a ideologia do branqueamento no período.



Fonte: Edups, 2018.

A ideologia do branqueamento, no entanto, não representa um problema resolvido no século XIX, pois ela continuou a aparecer de outras formas além da miscigenação. A negação de características físicas negras, o afastamento de produções culturais da comunidade negra, o preconceito com religiões afro-brasileiras, a valorização de traços físicos finos e o estímulo ao consumo somente de produções de pessoas brancas, são algumas das maneiras pelas quais a ideologia do branqueamento aparece. Esse processo é uma das razões da perda de identidade dos negros. Por isso, ao entender a cidadania negra relacionada à identidade negra, Lélia Gonzalez critica a cidadania formal e enfatiza a caminhada necessária a ser percorrida pela defesa “de uma cidadania social, de uma cidadania civil e de uma cidadania política”

(Gonzalez, 2020, p. 235).

A partir desse cenário, pesquisas atuais ressaltam como as reflexões de Lélia Gonzalez contribuem para a ampliação sobre a concepção de democracia de modo a incluir as particularidades da realidade americana. Em *O legado de Lélia Gonzalez* (2022), Pires descreve o avanço do debate de raça e gênero no Brasil dentro das produções acadêmicas, dando destaque à filósofa amefricana. O autor explica como a intelectual conecta suas atividades na academia à militância política e cita os efeitos de suas contribuições: a valorização da cultura afro-brasileira, a defesa de ações afirmativas, o reconhecimento da singularidade da América Latina, a superação do mito da democracia racial, o combate ao racismo e o acesso à educação. Esse último não costuma ser citado nas abordagens acerca da filosofia de Gonzalez, mas dada sua liderança no MNU, Pires (2022, p. 3) diz:

[...] Importante ressaltar as preocupações da autora com o campo educativo em suas abordagens, sobretudo durante a década de 1980, quando o movimento negro brasileiro se afirmou como importante sujeito político no processo de redemocratização do país. Nesse momento, as mulheres negras e seus companheiros de militância elegeram o acesso à educação como uma das principais bandeiras de emancipação política, por considerá-lo importante não apenas na conquista de direitos e melhores condições de vida, mas fundamental no processo de reconhecimento étnico-racial e descolonização cultural e epistemológica.[...].

Em acordo com a pontuação de Pires, Cardoso (2014) demonstra como a obra de Lélia Gonzalez é revolucionária ao abrir horizontes teóricos e políticos. Em conversa com Frantz Fanon, segundo o autor, a filósofa percebe os danos psicológicos pelo processo de opressão e exploração no período colonial e que se mostram permanentes como efeito do colonialismo. O colonialismo defende uma superioridade branca e uma inferioridade negra de tal forma que os colonizados aceitam e internalizam essa ideia. Como modo de resistir a esses danos, a amefricanidade surge a partir da necessidade de visibilizar negros e indígenas através da luta por afirmação de sua identidade, exterminada pelo colonialismo europeu.

No entanto, Cardoso (2014) não deixa de reconhecer um desafio em torno da formulação da amefricanidade, que reside na dificuldade de aproximar as experiências negras e indígenas. Apesar de ambos os grupos terem sofrido com o colonialismo e o imperialismo europeu, é necessário haver um cuidado em não universalizar contextos distintos. Por isso, o autor explica que a reivindicação por essa categoria da amefricanidade deve ser feita atenciosamente de forma a entender as experiências negras e indígenas como similares, mas não idênticas. Cardoso (2014, p. 972) conclui esse tópico em seu texto ao reiterar que as experiências comuns da população negra e da população ameríndia, que pautam a amefricanidade, estão presentes muito antes de sua formulação pela luta e resistência desses povos contra o racismo:

[...] A categoria, portanto, tem força epistêmica, pois pretende outra forma de pensar, de produzir conhecimento, a partir dos subalternos, dos excluídos, dos marginalizados. Desloca mulheres e homens negros/os e indígenas da margem para o centro da investigação, fazendo-as/os sujeitos do conhecimento ao resgatar suas experiências no enfrentamento do racismo e do sexismo. Conforme Lélia Gonzalez, na época escravista, a amefricanidade já estava presente “nas revoltas, na elaboração de estratégias de resistência cultural, no desenvolvimento de formas alternativas de organização social livre”, bem como nas sociedades americanas anteriores à colonização.[...].

Diante dessas análises, é possível compreender os efeitos da amefricanidade sobre a ideia de democracia. O primeiro diz respeito à inclusão dos valores culturais da população negra e indígena. As práticas culturais afro-brasileiras, que vão desde a língua falada até a religiosidade, são perseguidas ainda na contemporaneidade, por isso há necessidade do reforço da amefricanidade enquanto categoria político-cultural que visa incluí-las.

Em diversos ensaios e textos de intervenção, Lélia Gonzalez salienta o chamado “pretuguês” como uma forma de resistência aos valores brancos eurocêntricos. O pretuguês nada mais seria que o português africanizado com origem na comunicação das antigas “mães pretas”, mulheres negras escravizadas no período colonial responsáveis pela educação dos filhos dos senhores. Por exemplo, a substituição da letra “l” pela letra “r” na fala coloquial, é muitas vezes apontada como ignorância ou erro, mas alguns grupos linguísticos africanos não possuem a fonética do “l”, então é comum ouvir substituições como “flamengo” por “framengo”. Essas considerações em torno do pretuguês e a defesa de seu respeito na língua falada são essenciais para a inclusão dos valores culturais afro-brasileiros, como defende a pensadora, o que reflete um efeito da amefricanidade.

[...] É engraçado como eles gozam 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 rres dos infinitivos verbais, que condensa “você” em “cê”, o “está” em “tá” e por aí afora. Não sacam que tão falando o pretuguês. (Gonzalez, 2020, p. 90).

Além da valorização da cultura afro-brasileira pelo pretuguês, é notável semelhanças também da influência indígena na formação da língua portuguesa, que são igualmente relevantes. Palavras como *tapioca*, *mingau* e *mandioca* têm origem indígena e são utilizadas no cotidiano sem o devido reconhecimento de sua origem. Durante o período colonial, a população ameríndia também sofreu com o extermínio e a exploração, por isso é fundamental o reconhecimento de suas contribuições para a formação do país. Assim, a amefricanidade, com o intuito de visibilizar os grupos historicamente marginalizados nos territórios americanos, colabora para a afirmação não só da identidade negra, mas também da identidade indígena.

Um segundo efeito da amefricanidade sobre a ideia de democracia está ligado à noção de uma democracia mais comunitária. Ao tratar das religiões afro-brasileiras como resistência à dominação branca europeia, Gonzalez (2020) enfatiza os terreiros como locais mais comunitários e acolhedores, não incluindo apenas negros, mas também brancos. A noção de comunidade é ressaltada porque além das celebrações nesses locais contemplarem seus praticantes, atingem à comunidade em torno deles, geralmente periférica. Essa noção vai de encontro com a democracia liberal vigente que é individualista.

Também, essa noção comunitária se faz presente no modo de vida da população indígena. Pensadores contemporâneos indígenas, como Ailton Krenak, ressaltam esse aspecto voltado para a coletividade. Ao criticar o modo de vida das grandes metrópoles, marcadas pelo individualismo e consumo excessivo e sustentadas na devastação de florestas, montanhas e rios, o autor defende a cidadania crítica e consciente e valoriza a resistência indígena nesse sentido, que é coletiva. Krenak (2019, p. 28) diz:

[...] Vi as diferentes manobras que os nossos antepassados fizeram e me alimentei delas, da criatividade e da poesia que inspirou a resistência desses povos. A civilização chamava aquela gente de bárbaros e imprimiu uma guerra sem fim contra eles, com o objetivo de transformá-los em civilizados que poderiam integrar o clube da humanidade. Muitas dessas pessoas não são indivíduos, mas “pessoas coletivas”, células que conseguem transmitir através do tempo suas visões sobre o mundo. [...]

Assim, tanto pela população negra quanto pela população indígena é possível uma reformulação em torno da concepção de democracia. A democracia liberal não reconhece e atinge essas comunidades marginalizadas, por isso a amefricanidade busca alcançá-las, influenciando a ideia de democracia pautada na valorização de seus valores culturais e na integração da perspectiva comunitária.

Por fim, um último efeito da amefricanidade sobre a ideia de democracia é concernente à ampliação da justiça. Devido ao colonialismo e ao imperialismo europeu, as comunidades negras e indígenas foram perseguidas por todo o território americano, escancarando efeitos terríveis como o racismo e a ideologia do branqueamento, como já vistos nesta pesquisa. Por isso, a afirmação da amefricanidade enquanto categoria que articula as singularidades dessas populações minorizadas, amplia a noção de justiça. A democracia liberal, não preocupada com tais particularidades, perpetua desigualdades sociais, que sobrecaem mais enfaticamente nesses povos, por isso a democracia pensada a partir da amefricanidade seria muito mais justa e inclusiva, evidenciando a necessidade do combate às desigualdades e buscando formas de reparação histórica.

Portanto, após a demonstração dos efeitos da amefricanidade sobre a ideia de democracia, que dizem respeito à valorização dos valores culturais das populações negras e

indígenas, à reformulação da democracia enquanto comunitária e a ampliação da justiça, conclui-se que essa categoria é fundamental no processo de enfrentamento da dominação branca europeia nos americanos. A democracia pautada na amefricanidade está para além da formalidade, atinge os aspectos sociais, políticos e históricos da população marginalizada na América. A democracia liberal individualista se mostra limitada nesse sentido, pois não abarca essas particularidades. Assim, a concepção de democracia a partir da categoria político-cultural de amefricanidade abre espaço para entendimento de um outro conceito que surge desse debate: a justiça social, que veremos na próxima seção.

2.3 Democracia e justiça social à luz da amefricanidade

Como abordado nas seções anteriores, a amefricanidade é uma categoria contra-hegemônica que busca romper com a dominação branca europeia nos países americanos e enaltece as produções de grupos minorizados na história do continente. Em vista disso, a democracia também é (re)elaborada a partir dessa categoria, pois Gonzalez denuncia a falsa inclusão da questão cidadã dos povos negros e indígenas, que não passa de uma mera formalidade. A autora reivindica uma cidadania social, civil e política, baseada na valorização das produções culturais desses povos, na afirmação de uma noção comunitária e na ampliação da ideia de justiça. A amefricanidade é, portanto, muito mais inclusiva para se pensar a democracia no contexto americano do que a partir da democracia liberal.

Em *América Ladina e a crítica à democracia racial em Lélia de Almeida Gonzalez* (2022), Portela Júnior e Lira apresentam como a filosofia desenvolvida por Gonzalez a partir do conceito de amefricanidade é um movimento de resistência. Para isso, no primeiro momento explicitam a desmistificação da democracia racial feita pela filósofa com a análise das condições da mulher negra no Brasil e o racismo por denegação presente no país, já trabalhados nas seções anteriores. Depois, defendem com urgência a amefricanidade como forma de resistência pela valorização da cultura africana e afro-brasileira.

[...] Lélia Gonzalez não só reconhece o impacto de matrizes de descendência africana para nossa formação sociocultural, mescladas com outras influências, como vê nela um espaço de afirmação identitária e de resistência perante um racismo que se esconde, se disfarça e se intersecciona. [...] (Portela Júnior; Lira, 2022, p. 128).

Dessa maneira, a partir do combate ao mito da democracia racial e o reconhecimento da pluralidade étnica e cultural dos países americanos com ênfase na realidade brasileira, Gonzalez forma essa conceituação da categoria político-cultural de amefricanidade, que é muito mais inclusiva do que outras nomenclaturas levantadas até então na movimentação negra americana, e também revoluciona paralelamente a ideia de democracia. A democracia à

luz da amefricanidade, de fato, pode alcançar a inclusão da diversidade e multiplicidade existente nos países americanos quanto à população negra não enxergada anteriormente.

Ao tratar da formação econômica do Brasil, Gonzalez (2020) descreve como os problemas relacionados à raça, gênero e classe são estruturados. Durante o período do capital comercial, a população negra e indígena foi explorada como mão de obra escrava. Após a passagem para o período do capital industrial, seja ele competitivo ou monopolista, essas populações que antes eram mão de obra escrava, continuam a ocupar um lugar de exploração na sociedade brasileira. Essas colocações são essenciais para a compreensão do conceito de justiça social em Gonzalez.

[...] Tais setores funcionam com uma autonomia relativa, apesar de, para o sistema como um todo, qualquer problema surgido num deles afetar e ameaçar a totalidade do mesmo sistema. Tal tipo de coexistência, por um lado, demonstra que esse desenvolvimento desigual e dependente mescla e integra momentos históricos diversos. E, em termos de superpopulação relativa, é importante ressaltar que ocorre na constituição desse sistema não somente um exército industrial de reserva, mas uma *massa marginal crescente*, em face do mercado do setor hegemônico. Ora, na medida em que existe uma divisão racial e sexual do trabalho não é difícil concluir sobre o processo de tríplex discriminação sofrido pela mulher negra (enquanto raça, classe e gênero), assim como seu lugar na força de trabalho. [...] (Gonzalez, 2020, p. 56).

As desigualdades originadas no período colonial e perpetuadas até a contemporaneidade dificultam o reconhecimento da cidadania e da identidade dos povos negros e indígenas, sobretudo das mulheres desses grupos. Gonzalez explica que as mulheres sofrem triplamente: por raça, gênero e classe. Por isso, a justiça social para a autora se liga diretamente à articulação entre essas três dimensões.

Analisando os sintomas do colonialismo europeu, a filósofa amefricana denuncia a falsa democracia que é racista e sexista. Apesar de persistir uma ideia de democracia racial, ainda se tem presente o racismo velado através, por exemplo, de falas como “nem parece preto” quando há referência a uma pessoa negra que atingiu certo prestígio social. Quanto ao sexismo, Gonzalez (2020, p. 83) aponta a mulher negra como a base de toda essa estrutura desigual ao dizer:

[...] Mas é justamente aquela negra anônima, habitante da periferia, nas baixadas da vida, quem sofre mais tragicamente os efeitos da terrível culpabilidade branca. Exatamente porque é ela que sobrevive na base da prestação de serviços, segurando a barra familiar praticamente sozinha. Isso porque seu homem, seus irmãos ou seus filhos são objeto de perseguição policial sistemática. [...]

Tendo em vista essas desigualdades estruturais, agora é necessário compreender o conceito de justiça social na filosofia de Lélia Gonzalez. A justiça pautada no meio formal não é suficiente, segundo a pensadora, pois historicamente ela não atendeu às necessidades de grupos negros e indígenas. A justiça em Lélia Gonzalez, então deve ser pensada

necessariamente a partir da articulação das dimensões de raça, gênero e classe. Os direitos propostos na democracia liberal continuam a excluir a questão da identidade, fundamental para a noção de cidadania para a intelectual, por isso a justiça social deve ser compreendida com uma transformação nas condições de existências das populações minorizadas.

Nesse sentido, a justiça social defendida por Lélia Gonzalez está em acordo com outras concepções de autores negros contemporâneos, como Angela Davis. Davis (2023) reconhece na democracia a dificuldade do estabelecimento de relações igualitárias, dado, por exemplo, o histórico das democracias estadunidense e francesa, nas quais a classe de homens brancos burgueses é privilegiada. Por isso, ao identificar contradições em inúmeras democracias no mundo todo baseadas na supremacia branca e na exclusão econômica, racial e de gênero, a filósofa questiona o significado de democracia.

Nesse contexto, Davis (2023) propõe um processo de emancipação humana aliada à democracia, através de uma luta constante por transformação radical na sociedade. Esse processo objetiva a libertação e o rompimento com o capitalismo, racismo e heteropatriarcado, entendidos pela autora como emaranhados. Assim, o conceito de justiça social em Davis se vincula ao de Gonzalez ao articular as dimensões de raça, gênero e classe e propor uma transformação social.

Vale ressaltar que a concepção de Gonzalez acerca da justiça social é baseada numa construção histórica dos países americanos, isto é, ela analisa todo o seu processo de formação desde o período colonial. Por exemplo, apesar da abolição da escravidão no Brasil, a democracia liberal vigente não garantiu, de fato, a inclusão das especificidades da população negra e indígena. A falta de atenção dessas particularidades é responsável pela reafirmação das desigualdades. Por isso, em Lélia Gonzalez, a justiça social é necessariamente uma forma de reparação histórica por reconhecer a cidadania dos grupos marginalizados historicamente. Assim, a reparação diz respeito não só a inclusão desses grupos no meio formal, mas na reconstrução de suas condições de vida.

Uma das formas que tornaria possível essa reparação seria a participação política dessas populações minorizadas. Assim, em acordo com sua própria filosofia de alinhamento da teoria com a práxis social, Lélia Gonzalez lidera o MNU ao lado de outros ativistas. O movimento negro no território nacional representa essa frente revolucionária que evidencia os limites da democracia liberal e luta por melhores condições de existência para a comunidade negra brasileira. A respeito disso, Gonzalez comenta (2020, p. 311):

[...] É evidente que com esses quinze anos de movimento negro, aqui alguns efeitos já percebemos, houve uma maturação política – estou me referindo aos meus

companheiros de geração de há quinze anos atrás; e evidentemente há toda uma estratégia de trabalho que implica você estar atuando em níveis diferentes, em áreas diferentes, porque afinal de contas a sociedade brasileira mudou. [...].

A democracia sendo esse campo de disputa política que torna possível a luta por reparação histórica, que Gonzalez incentiva pela organização da comunidade negra brasileira, pode ser entendida então aliada à justiça social e à amefricanidade. Gonzalez (2020) propõe a amefricanidade como unidade identitária como forma de ação política em prol da reparação das comunidades minorizadas nos territórios americanos. O reconhecimento da multiplicidade étnica e cultural através da afirmação da amefricanidade permite a inclusão desses grupos. Essa categoria, então, permite o entendimento de democracia não somente como meio formal, mas a transformação social e política para a promoção do respeito e reconhecimento dos povos negros e indígenas.

Assim, a democracia à luz da amefricanidade deve ser aliada à justiça social que tem por objetivos o reconhecimento da necessidade de reparação histórica e a ampliação da participação política, portanto, com o rompimento com a política de dominação branca da democracia liberal que reafirma o racismo e o sexismo. A justiça social não é apenas uma complementaridade à democracia de Gonzalez, mas a condição para sua consolidação. A filósofa reivindica por essa democracia a partir da amefricanidade como forma de inclusão social e política. Essa inclusão perpassa o reconhecimento, por exemplo, de expressões culturais formadas a partir das produções negras e indígenas, podendo então ser entendidas como manifestações amefricanas. É sobre essas que trataremos a partir de agora.

2.4 As expressões culturais brasileiras como manifestações amefricanas

Nas seções anteriores, vimos como a formulação da categoria político-cultural de amefricanidade ocorreram a partir da necessidade de reconhecimento das particularidades das populações americanas. Também vimos os efeitos dessa categoria sobre a ideia de democracia e como a democracia em Lélia Gonzalez está diretamente ligada à justiça social à luz da amefricanidade. Preocupada com a aplicação da amefricanidade na prática, Gonzalez realiza alguns escritos sobre a questão que são reunidos na obra *Festas populares no Brasil* (2024), que evidencia como as expressões culturais brasileiras podem ser entendidas como manifestações amefricanas.

A conexão entre a teoria e a práxis social de Lélia Gonzalez inclui a aliança entre suas produções acadêmicas e sua militância política, como já abordado. Porém, a pensadora e ativista também consolidou essa conexão ao alinhar a academia com a cultura brasileira, que

foi fundamental em sua filosofia para a defesa da democracia pautada a partir da categoria político-cultural de amefricanidade. Gonzalez identifica a riqueza da cultura brasileira pela sua formação através da forte influência de elementos africanos e indígenas.

A formação cultural brasileira se deu pela confluência dos povos africanos, indígenas e europeus. No entanto, muitas vezes a influência africana e indígena ocupa um local de negação nesse processo. Utilizando da categoria da psicanálise freudiana de *recalque*, Gonzalez analisa essa ação. Na psicanálise, recalque concerne ao mecanismo do inconsciente de empurrar desejos ou pensamentos que ofereçam algum tipo de ameaça para o inconsciente para que não atinjam o consciente. Na realidade brasileira, as manifestações culturais oriundas das classes populares, formadas por negros e indígenas, são depreciadas quanto ao seu valor: enquanto o que o branco produz é expressão cultural, o que é negro ou indígena produz é “folclore” ou “festa popular”. O título da obra *Festas populares no Brasil* aparece então como denúncia dessa depreciação.

Outro conceito possível de identificar na obra de Lélia Gonzalez é referente ao *duplo ajustamento*. Durante a escravidão, os valores culturais da população africana e de seus descendentes, por exemplo, foram perseguidos. Como forma de resistir a essa perseguição, essa comunidade se adapta às exigências impostas pela dominação europeia branca, usando as festas religiosas católicas como camuflagem, e ao mesmo tempo integra seus valores e práticas culturais a essa realidade. As práticas culturais brasileiras, festivas ou religiosas, são então resultado desse modo de resistência dos grupos minorizados.

Gonzalez (2024) explica que o modelo responsável pela formação cultural do Brasil é comumente restrito ao modelo eurocatólico. Datas de festas como o Natal, o Carnaval e o São João, têm como parâmetro o calendário da Igreja Católica. Mas, ao se olhar de perto, percebe-se nessas produções culturais uma forma de resistência ao modelo dominante através da presença dos modelos africanos e indígenas, negados historicamente. Assim, essas expressões culturais são amplas e abrangentes, mostrando-se verdadeiras manifestações amefricanas, isso porque colocam em evidência as particularidades da realidade brasileira e valorizam as produções daqueles marginalizados desde o período colonial. Vejamos agora algumas delas.

O Carnaval é uma das principais festas, senão a principal, do Brasil. Seguindo o calendário da Igreja Católica, o domingo de Carnaval deve acontecer sete domingos antes do domingo de Páscoa, por aí já se percebe a influência eurocatólica nessa expressão cultural. Quando o Carnaval se popularizou no século XX no território nacional, a população negra urbana, principalmente, apresentou várias contribuições para a festa por meio de ritmos,

cantos e danças. O Carnaval carioca, por exemplo, tem grande destaque nacional e internacional pelas suas Escolas de Samba, que foram originadas do samba de rua dos grupos proletários negros na década de 1920. Esse aspecto demonstra a influência das produções afro-brasileiras na festa.

A título de exemplo, em *Samba de Arerê* (1999), Beth Carvalho, cantora e compositora brasileira que interpreta a música, canta sobre o samba como uma fonte de energia e cura. Na canção, é cantado como o samba é capaz de “curar o desamor e a tristeza afastar”. Além disso, a influência africana fica evidente pelo uso da palavra “axé”, que remete à espiritualidade e tradição africana.

Figura 7 - Registro de uma das primeiras escolas de samba do Rio feito por José Medeiros.



Fonte: El País, 2019.

Uma outra expressão cultural brasileira que reflete diferentes influências é o Maracatu. Essa manifestação cultural de Pernambuco reúne dança, música e cortejo. O desfile que é feito a partir de uma estrutura que remete o cortejo real lembra muito as cortes e procissões eurocatólicas. No entanto, os personagens que compõem essa expressão são de tradição africana, como os reis do Congo. Também, vale pontuar os instrumentos de origem africana, como *alfaias*, *gonguês*, *ganzás* e *agbês*. Mais uma vez, se percebe a mistura entre o modelo dominante e o modelo de resistência contra a dominação, evidenciando a diversidade étnica na composição das festas brasileiras. Nesse caso, a tradição africana tem um destaque notável.

Figura 8 - Registro do Maracatu Nação, marcado pela influência europeia e africana.



Fonte: Iphan, 2014.

Por fim, não poderia deixar de ser mencionado o Bumba meu boi. O Bumba meu boi é uma expressão cultural brasileira que contempla dança, música e teatro, sendo mais presente nas regiões do Norte e Nordeste brasileiros. Sua formação se deu a partir das culturas europeia, africana e indígena. A história que o Bumba meu boi conta é de Mãe Catirina, mulher de Pai Francisco, que deseja comer a língua do boi mais bonito da fazenda de um rico proprietário. O Pai Francisco cede ao seu desejo e rouba e mata o boi. A revolta toma conta das redondezas e Pai Francisco é preso. No entanto, por interferência de um curandeiro, o boi ressuscita, Pai Francisco é perdoado e tudo acaba em muita festa.

A presença do fazendeiro, de Pai Francisco e de Mãe Catirina remete à realidade colonial brasileira da relação entre senhores e escravizados. O curandeiro, por outro lado, podendo ser representado por um padre ou um pajé, remete, respectivamente, à tradição católica e indígena. Esses personagens evidenciam a riqueza cultural da expressão que é oriunda de diferentes modelos.

No Maranhão, o Bumba meu boi é ainda mais diverso, possuindo cinco sotaques: Matraca, Zabumba, Orquestra, Baixada e Costa de Mão. Com relação ao sotaque de Matraca, mais precisamente, a presença da influência indígena predomina com os chamados caboclos de penas que utilizam de indumentárias robustas e coloridas feitas de pena. A apresentação cultural remete bastante aos rituais indígenas. A toada (música) *Índio Guerreiro Flechador* (2023) do grupo Bumba Boi da Maioba de São Luís do Maranhão trata dessa forte influência indígena e da riqueza cultural dessa população.

Figura 9 - Registro do caboclo de pena do sotaque de Matraca do Bumba meu boi do Maranhão.



Fonte: Maranhão no Congresso, 2012.

Assim, o Carnaval, o Maracatu, o Bumba meu boi e tantas outras expressões culturais espalhadas pelo Brasil evidenciam a riqueza na diversidade da composição do país. Considerando a amefricanidade como categoria que enfatiza as particularidades da população americana e busca reconhecer a presença das populações negras e indígenas, historicamente recalcadas, essas expressões culturais são verdadeiras manifestações amefricanas. Quando Gonzalez reconhece essas manifestações amefricanas possibilita a ampliação da democracia no contexto brasileiro, que sai da formalidade e atinge o âmbito social e político através da valorização dos saberes e valores culturais dos povos que formam o país. A democracia de Gonzalez, então, se consolida no território nacional por meio da amefricanidade posta como afirmação da identidade das diversas populações brasileiras.

CONCLUSÃO

Tendo em vista as contribuições de Lélia Gonzalez para a compreensão de uma democracia mais inclusiva no campo da Filosofia Política, o presente estudo teve como objetivo compreender como a categoria político-cultural de Lélia Gonzalez influencia a concepção de democracia e justiça social. A articulação das dimensões de raça, gênero e classe, que a autora faz, critica a democracia liberal vigente e atende as particularidades do contexto americano.

No primeiro capítulo, foi mostrado como se dá a aliança entre a teoria e a práxis social de Lélia Gonzalez. Esse trajeto foi essencial para a explicação do feminismo afro-latino-americano, uma vez que a pensadora o formulou a partir dos problemas que ela identifica nos movimentos étnicos e feministas. Concluiu-se que o feminismo afro-latino-americano é um importante conceito da filosofia de Gonzalez, pois ele relaciona as dimensões de raça, gênero e classe, considerando as singularidades da movimentação de mulheres não-brancas na América.

No segundo capítulo, foi abordada a formulação da categoria político-cultural de amefricanidade por Lélia Gonzalez, demonstrando seus efeitos sobre a ideia de democracia e os aspectos em torno da justiça social. Foi visto que o mito da democracia racial, a ideologia do branqueamento e o racismo são problemas que devem ser considerados numa proposta de democracia, uma vez que a democracia formal não se mostra suficiente. Por isso, é de suma importância as considerações acerca das especificidades das comunidades negras e indígenas para uma ideia de democracia realmente inclusiva e pautada na justiça social. De acordo com isso, foi analisado como as expressões culturais brasileiras refletem a amefricanidade.

Diante das análises, conclui-se que, em Lélia Gonzalez, a amefricanidade redefine a concepção de democracia ao tornar povos americanos marginalizados reconhecidos e respeitados. A democracia rompe com a dominação branca europeia e inclui os povos minorizados, negros e indígenas, reconhecendo seus valores culturais, aumentando o senso de comunidade e ampliando a ideia de justiça. É nesse sentido que a justiça social é um meio, na filosofia de Gonzalez, para alcance de uma democracia, de fato, inclusiva.

A pesquisa evidenciou como o pensamento de Lélia Gonzalez é atual e relevante. A filósofa trata de problemas negados durante toda a história de formação do continente americano e que ainda se fazem presentes na atualidade, reivindicando por soluções a partir da categoria político-cultural de amefricanidade. Sua proposta amplia o tema da democracia e da justiça social, oferecendo contribuições específicas do debate no contexto americano e

colocando no centro da discussão negros e indígenas. Assim, a concepção de democracia e justiça social em Lélia Gonzalez está intimamente ligada à amefricanidade e oferece mudanças significativas no entendimento da formação social, política e histórica dos países americanos, sobretudo do Brasil.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARRETO, Raquel. **Enegrecendo o feminismo ou feminizando a raça: narrativas de libertação em Angela Davis e Lélia Gonzalez**. 2005. Dissertação (Mestrado em História Social da Cultura) — Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.
- BUMBA BOI DA MAIOBA. Indio Guerreiro Flechador [registro sonoro]. In: BUMBA BOI DA MAIOBA. *Sou Maiobeiro Sim, Sinhô! Maioba do Indio Guerreiro Flechador*. 12 jun. 2023. Gravação: Bumba Boi da Maioba; © Bumba-Meu-Boi da Maioba. Disponível em: plataformas de streaming. Acesso em: 22 nov. 2025.
- CARDOSO, Cláudia Pons. **Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez**. Estudos Feministas, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 320-336, set./dez. 2014.
- CARNEIRO, Sueli. **Lélia Gonzalez: um retrato**. São Paulo: Companhia das Letras, 2024.
- CARVALHO, Beth. Samba de Arerê [registro sonoro]. In: CARVALHO, Beth. **Pagode de Mesa (Ao Vivo)**. 1999. Gravação: Beth Carvalho; composição atribuída a Alexandre Silva de Assis; Arlindo Domingos da Cruz Filho (Arlindo Cruz); Mauro Macedo Costa Jr. Disponível em: plataforma de áudio. Acesso em: 22 nov. 2025.
- DAVIS, Angela; COLLINS, Patricia Hill; FEDERICI, Silvia. **Democracia para quem?** Ensaios de resistência. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2023.
- GONZALEZ, Lélia. **América Ladina**. Rio de Janeiro: Pergamum, 2023.
- GONZALEZ, Lélia. **Festas populares no Brasil**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2024.
- GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro**. 2. ed. São Paulo: Zahar, 2022.
- MAGNO, M. D. **América Ladina: introdução a uma abertura**. Rio de Janeiro: Colégio Freudiano do Rio de Janeiro, 1980.
- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- PEREIRA, Carlos Alberto M.; HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Patrulhas ideológicas**. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- PIRES, E. G. O legado de Lélia Gonzalez. **Educação & Sociedade**, Campinas, v. 43, e243222, 2022.
- PORTELA JÚNIOR, A.; LIRA, B. F. F. A. América Ladina e a crítica à democracia racial em Lélia de Almeida Gonzalez. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 28, n. 63, p. 105-131, maio 2022.
- RATTS, Alex; RIOS, Flavia. **Lélia Gonzalez: retratos do Brasil negro**. São Paulo: Selo

Negro, 2010.

SANTOS, Milton. **O espaço dividido**: os dois circuitos da economia urbana nos países subdesenvolvidos. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

FONTES

Fonte: **Educação e Território**. Disponível em:

<https://educacaoeterritorio.org.br/reportagens/beatriz-nascimento-corpo-negro-produzindo-historia-nos-quilombos-do-passado-e-do-agora/>. Acesso em: 20 fev. 2025.

Fonte: **Edusp**. Disponível em:

<https://www.edusp.com.br/mais/a-tela-a-redencao-de-cam-e-a-tese-do-branqueamento-no-brasil/>. Acesso em: 20 nov. 2025.

Fonte: **El País**. Disponível em:

https://brasil.elpais.com/brasil/2019/02/28/album/1551377259_479573.html#foto_gal_5. Acesso em: 22 nov. 2025.

Fonte: **Blog Cidadania e Cultura**. Disponível em:

<https://fernandonogueiracosta.wordpress.com/2013/04/01/colonizacao-das-americas-e-propriedade/>. Acesso em: 27 dez. 2025.

Fonte: **Iphan**. Disponível em: <https://bcr.iphan.gov.br/bens-culturais/maracatu-nacao/>. Acesso em: 20 nov. 2025.

Fonte: **Maranhão no Congresso**. Disponível em:

<https://maranhaonocongresso.blogspot.com/2012/03/de-sexta-feira-santa-ao-domingo-da.html>. Acesso em: 20 nov. 2025.

Fonte: **Medium**. Disponível em:

<https://medium.com/@demode/nzinga-informativo-a-imprensa-feminista-feita-por-negras-e-para-negras-87eeabed6271>. Acesso em: 20 fev. 2025.

Fonte: **Projeto Lélia Gonzalez**. Disponível em:

<https://projetolediagonzalez.com.br/site/fotobiografia/>. Acesso em: 20 fev. 2025.