

ENTRE O MITO E A MEMÓRIA: ATRAVESSAMENTOS HISTÓRICOS, POLÍTICOS E TEÓRICOS ENTRE GILBERTO FREYRE E LÉLIA GONZALEZ

Anita Pequeno¹

RESUMO: No transcurso do século XX, Gilberto Freyre desenvolveu projetos políticos e teóricos que o alçaram à posição de um dos mais importantes intérpretes do Brasil. Seus argumentos, no entanto, já foram amplamente contestados. O mito da democracia racial, articulado sociologicamente por ele, foi transfigurado em ideologia nacional e precisou ser denunciado tanto por pesquisadores quanto por militantes. O ressurgimento do movimento negro, no final da década de 1970, é fortemente alinhado a essa denúncia. Figura incontornável nesse contexto, Lélia Gonzalez articulou a interseccionalidade de suas experiências na produção de um estudo pioneiro e revolucionário sobre o Brasil, contraposto, em grande parte, às falácias freyreanas. O objetivo deste artigo, então, é o de delinear os atravessamentos históricos, políticos e teóricos entre o autor e a autora a fim de aprofundar a compreensão de ambos e, sobretudo, mostrar uma visão contrária ao modelo lusotropical. Intérprete do *Brasil Ladino-Americano*, Lélia Gonzalez, com sua vida e obra, desmantelou o mito e nos restituiu a memória.

PALAVRAS-CHAVE: América Ladina. Lusotropicalismo. Democracia racial. Racismo. Mulheres negras.

¹ Doutoranda em Sociologia no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco (Bolsista do CNPq). Foi bolsista de Doutorado Sanduíche (CAPES/PRINT-UFPE) para intercâmbio realizado na Universidade de Lisboa, onde atuou como pesquisadora visitante na Faculdade de Letras. Atualmente, cursa também o bacharelado em História na UFPE. E-mail: anita.mps@hotmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7457-2843>.

BETWEEN MYTH AND MEMORY: HISTORICAL, POLITICAL AND THEORETICAL CROSSINGS BETWEEN GILBERTO FREYRE AND LÉLIA GONZALEZ

ABSTRACT: Throughout the 20th century, Gilberto Freyre developed political and theoretical projects that made him one of the most important Brazilian interpreters. His theories, however, have already been widely contested. The myth of racial democracy, propagated by him, was transfigured into national ideology and consequently opposed by both researchers and activists. The resurgence of the Brazilian black movement in the late 1970s is strongly aligned with this opposition. Lélia Gonzalez, who was a remarkable figure in this context, articulated the intersectionality of her own experiences in the production of a pioneer and revolutionary study on Brazil, largely opposed to Freyrean fallacies. Thus, this article aims to outline the historical, political and theoretical crossings between the two authors in order to deepen the understanding of both and, moreover, to show a vision contrary to the Lusotropical model. Interpreter of Ladino-Amefrican Brazil, Lélia Gonzalez, with her life and work, dismantled the myth and restored our memory.

KEYWORDS: América Ladina. Lusotropicalism. Racial democracy. Racism. Black women.

ENTRE EL MITO Y LA MEMORIA: CRUCES HISTÓRICOS, POLÍTICOS Y TEÓRICOS ENTRE GILBERTO FREYRE Y LÉLIA GONZALEZ

RESUMEN: En el transcurso del siglo XX, Gilberto Freyre desarrolló proyectos políticos y teóricos que lo alzaron a la posición de uno de los intérpretes más importantes de Brasil. Sin embargo, sus argumentos ya han sido ampliamente cuestionados. El mito de la democracia racial, propagado por él, se transfiguró en ideología nacional y tuvo que ser denunciado tanto por investigadores como por activistas. El resurgimiento del movimiento negro a fines de la década de 1970 está fuertemente ligado a esta denuncia. Figura ineludible en este contexto, Lélia Gonzalez articuló la interseccionalidad de sus experiencias en la producción de un estudio pionero y revolucionario sobre Brasil, en gran parte opuesto a las falacias freyreanas. El objetivo de este artículo, entonces, es esbozar

los cruces históricos, políticos y teóricos entre los autores con el fin de profundizar en el entendimiento de ambos y, sobre todo, mostrar una visión contraria al modelo lusotropical. Intérprete del Brasil Ladino Amefricano, Lélia Gonzalez, con su vida y obra, desmanteló el mito y restauró nuestra memoria.

PALABRAS CLAVE: América Ladina. Lusotropicalismo. Democracia Racial. Racismo. Mujeres negras.

INTRODUÇÃO

Em 13 de Maio de 1888, o Brasil torna-se o último país das Américas a abolir a escravidão. As consequências dessa Abolição tardia e descomprometida com a justiça racial marcaram, profundamente, o futuro do país. Vários intelectuais, no decorrer do século XX, tomaram para si a missão de interpretar a realidade nacional. Em 1900, virada de século e apenas 12 anos após a assinatura da Lei Áurea, Gilberto Freyre nasce em Recife. Trinta e três anos depois, publica sua obra maior: *Casa Grande & Senzala*. Em 1935, em Belo Horizonte, nasce Lélia Gonzalez. Em 1936 e 1940, Freyre publica, respectivamente, *Sobrados e Mucambos* e *O Mundo que o Português Criou*. Em 1951, Freyre vai à África cumprir uma agenda alinhada à ditadura salazarista. Em 1958 e 1962, Lélia Gonzalez se forma, respectivamente, em História e Geografia e em Filosofia. Em 1964, o Brasil sofre um golpe que dá início à ditadura civil-militar que perdurará pelos próximos 21 anos. Em 1974, Cabo Verde e Moçambique conquistam sua Independência; no ano seguinte, é chegada a vez de Angola. Em 1976, Lélia Gonzalez ministra o primeiro curso formal sobre a cultura negra no Brasil. Nasce, em 1978, o Movimento Negro Unificado. Em 1979, é a vez de Gonzalez viajar à África. Em 1982, ela publica, junto com Carlos Hasenbalg, o livro *Lugar de Negro* e, em 1984, seu texto “Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira”.

Esses são alguns dos acontecimentos capazes de ilustrar os atravessamentos históricos, políticos e teóricos nos quais estão imersos Gilberto Freyre e Lélia Gonzalez. Considerado um dos mais importantes intérpretes do Brasil, Freyre foi um intelectual politicamente engajado. Suas escolhas políticas, inclusive, contribuíram para o alcance de seu

pensamento. Suas teorias foram transfiguradas em ideologia nacional na noção de democracia racial (SOARES & BRAGA & COSTA, 2002) e prestaram grande desfavor à luta antirracista. Segundo Guimarães (2001), a visão do Brasil como uma sociedade sem “linha de cor” já era difundida, principalmente na Europa e nos Estados Unidos, mesmo antes da Abolição da escravidão e do nascimento da sociologia. Abolicionistas norte-americanos, a exemplo de Frederick Douglass, expunham, em seus discursos, sobre como o Brasil diferia dos Estados Unidos em relação às dinâmicas raciais. A noção de uma sociedade sem “linha de cor” também esteve presente na militância negra brasileira de inícios do século XX. Ao contrastar o país aos Estados Unidos, acreditava-se na ideia de democracia racial não como um fato, mas como um direito não materializado. Daí a necessidade urgente, clamada pelos militantes negros à época, de uma Segunda Abolição. Nesse sentido, embora não seja o criador do conceito, Gilberto Freyre foi pioneiro em dar-lhe uma roupagem científica, uma tentativa de fundamentação sociológica. Embora seus argumentos centrais já estivessem postos em suas principais obras, o uso explícito do termo democracia racial, por Freyre, é tardio: somente em 1962, no auge de sua polêmica defesa do lusotropicalismo (GUIMARÃES, 2001).

A ideia do Brasil enquanto uma democracia racial já é, hoje em dia, largamente contestada.² Do ponto de vista do estudo das relações raciais brasileiras, foi Florestan Fernandes que, convidado por Roger Bastide, produziu um estudo pioneiro e indispensável para uma compreensão sociológica oposta ao modelo então dominante de Gilberto Freyre. Apesar de reconhecer todo o mérito de Florestan Fernandes e dos demais pesquisadores cujas obras se contrapuseram às teorias freyreanas, acredito ser incontornável o reconhecimento do trabalho intelectual e político de Lélia Gonzalez. A sua biografia é marcada por lutas históricas no combate e na denúncia do racismo. Como teórica, ela articulou sua experiência na construção de uma proposta teórico-interpretativa interseccional, original, revolucionária e sensível, sobretudo, à realidade das mulheres negras brasileiras.

² Conferir, por exemplo: Fernandes (1965; 2006), Bastide & Fernandes (1955); Cardoso (1977); Ianni (1988); Moura (1988).

Meu objetivo é mostrar como o pensamento de Gonzalez se construiu, em grande parte, em contraposição ao pensamento freyreano. Ela lutou arduamente na construção de uma militância negra cuja grande bandeira, naquele momento histórico, foi a denúncia da democracia racial como uma falácia. Lélia Gonzalez e Gilberto Freyre escreveram seus nomes na História do Brasil do século XX; ambos dedicaram grande parte de suas vidas à construção de projetos políticos e teóricos para o país. Veremos como esses indivíduos, com suas experiências de gênero, raça e classe radicalmente opostas, analisaram a sociedade brasileira segundo prismas bastante diversos.

GILBERTO FREYRE

Gilberto Freyre nasceu em 1900 na cidade do Recife, no seio de uma família abastada e católica. Permeado por oportunidades, o seu caminho, desde a infância, foi direcionado à educação; abraçada e valorizada por ele ao ponto de ter dedicado grande parte de sua vida à pesquisa e à escrita. Segundo Pallares-Burke (2005), fascinado pelos ensejos educacionais, Freyre flertou com múltiplas possibilidades de carreira: escritor, jornalista, político, sociólogo... Entre os anos 1930 e 1940, inclusive, esmerou-se para conferir um novo estatuto à intelectualidade brasileira. Na sua biografia, a temporada vivida nos Estados Unidos é fundamental: nesse país, Freyre concluiu seus estudos de nível superior e de pós-graduação, experiência que lhe rendeu a oportunidade de estudar com o famoso antropólogo Franz Boas. Boas era um combatente ferrenho ao racismo norte-americano e grande defensor da importância dos estudos sobre a cultura. O jovem intelectual recifense dará grande relevância a esse encontro e dirá que, através dos aprendizados antropológicos orientados pelo professor alemão, passou a olhar para o negro e para o “mulato” segundo uma nova perspectiva, oposta às ideias postuladas pelo racismo científico. No seu minucioso trabalho de traçar a biografia intelectual de Gilberto Freyre, Pallares-Burke (2005) demonstra como, mesmo tendo conhecido os ensinamentos de Boas entre 1921 e 1922, Freyre só os incorporará aos seus estudos nas suas obras dos anos 1930.

Em caráter de contextualização, é importante falar sobre como, desde finais do século XIX, diante do enfraquecimento da escravidão, que resultou em seu fim,urgia a necessidade de realização de um novo projeto político capaz de forjar uma identidade para o Brasil. Nesse momento, os modelos raciais de análise tornaram-se um caminho teórico viável para o fim de justificar o *status quo* da época. Embora hoje seja bastante renegado, esse foi um momento, na história intelectual do Brasil, no qual pressupostos racistas foram abertamente postulados (SCHWARCZ, 1993). Segundo Élide Rugai Bastos (2006), Freyre também estava imbuído da missão de criar uma identidade para o Brasil; seu trabalho, a partir da década de 1930, tomou, no entanto, rumos diferentes. A publicação de *Casa Grande & Senzala*, em 1933, foi tida como revolucionária devido à ruptura com o cientificismo e com as visões biologizantes sobre a realidade nacional.³ Gilberto Freyre, naquele momento, reposiciona os argumentos acerca da nacionalidade brasileira: a raça perde seu protagonismo para os valores culturais. Aspectos como o regionalismo e o papel do patriarcalismo, por exemplo, são trazidos à baila como motes explicativos da gênese e consolidação da sociedade brasileira (BASTOS, 2006). Nesse sentido, Guimarães (1999) associa a reinterpretação de Gilberto Freyre, sobretudo através da roupagem científica dada à ideia de democracia racial, a um mito fundador de uma nova nacionalidade.

Conforme argumento, sua vida foi sempre dedicada a projetos, a articulações políticas intencionais que contribuíram fortemente para a forma como sua obra perpassou a história do Brasil. O *locus social* onde nasceu e cresceu Gilberto Freyre foi basilar para a forma como tentou traduzir a realidade nacional, sempre a partir do Nordeste açucareiro, da escravidão (e suas continuidades) e da família patriarcal. Aliás, sua experiência situada enquanto homem branco da elite patriarcal nordestina lhe dotou de suficiente autoestima intelectual para fazer generalizações até mesmo extranacionais, como veremos.

³ Segundo Pallares-Burke (2005), uma primeira versão da obra *Casa Grande & Senzala* havia sido escrita em 1922. Diferente da versão oficial publicada em 1933, esse primeiro texto contemplava argumentos muito próximos às prevaletentes opiniões sobre as raças e a eugenia.

O MUNDO QUE O PORTUGUÊS COLONIZOU

Em 1933, dois anos antes do nascimento de Lélia Gonzalez, o livro *Casa Grande & Senzala* é publicado. Amplamente difundida, a obra recebeu entusiasta acolhida, já que, como supracitado, trazia argumentos tidos como revolucionários à época. Segundo Guimarães (1999), essa publicação representa um marco: a partir daí, iniciou-se uma grande mudança na maneira do pensamento social e político brasileiros encarar a questão racial. Não só na figura de Freyre, mas, de certo modo, a modernidade brasileira, seja nas ciências sociais - que tiveram em Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda (1936) e Caio Prado Jr. (1965 [1937]) seus primeiros expoentes -, seja na literatura regionalista - expressa por Jorge Amado (1933, 1935), José Lins do Rego (1934, 1935) e outros - tentou superar o discurso racialista vigente e valorizar uma herança cultural brasileira (GUIMARÃES, 1999).

Para melhor localizar temporal e politicamente, vale dizer que, em 1926, Freyre aceita o convite do governador de Pernambuco, Estácio Coimbra, e passa a ser seu principal auxiliar. Em 1930, quando da ruptura política comandada por Vargas, o sociólogo pernambucano é obrigado a interromper, subitamente, sua carreira política (MESQUITA, 2012). Nesse momento, volta-se com afã para sua produção intelectual, mas sempre norteados por aspirações políticas.

Pouco antes da publicação de *Casa Grande & Senzala*, Freyre afirma sua preocupação para que isso ocorra antes da Constituinte (novembro de 1933), que resultou na promulgação de uma nova Constituição Federal em julho de 1934. Essa conjuntura, entre 1933 e 1934, é fundamental para a compreensão das negociações de interesses políticos entre Gilberto Freyre e o governo Vargas. Segundo Mesquita (2012), a publicação do supracitado livro simbolizou a oportunidade de intervenção de Freyre no rumo das decisões políticas dos anos seguintes, que se relacionavam aos temas identificados com a ideologia do nacionalismo e do protecionismo ao mercado interno. Naquele momento, a assimilação da diferença existente entre regionalismo e federalismo era incontornável e o recurso freyreano de observação e valorização da experiência histórica mostrou-se bastante

funcional. Sua afirmação, segundo a qual os portugueses não trouxeram ao Brasil separatismos políticos nem divergências religiosas, funcionou como um cimento para tentar dar unidade ao país (MESQUITA, 2012).

Com a publicação de *Sobrados e mucambos*, em 1936, Freyre fortalece seus argumentos em defesa da interdependência entre “tradição regional” e “realidade nacional”. Em síntese, as obras freyreanas intervieram, estrategicamente, no jogo político brasileiro a partir da forma como seu projeto regionalista ajudou a conciliar negociações entre classes no Estado Novo. Ou seja, seu efeito político fundamental foi o auxílio na estruturação da sociedade de classes no Brasil moderno por meio da interpretação e defesa da tradição como memória social da formação agrária (MESQUITA, 2012).

Para aprofundar a discussão sobre as nuances políticas que contextualizaram as publicações de Gilberto Freyre, retomemos o olhar para as dinâmicas raciais no Brasil do início do século XX. É inegável que *Casa Grande & Senzala* (1933), na sua versão oficial, trouxe rupturas significativas para a construção de uma identidade nacional. A valorização da mestiçagem, como característica brasileira *sine qua non*, contrasta fortemente com a longa tradição do racismo científico. Acredito que Freyre enxergou como esse discurso racialista lançava, do ponto de vista político, uma sentença fatal a um país já tão miscigenado. Propõe, então, sua nova interpretação sobre a realidade nacional inspirada, reforço, nas visões de mundo das elites nordestinas e, conforme vimos, profundamente funcional aos novos tempos nacionais.

Em *Casa Grande & Senzala* já estão postos os fundamentos de uma argumentação teórica que Freyre seguirá defendendo e aprimorando. Refiro-me, aqui, não apenas ao que conhecemos como *democracia racial* brasileira, mas também ao seu conceito-irmão, qual seja: *lusotropicalismo*. O autor parte, principalmente, da visão da Casa-Grande, ambiente doméstico e patriarcal dirigido pelo senhor de engenho. Mesmo ao falar sobre os escravizados, sua ênfase recai sobre aqueles que viviam no seio familiar, reféns de todas as perversas violências inerentes ao regime escravocrata. Ao olhar para as relações existentes nesse espaço, ele negligenciará disparidades ululantes para defender a “ambiguidade” das relações sexuais

entre homens brancos e mulheres negras. Ele descreve essas relações sempre com um olhar exageradamente erótico. A forma como sexualiza os corpos femininos negros é, por si só, violenta. Freyre, no entanto, ainda que trate de um contexto de perversidade máxima, não o condena; ao contrário, potencializa essa violência na forma como atribui às mulheres negras uma sexualidade desenfreada e, mais além, romantiza relações que, evidentemente, não eram recíprocas.

Aliás, o *nosso lirismo amoroso* não revela outra tendência senão a glorificação da mulata, da cabocla, da morena celebrada pela beleza dos seus olhos, pela alvura dos seus dentes, pelos seus dengues, quindins e embelegos, muito mais do que as “virgens pálidas” e as “louras donzelas” (FREYRE, 2003, p. 72, grifo meu).

A escravidão, inclusive, foi legitimada a partir de argumentos climáticos e geológicos que teriam imposto a necessidade da economia de *plantation*. Ou seja, para Freyre, as condições físicas do Brasil exigiram um tipo de colonização agrária e escravocrata. Durante o longo capítulo “O indígena na formação da família brasileira”, em *Casa Grande & Senzala*, dedica-se a justificar as razões que teriam inviabilizado a escravização do indígena e, ao mesmo tempo, favorecido a escravidão dos africanos.

Muito auxiliou o índio ao bandeirante mameluco, os dois excedendo ao português em mobilidade, atrevimento e ardor guerreiro; sua capacidade de ação e de trabalho falhou, porém, no rame-rame tristonho da lavoura de cana, que só as reservas extraordinárias de alegria e de robustez animal do africano tolerariam tão bem (FREYRE, 2003, p. 163).

A hipersexualização dos corpos negros também contribuiu para a construção do seu enredo romântico para pensar o Brasil. Segundo seu ponto de vista, não apenas os portugueses eram mais maleáveis, como também tinham a disponibilidade total das mulheres que aqui encontravam. Essa defesa incontestada de uma democratização das relações sexual-raciais

no Brasil foi fundamental por embasar a ideia do Brasil como um país mestiço por excelência: Freyre afirmava a mestiçagem como uma força de atuação social e psicológica mais larga e mais profunda que a própria escravidão (PINTO, 2009). No capítulo sobre “O indígena na formação da família brasileira”, diz:

O europeu saltava em terra escorregando em índia nua; os próprios padres da Companhia precisavam descer com cuidado, senão atolavam o pé em carne. Muitos clérigos, dos outros, deixaram-se contaminar pela devassidão. As mulheres eram as primeiras a se entregarem aos brancos, as mais ardentes indo esfregar-se nas pernas desses que supunham deuses. Davam-se ao europeu por um pente ou um caco de espelho (FREYRE, 2003, p. 161).

Já quando fala sobre “O escravo negro na vida sexual e de família do brasileiro”:

É verdade que as condições sociais do desenvolvimento do menino nos antigos engenhos de açúcar do Brasil, como nas plantações ante-bellum da Virgínia e das Carolinas - do menino sempre rodeado de negra ou mulata fácil - talvez expliquem por si sós, aquela predileção. Conhecem-se casos no Brasil não só de predileção, mas de exclusivismo: homens brancos que só gozam com negra (FREYRE, 2003, p. 368).

Outro elemento fundamental para a construção do seu enredo, além da hipersexualização e animalização dos corpos negros, é a sua leitura sobre os portugueses. O Brasil seria a expressão máxima do “mundo que o Português criou”: o melhor exemplo dessa “maravilhosa aventura nos trópicos”. Enquanto os discípulos do racismo científico postulavam a inaptidão dos europeus para viver nos trópicos, Freyre reage: à exceção do português, colonizador híbrido, meio europeu, meio mouro. Ele buscava fundamentar sua teoria de que o português possuía predisposições culturais, psíquicas e raciais únicas para a colonização no Brasil (e nas suas demais colônias):

A singular predisposição do português para a colonização híbrida e escravocrata dos trópicos, explica-a em grande parte o seu passado étnico, ou antes, cultural, de povo indefinido entre a Europa e a África. Nem intransigentemente de uma nem de outra, mas das duas (FREYRE, 2003, p. 66).

Devido a essa colonização, que teria se dado de forma tão propícia em virtude das predisposições dos colonizadores, a sociedade brasileira seria “híbrida desde o início” e, “de todas da América a que se constituiu mais harmoniosamente quanto às relações de raça: dentro de um ambiente de quase *reciprocidade cultural*” (FREYRE, 2003, p. 160).

O lusotropicalismo freyreano é uma parte de sua obra que ficou mais à sombra em relação ao vasto alcance teórico e político da ideia de democracia racial. A compreensão acerca da teoria lusotropicalista, no entanto, é fundamental por articular as aspirações teóricas mais ousadas do sociólogo pernambucano e por ter tido alcance e consequências transcontinentais. Portugal, por exemplo, tido como o bom colonizador, até hoje reproduz, no imaginário nacional, essa falácia; os países de colonização portuguesa, como “irmãos lusotropicalistas”, tiveram de enfrentar esse discurso na luta contra o colonialismo tardio; e, especialmente, o Brasil, como tipo-ideal de país feliz nas diferenças (CASTELO, 2013, 2011; MEDINA, 2000; MEUCCI, 2006; PINTO, 2009). Uma compreensão mais acurada acerca do lusotropicalismo reitera, também, a intencionalidade subjacente às produções intelectuais de Gilberto Freyre, cujo compromisso político esteve sempre ao lado dos detentores do poder.

Segundo Cláudia Castelo (2013), uma “arqueologia” do lusotropicalismo alinha suas origens à obra *Casa Grande & Senzala*. Ainda nas primeiras páginas desse livro, Freyre defende, como as três características principais do povo português, a mobilidade, a miscibilidade e a aclimatibilidade. Essa aptidão inata para lidar com as diferenças seria decorrente da própria origem étnica híbrida de Portugal, da sua “bi-continentalidade”, já que, historicamente, houve um longo contato com mouros e judeus na Península Ibérica. Os portugueses, então, em virtude de “tamanho capacidade adaptativa”, ao chegarem no Brasil, passaram a ser não mais portugueses, mas sim luso-brasileiros.

Em *O mundo que o Português criou* (1940), Freyre discorre sobre esse universo, conjunto de “valores essenciais de cultura”, uma “realidade psico-social” que se perpetuou mesmo após a colonização formal. Ou seja, os povos “criados” por Portugal tornaram-se essencialmente portugueses em seus estilos de vida mais característicos, sendo o Brasil a expressão máxima desse processo. Ainda no início do livro, define, como um de seus objetivos, mostrar como é possível a defesa de uma solidariedade maior do Brasil com Portugal e com todas as suas colônias (FREYRE, 1940). Vale ressaltar que essa generalização, pautada numa interpretação causalista da mentalidade portuguesa, é feita a partir do caso brasileiro (CASTELO, 2011). Logo entenderemos os propósitos aqui também subjacentes.

Para entender melhor o “mundo que o Português criou”, alguns pontos são imprescindíveis. Começamos pela miscigenação. Ora, essa metrópole seria dotada de uma tendência desmedida para a assimilação com elementos estranhos... e não qualquer assimilação, mas por vias pacíficas, docemente (FREYRE, 1940, p. 39).

O português foi por toda a parte, mas sobretudo no Brasil, esplendidamente criador nos seus esforços de colonização. A glória do seu sangue não foi tanto a de guerreiro imperial que conquistasse e subjugasse bárbaros para os dominar e os explorar do alto. Foi, principalmente, a de procriador europeu nos trópicos. Dominou as populações nativas, misturando-se com elas e amando com gosto as mulheres de cor (FREYRE, 1940, p. 43).

A mestiçagem teria sido, segundo essa teoria, a maior força de atuação social e psicológica no Brasil; tendo superado, inclusive, as consequências profundas da escravidão. Através do “caráter humano da colonização portuguesa”, não só o Brasil, mas todos os demais países reféns do mesmo poder metropolitano teriam tido essa tendência para a mistura. Por isso, todos os lusodescendentes sentiriam uma semelhança tamanha, até mesmo espantosa, uns com os outros (FREYRE, 1940).

Muitas coisas estão em jogo na defesa irrestrita de Freyre sobre as benesses da miscigenação. Sua análise propõe uma leitura específica

sobre a mobilidade social do Brasil escravocrata, sobretudo no transcurso do século XIX. Várias autoras e autores, como Ângela Alonso (2015) e Florestan Fernandes (2006), discorrem sobre as possibilidades de ascensão social dos mestiços e “mulatos” no século XIX. Segundo Alonso (2015), a racialização, forte no escravismo estadunidense, aqui se mitigou. No Brasil aristocrático, a ordem era mais estamental, na medida em que não exigia argumentos raciais de forma explícita (nem por isso ausentes – e isso é fundamental!); daí a possibilidade de discursos sobre a ausência de “linha de cor” no Brasil em comparação aos Estados Unidos. Alonso (2015) também afirma que esse contexto acarretou certa porosidade do mundo público à ascensão social de alguns mestiços e negros livres.

Ponto essencial é que, em geral, muitos dramas perpassaram a trajetória, ainda que ascendente, desses indivíduos. Eles tinham de lidar com um mal-estar relativos à dificuldade de ajustamento à ordem social predominante e nunca se sentiram perfeitamente ajustados à sociedade da época devido aos seus preconceitos. Essas trajetórias ascendentes cumpriam, então, uma lógica de manutenção de uma ordem racial que, sim, estava presente (FERNANDES, 2006; ALONSO, 2015). Esses indivíduos livres, inclusive, desempenhavam papéis sociais importantes. Argumento que a forma como essa ordem social era organizada é uma das razões que levaram o Brasil à Abolição tão tardia. Esse contexto ajudará a alicerçar o que, posteriormente, será propagado por Gilberto Freyre como uma democracia racial brasileira.

No capítulo sobre a “ascensão do bacharel e do mulato”, no livro *Sobrados e Mocambos* (1961), Freyre argumenta que, desde os últimos tempos coloniais, o bacharel e o “mulato” vinham se constituindo em elementos de diferenciação, dentro de uma sociedade rural e patriarcal que procurava integrar-se pelo *equilíbrio* entre dois grandes antagonismos: o senhor e o escravo. O “equilíbrio de antagonismos” é parte importante de sua argumentação acerca da colonização lusa, “historicamente apta à harmonia nas diferenças”. Em *O mundo que o Português criou*, reitera que a miscigenação, decorrente, em sua teoria, do amor do português pela mulher negra, permitiu uma constante mobilidade, de classe para classe e até de uma raça para outra. Comum a toda obra colonizadora de Portugal, a mistura das

raças teria sido o grande pendore para a democratização social. Sintetiza: “a mestiçagem é sobretudo isso: mobilidade social” (FREYRE, 1940, p. 57). Sua leitura, então, busca interpretar as possibilidades de mudança social no Brasil a partir da romantização das violências subjacentes às dinâmicas raciais estruturantes da formação nacional. Mais além: instrumentaliza as trajetórias de indivíduos negros de modo a legitimar uma argumentação que, por muito tempo, servirá de obstáculo à luta antirracista.

A mobilidade social vertical, “consequente da miscigenação e do amor romântico”, teria como uma de suas consequências a busca, comum aos lusodescendentes, por um movimento que, fatalmente, os levaria a desejar retornar à Europa (FREYRE, 1940). Ou seja, haveria um norte, uma quimera de regresso comum aos colonizados: a própria metrópole que os escravizou. Em suma, Portugal teria criado uma cultura formada pela confraternização de raças, de povos, de valores morais e materiais diversos, sob o seu domínio e a direção do cristianismo (FREYRE, 1940, p. 68). A alma do lusotropicalismo seria, então, sua tradição portuguesa e cristã. A língua portuguesa, por sua vez, ainda que tenha sofrido algumas alterações no Brasil, teria como ideal um idioma transnacional que correspondesse aos desejos de aproximação dos povos lusotropicals, já que partilhariam essa unidade essencial de sentimento.

Uma análise das produções de Gilberto Freyre reflete sua ambição por criar, realmente, uma teoria. Por isso, uma das principais demarcações conceituais do lusotropicalismo é o conceito de *área total*. O critério de área total, moderno para a época, permitia pensar todo o espaço lusotropical, ainda que descontínuo em termos geográficos, como uma unidade psicocultural, biossocial e linguística (PINTO, 2009; CASTELO, 2011). Nesse contexto, Freyre passa a reivindicar, inclusive, como área de estudos da sociologia, um campo dedicado à comparação das diferentes experiências sociais da comunidade lusotropical: a tropicologia. Simone Meucci (2006) observa a intenção de Freyre em formular, a partir da tropicologia, um novo padrão de modernidade e modernização, cuja principal característica seria a supracitada capacidade de acomodação de diversidades raciais e culturais.

A partir daí, Freyre fundamentará sua defesa da empreitada colonial portuguesa também em África: o autor afirmará que “o conjunto de regiões luso-tropicais formam uma área total”. Ou seja, embora “o caráter humano da colonização portuguesa” tenha tido, no Brasil, sua expressão mais larga e ao mesmo tempo mais feliz, é característica comum a toda a obra colonizadora de Portugal. Em alguns momentos, Freyre fala de uma realidade pretérita, que remonta aos séculos XV e XVI; em outros, de uma realidade viva, pujante... outras ainda como futuro, destino, idealização (PINTO, 2009; CASTELO, 2011).

Antes de Gilberto Freyre ser utilizado como verdadeiro cão de guarda do império português em África, suas teorias não eram bem recebidas pelos governantes europeus. Ao contrário, Armindo Monteiro, ministro das Colônias entre 1931 e 1935 (Estado Novo Português), era defensor ferrenho do darwinismo social e, conseqüentemente, não concebia a ideia de relações sociais recíprocas entre brancos e negros. O único ponto comum entre o pensamento de Gilberto Freyre e dos colonialistas portugueses nas décadas de 1930 e 1940 era a assunção de que os portugueses seriam dotados de capacidade especial para a colonização; a defesa da mestiçagem, todavia, era rejeitada (CASTELO, 2013).

Intacto até 1975, o anacrônico Império Português teve de se reinventar após a Segunda Guerra Mundial, já que o mundo passou por um momento de redefinição do seu desenho geopolítico. Sobretudo devido aos traumas decorrentes do nazismo, o princípio da autodeterminação dos povos colonizados foi consagrado na Carta da Organização das Nações Unidas, criada em 1945. Em 1948, a Declaração Universal dos Direitos do Homem instituiu a autodeterminação como direito fundamental e a ONU passou a atribuir às potências coloniais a obrigação de prepararem os territórios sob sua administração para a independência (CASTELO, 2013). As chamadas da libertação se espalham e o “bom colonizador” teve de se defrontar com a sua verdadeira face. Esse momento marca a consolidação do movimento anticolonialista cujo início se deu na Ásia e depois na África.

Portugal, então, tentará construir um argumento para legitimar a continuidade de sua dominação, sobretudo nos países africanos. Para tal, altera sua legislação para tentar favorecer, estratégica e minimamente, Angola e Moçambique. Em 1951, até mesmo mudanças terminológicas importantes são feitas: os termos “Império Colonial Português” e “colônia” dão lugar a “províncias ultramarinas”. Portugal percebe a urgência em se afirmar como “nação pluricontinental”, com territórios integrados harmoniosamente. A tônica do seu jogo político, daí em diante, passa a ser a “assimilação” (CASTELO, 2013).

Já entre 1947 e 1953, a Guerra Fria reforça a necessidade de reformulação da política lusitana nos trópicos. Salazar defendia a manutenção do seu poder alegando o “caráter civilizacional” da sua colonização face às ameaças expansionistas da URSS. Na verdade, sua finalidade era, efetivamente, a realização do que os gestores do Estado português procuravam definir como Espaço Econômico Português, “um espaço fechado e protegido”, um mercado capitalista de uso quase que exclusivo, onde Portugal pudesse renascer como nação e reencontrar as grandezas de seu passado. Nesse contexto, a teoria freyreana serviu como uma luva. A necessidade de difundir o luso-tropicalismo nas Nações Unidas torna-se ainda mais cabal depois do início da guerra colonial em Angola e da ocupação de Goa, Damão e Diu pela União Indiana. A cartada final, então, foi alçar a teorização lusotropicalista de Gilberto Freyre ao posto de ideologia oficial do colonialismo (MEDINA, 2000; PINTO, 2009; CASTELO, 2013).

Como argumento, a intencionalidade e participação ativa nesses jogos políticos estão sempre presentes. A utilização político-propagandística de tal pensamento foi feita com total cumplicidade do autor que chegou, inclusive, a receber homenagens e honrarias oficiais e a viajar para as colônias portuguesas em África a fim de reiterar e propagar as suas ideias. A insurgência política africana pela descolonização, inclusive, mobiliza Freyre a abraçar efetivamente a ideia de democracia racial, que será instrumentalizada para a defesa do domínio colonial. Como bem discorre Guimarães (2001), nesse momento, ironicamente, Freyre tratará o movimento da negritude como um mito racial e chamará os seus defensores de “afro-racistas”.

É óbvio que, tal como a democracia racial, o lusotropicalismo não se sustentava a qualquer olhar honesto para com a realidade. Segundo Castelo (2013), relatórios confidenciais descrevem a abissal distância que separava o verdadeiro “modo português de estar no mundo” da teoria freyreana. Mário Pinto de Andrade, fundador do Movimento Popular de Libertação de Angola, sob o pseudônimo de Buanga Fele, foi o precursor na denúncia contra o lusotropicalismo e sua instrumentalização política (CASTELO, 2011).

A vida e a obra de Gilberto Freyre se entrelaçaram e, durante quase todo o século XX, o sociólogo usufruiu de sua localização social para criar teorias e projetos políticos que, tanto no Brasil quanto para além dele – os demais países que tiveram o infortúnio de conhecer “o modo português de estar no mundo” –, foram transfigurados em ideologias que visavam a inércia política dos povos vítimas do colonialismo. Durante a Ditadura Civil Militar no Brasil, inclusive, Freyre também esteve ao lado dos ditadores. Embora seu apoio seja considerado, por muitos, um enigma, Túlio Velho Barreto (2004), a partir da pesquisa em artigos de jornais publicados à época, afirma ser incontestemente a cumplicidade do sociólogo recifense. Ele era um dos “intelectuais do regime” (VELHO BARRETO, 2004). Elide Bastos (2021) reitera o apoio de Freyre ao golpe e ao regime. Segundo a autora, ele era amigo íntimo de figuras como Humberto Castelo Branco, tinha proximidade com vários dos Ministros da Cultura do período, além de ter prestado apoio financeiro e assessoria cultural.

Como intérprete do Brasil, país lusotropical por excelência, Freyre fundamentou aquela que é a maior falácia das nossas relações raciais: o mito da democracia racial. As consequências de tal pensamento foram dramáticas para a população negra que, além da luta contra um racismo pujante e contra as desigualdades persistentes após a Abolição, teve de lidar com a tarefa hercúlea de denunciar a realidade que conhecia e que, mascarada pelo mito, tornava-se ainda mais cruel. Do ponto de vista teórico, vários autores se empenharam nessa denúncia e em construir novos discursos sobre as relações raciais no Brasil. Neste artigo, defendo a importância incontornável e pouco reconhecida de uma mulher negra que, assim como Freyre, viveu grande parte do século XX empenhada em

projetos políticos, mas segundo um novo prisma. Lélia Gonzalez também costurou sua vida à sua obra e, enquanto militante e teórica, trouxe contribuições imprescindíveis para uma nova interpretação do Brasil.

LÉLIA GONZALEZ

Lélia de Almeida Gonzalez, nascida em Belo Horizonte, em 1935, e falecida no Rio de Janeiro, em 1994, foi uma mulher negra que, à revelia de todas as adversidades, contribuiu para a transformação da luta política e teórica das relações raciais brasileiras. Filha de mãe indígena analfabeta e pai negro operário, foi a décima sétima de dezoito filhos. Aos sete anos de idade, partiu, com a família, para o Rio de Janeiro, onde um de seus irmãos, Jaime de Almeida, fez carreira como jogador do Flamengo. Mesmo com todos os obstáculos (chegou, inclusive, a trabalhar como babá ainda na infância), Gonzalez teve a oportunidade de estudar, a qual abraçou veementemente. Em 1958, concluiu bacharelado e licenciatura em História e Geografia e, em 1962, formou-se, também, em Filosofia (RATTS & RIOS, 2010). Essa intelectual militante foi uma das maiores intérpretes do Brasil. Seu pensamento e sua vida política construíram uma nova narrativa para a compreensão nacional; grande parte em denúncia aos desserviços propagados pelo pensamento freyreano. Gonzalez foi fundamental no esforço coletivo de articulação política negra durante a redemocratização do Brasil. Além disso, foi pioneira em defender a especificidade da luta das mulheres negras. Do ponto de vista teórico e epistemológico, essa intelectual diaspórica trouxe contribuições inigualáveis para um novo olhar para a realidade nacional e, especificamente, para a importância das mulheres negras na sua construção, sempre tendo como norte um projeto nacional verdadeiramente democrático.

“DEMOCRACIA RACIAL? NADA DISSO!”

Além de sua imprescindível agência na formação, consolidação e difusão do movimento negro, cuja força ressurgiu no final dos anos 1970 em pleno regime militar, Lélia Gonzalez analisou e interpretou sua

formação (RATTS & RIOS, 2010). Esse é um momento fundamental, já que essa militância estava articulada não somente à luta contra o racismo, mas à tarefa, fundamental em solo brasileiro, de ter de desmascará-lo. Como disse a própria Lélia, em seu Discurso na Constituinte, em abril de 1987, era preciso encarar o racismo brasileiro olho no olho. “Chega de ficarmos disfarçando que somos democratas raciais”!

Como tento esmiuçar o entrecruzamento histórico, político e biográfico entre os autores em questão, seguirei trazendo as circunstâncias históricas, as motivações pessoais e as inflexões teóricas daí decorrentes. Por volta de 1974, com a Ditadura Civil Militar a plenos pulmões, o quadro político e cultural efervescia no que tange à movimentação política negra. Vale lembrar que Gilberto Freyre fez parte do *establishment* do regime. Gonzalez, por sua vez, compunha essa movimentação inquieta e sedenta por justiça que a conjuntura ditatorial, apesar de todo esforço, não foi capaz de silenciar.

Em 1976, Lélia Gonzalez ministrou o primeiro curso formal sobre a cultura negra no Brasil. No Rio Grande do Sul, em 1971, surge o grupo Palmares; o Ile Aiyê, em 1974, estreia na Bahia; as primeiras linhas dos Cadernos Negros são escritas em São Paulo em 1978 e, no Rio de Janeiro, surge o Grêmio Recreativo de Arte Negra Escola de Samba Quilombo em 1975 (Lélia se somará a ele posteriormente). Esse também é um período de *boom* na produção textual de Lélia Gonzalez. São anos em que o Brasil começava a produzir denúncias coletivas contra o mito da democracia racial. Essa efervescência política impulsionará a consolidação do Movimento Negro Unificado, da qual Gonzalez foi figura incontornável (RATTS & RIOS, 2010).

Ainda na década de 1970, já no final, no ano de 1979, Lélia realiza uma viagem fundamental para o seu fortalecimento pessoal e intelectual. Assim como Freyre, a ida à África foi um marco para a sua construção teórica e para seus projetos de sociedade. Já discorri sobre como, para Freyre, tal viagem cumpriu uma agenda política alinhada aos interesses metropolitanos da ditadura salazarista. Ademais, o lusotropicalismo compõe o mesmo enredo da ideia democracia racial; um conceito complementa o outro. Ou seja, as interconexões entre África e Brasil

também fizeram parte da construção teórica de Gilberto Freyre, mas, reitero, com finalidades e sensibilidades radicalmente opostas às de Lélia. Nossa intelectual diaspórica encontrou, em África, inspirações fundamentadas em trocas afetivas e no reconhecimento com indivíduos que, para ela, seriam seus irmãos devido aos fortes laços que unem os negros africanos e os da diáspora. Ela trará, para sua interpretação do Brasil, uma perspectiva pioneira e original sobre as heranças africanas na cultura nacional.

Entre 1961 e 1963, as guerras de libertação explodem no continente africano. Esse é o contexto da instrumentalização do lusotropicalismo freyreano pela metrópole portuguesa. Essas mesmas circunstâncias, no entanto, também influenciaram Lélia Gonzalez e o movimento negro brasileiro como um todo. Enquanto Freyre se empenhava em tornar os países africanos reféns da mesma falácia que nos subjugou - a de que o português foi um bom colonizador, isento de preconceitos -, a resistência africana seguiu firme, enfrentou o mito lusotropicalista e, finalmente, alcançou a liberdade. Os ventos dessas lutas atravessaram o Atlântico e aguçaram as chamas da nossa libertação. Também aqui, em tom de denúncia, militantes se uniram em uníssono e gritaram, com as palavras de Lélia Gonzalez: “Democracia racial? Nada disso!”

Em “Democracia racial? Nada disso!”, Gonzalez (2020) põe de cabeça para baixo a ideia de uma colonização benevolente. Explícita que, quando os europeus chegaram à África, nossas antepassadas foram roubadas de seus lares e, às sobreviventes dos martírios da travessia transatlântica, eram reservados dois destinos possíveis: escravas de oito nas plantações ou mucamas na casa-grande. Enquanto escravizadas, eram objetos de todo tipo de violência, inclusive a sexual perpetrada pelos senhores.

É por aí que a gente deve entender que esse papo de que a miscigenação é a prova da “democracia racial” brasileira não está com nada. Na verdade, o grande contingente de brasileiros mestiços resultou de estupro, de violentação, de manipulação sexual da escrava (GONZALEZ, 2020, p. 202).

Nesse mesmo texto, ela reinterpreta a formação do Brasil em resposta à teoria freyreana não somente em relação ao mito da democracia racial. Gonzalez também encara as ideias lusotropicalistas de frente e diz:

Existe uma outra mentira histórica que afirma que o negro aceitou passivamente a escravidão, adaptou-se a ela docilmente porque, afinal, os senhores de escravos lusobrasileiros foram muito bons e cordiais (GONZALEZ, 2020, p. 202).

A grande verdade, finaliza, era que “aquelas que não aceitassem eram *cordialmente torturadas* ou simplesmente liquidadas” (GONZALEZ, 2020, p. 203, grifos da autora).

As circunstâncias políticas do Brasil, nas décadas em que Lélia Gonzalez se engaja na militância, são de insurgência contra a inércia da sociedade brasileira em relação ao combate ao racismo. Para os militantes da época, era urgente escancarar o racismo vigente e construir projetos políticos verdadeiramente democráticos. As teorias freyreanas sobre a democracia racial, além de propagarem para o mundo uma imagem do Brasil como um “paraíso racial”⁴, tiveram profunda acolhida no imaginário nacional e, transfigurado ao plano de ideologia nacional (SOARES & BRAGA & COSTA, 2002), prestaram, conforme já foi dito, um imenso desserviço à luta antirracista. Como lutar contra o que, supostamente, não existiria? Como intérprete do Brasil, Lélia Gonzalez se deparou com a necessidade de pensar uma outra nação, agora do ponto de vista daqueles que foram, historicamente, subjugados e cujas vidas foram instrumentalizadas para criar o grande teatro freyreano.

⁴ O “Projeto Unesco” ilustra bem esse ponto. Nos anos de 1951 e 1952, com patrocínio da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (Unesco), várias pesquisas sobre as relações raciais no Brasil foram realizadas a fim de mostrar para o mundo, após os horrores da Segunda Guerra Mundial, como seria possível a existência de relações harmoniosas entre brancos e negros. Evidentemente, os resultados do Projeto, sobretudo as conclusões de Florestan Fernandes, contradisseram os propósitos iniciais da pesquisa e escancararam o racismo brasileiro.

A fundação do Movimento Negro Unificado é um dos maiores marcos desse momento. Resultado do esforço conjunto de uma “negrada anônima”, para usar palavras da própria Lélia, era preciso “levar adiante as sementes da consciência para a verdadeira democracia racial” (GONZALEZ, 1982, p. 26). Na carta de princípios do Movimento, consta que estavam todos “convencidos da existência de discriminação racial, marginalização racial, política, econômica, social e cultural do povo negro”. Termina, então, da seguinte forma: “Por uma autêntica democracia racial! Pela libertação do povo negro!” (GONZALEZ, 1982, p. 64 e 65).

A Ditadura Civil Militar no Brasil (1964/1985) recrudescceu as violências e desigualdades nacionais e utilizou, ao mesmo tempo, o mito da democracia racial como discurso (vale reforçar a cumplicidade de Gilberto Freyre, um dos intelectuais do regime). A radicalização do uso da violência por parte do governo ditatorial escancarou uma face da nossa sociedade que muitos eram resistentes em reconhecer. Segundo Gonzalez (1982), quando o terror virou rotina na vida de jovens brancos de classe média oponentes ao regime, a opinião pública atentou, finalmente, para como a população negra era objeto de um *terror cotidiano*. “Que grande novidade: a tortura sempre existiu em nosso belo país tropical!” (GONZALEZ, 1982, p. 60).

Gonzalez (1982) discorre sobre a desarticulação política perpetrada contra as elites intelectuais negras com o Golpe de 1964. Muitos tiveram de ser exilados. O principal nome foi Abdias do Nascimento. Amigo de Lélia, Nascimento foi uma das figuras mais representativas desse momento de insurgência negra. No exílio, sua luta não arrefeceu; ao contrário, tornou-se mais forte e ecoou internacionalmente. Ele continuou sua denúncia do racismo brasileiro e iniciou uma articulação que trouxe novas inspirações para o Brasil. A luta pelos direitos civis nos Estados Unidos e as guerras de libertação dos países africanos de língua portuguesa também reverberaram através dele para fazer parte da semântica coletiva da luta política negra brasileira (GONZALEZ, 1982). Nesse contexto de internacionalização, Gonzalez e Nascimento foram imprescindíveis.

Em abril de 1987, Lélia Gonzalez faz um pronunciamento inesquecível na Constituinte de 1987-1988. Ela insiste na importância de

sempre ter em vista a construção de um projeto de nação, “porque um povo que desconhece a sua própria história, a sua própria formação, é incapaz de construir um futuro para si mesmo”. Ela discursará sobre esse projeto. A partir dos anos 1970, segundo suas palavras, houve o renascer do movimento negro no Brasil, sob inspiração das lutas de libertação em África e da luta pelos direitos civis nos Estados Unidos, mas, sobretudo, alicerçados na nossa própria história de resistência. Afinal de contas, “sempre somos as bases, já perceberam isso? Ou então somos cooptados para representarmos o teatro da democracia racial. Não queremos mais isso!” (GONZALEZ, 2020, p. 251).

Parte importante para o propósito de construir uma verdadeira democracia racial consistiu em legitimar símbolos da cultura negra como fonte de orgulho e inspiração; buscar, no passado, referências para pensar o futuro. Esse movimento conduziu à Serra da Barriga, onde outrora resistiu o Quilombo dos Palmares.

A partir de uma iniciativa do Grupo Palmares de Porto Alegre, Rio Grande do Sul, formado no início da década de 1970, com a liderança incontestada do falecido poeta Oliveira Silveira, o dia 20 de novembro⁵ passou a ser o Dia Nacional da Consciência Negra. Lélia Gonzalez foi uma das lideranças negras que se empenhou nesse processo (RATTS & RIOS, 2010, p. 90).

A reinterpretação de símbolos é parte importante da luta antirracista, justamente porque acarreta novos olhares, novas possibilidades de reconhecimento. Segundo Florestan Fernandes, é da agência negra que provêm os significados novos adquiridos pelo 13 de Maio. Primeiro, a data é desmascarada, nas décadas de 1930 e 1940, como uma falácia social: a Abolição não passara de uma artimanha, pela qual os escravos sofreram a última espoliação. Decorrente dessa interpretação, a militância negra passa a defender que do próprio negro dependia uma “Segunda Abolição”. Já na década de 1970, a ressignificação da data atravessa e afirma Palmares e

⁵ Dia do assassinato de Zumbi.

Zumbi. O 20 de novembro, a data da morte desse grande líder quilombola, símbolo da resistência frente aos horrores da escravidão, é, então, contraposta ao 13 de maio. Esse novo olhar enxerga a liberdade não como uma dádiva, mas sim como uma conquista (FERNANDES, 2017).

Nos anos seguintes ao estabelecimento do Dia Nacional da Consciência Negra, eclodiram atos públicos, passeatas e outras formas de manifestação a nível nacional. Graças ao empenho do MNU, essa data tornou-se grande símbolo de afirmação histórica do povo negro e articulou suas reivindicações por uma sociedade alternativa.

Na verdade, Palmares foi o autêntico berço da nacionalidade brasileira, ao se constituir como efetiva democracia racial e Zumbi, o símbolo vivo da luta contra todas as formas de exploração (GONZALEZ, 1982, p. 57).

BRASIL LADINO-AMEFRICANO

Além de desmascarar o mito da democracia racial, a interpretação revolucionária de Gonzalez sobre o Brasil afirma que o racismo não seria, meramente, um legado do passado escravocrata. Em seu texto “Cultura, Etnicidade e Trabalho: efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher” (2020), associa o ódio racial à lógica capitalista, uma vez que este beneficia diretamente os brancos a partir da superexploração da mão-de-obra negra e a partir das vantagens competitivas, uma espécie de “mais-valia” que os alocam um passo à frente no preenchimento de funções. Ou seja, Gonzalez esmiúça como a violência racial contempla recompensas materiais e simbólicas ao grupo dominante. É o que ela chama de racismo cultural, uma discriminação que se reforça e reproduz de diferentes maneiras e que leva tanto algozes quanto vítimas a considerarem natural relegar às mulheres - especialmente às negras - os papéis sociais mais desvalorizados.

Para González, o mito da democracia racial operou sempre articulado à ideologia do embranquecimento, uma vez que sua construção é alicerçada no estupro colonial contra a mulher negra pelo homem branco

e na miscigenação daí decorrente. Seu argumento reitera a análise de Guimarães (1999) segundo a qual, não obstante as rupturas com o discurso do racismo científico, a ideia de democracia racial, tal como propagada por Freyre, compõe um novo discurso racista. Como a miscigenação é imprescindível para sua articulação, o mito operou na reprodução de dinâmicas de embranquecimento enquanto, ao mesmo tempo, mantinha as discussões sobre racismo fora da arena política. Enquanto oferecia, aos brancos brasileiros, benesses materiais, psicológicas e culturais, perturbava a população negra com os fantasmas de uma falsa inferioridade (GONZALEZ, 2020).

Os aspectos culturais e políticos das relações raciais demonstram como o branco afirmou sua supremacia às expensas e em presença do negro. Ou seja, “além da exploração econômica, o grupo branco dominante extrai uma mais-valia psicológica, cultural e ideológica do colonizador”. Que se pense, no caso brasileiro, nos efeitos da ideologia do branqueamento articulada com o mito da democracia racial. Cabe ressaltar como tais efeitos se concretizam nos comportamentos imediatos do negro “que se põe em seu lugar”, do “preto de alma branca” (GONZALEZ, 2020, p. 33).

Sempre muito influenciada pela psicanálise, a autora afirma, em “Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira” (1984) - provavelmente seu texto mais famoso -, que o racismo é a sintomática que melhor caracteriza a neurose brasileira. Em *Lugar de Negro* (1982), explica como os aparelhos ideológicos (família, escola, igreja, mídia etc.), ao propagarem o mito da democracia racial e a valorização de uma cultura “branca”, articulam mito e ideologia. A partir dessa articulação é que Gonzalez compreende o caráter disfarçado do racismo à brasileira, tido por ela, conforme supracitado, como a grande neurose nacional.

Em “Cultura, Etnicidade e Trabalho: efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher” (2020), lemos sobre como a violência racial, enquanto discurso, desumaniza os negros. Consequentemente, argumenta

Gonzalez, eles são infantilizados, não têm direito a voz própria. Tanto nesse texto quanto em outros, ela explicita sua perspectiva epistemológica e deixa claro “o lugar de onde falaremos”: “neste trabalho assumimos nossa própria fala”. Sua postura epistemológica parte do reconhecimento e valorização de uma sabedoria coletiva alicerçada na experiência. A partir daí, ela teoriza sobre as heranças africanas na cultura brasileira, as lutas travadas, historicamente, pela população negra e, especialmente, pelas mulheres negras. Trata-se aqui de um outro olhar sobre a África e sobre a negritude. Uma mirada epistemológica a partir de outra localização sócio-histórica, de novas influências teóricas, tais como o marxismo e a psicanálise e, sobretudo, alinhada à luta histórica do povo negro.

Para explicar seu ponto de vista, Gonzalez traz duas noções fundamentais: consciência e memória. A consciência seria o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. Através dela, o discurso ideológico se faz presente. A *memória*, por sua vez, seria “o não saber que conhece”, um lugar de restituição da história não escrita, o lugar da emergência da verdade. Enquanto a consciência se expressa como discurso dominante, a memória tem suas astúcias; ela prega suas armadilhas (GONZALEZ, 2020).

Em sua teorização sobre o Brasil, Lélia Gonzalez atribui imensa importância à linguagem. Para ela, o português falado no Brasil seria antes o *pretuguês*, a língua nacional transmitida historicamente por mulheres negras e parte fundamental da nossa amefricanidade. A transmissão do pretuguês nos ajuda a compreender as supracitadas armadilhas pregadas através da força da memória. A mulher negra, para Gonzalez, foi essencial para a perpetuação de valores culturais africanos, ou, melhor dizendo, amefricanos. É nisso que consiste a “rasteira na raça dominante”. Através de uma relação dialética, de elos ambíguos, a “mãe preta”, construída como figura maternal por excelência, passou todos os valores que lhe diziam respeito para a criança brasileira. Essa criança é a dita cultura nacional (GOZALEZ, 2020).

A discussão sobre a língua portuguesa faz parte tanto da teoria de Gonzalez quanto da de Freyre. Para o lusotropicalismo freyreano, o idioma é parte da herança lusa e aspecto identitário dos lusodescendentes

e, mesmo que tenha sofrido algumas alterações, teria como ideal uma língua transnacional que correspondesse aos desejos de aproximação dos povos lusotropicais. Em *O mundo que o Português criou*, Freyre deprecia as contribuições indígenas e africanas, tidas como primitivas.

Porque não é exato que a língua portuguesa no Brasil venha se alterando no sentido único e estreito da simplificação para acomodar-se ao primitivismo do elemento indígena e do africano. Ela vem também se enriquecendo sob a influência de condições e estímulos novos de cruzamento não só de gente como de culturas – inclusive outras culturas europeias anclares da portuguesa no processo de europeização do Brasil (FREYRE, 1940, p. 64).

O pretuguês, no entanto, é a língua falada no Brasil amefricano. Ou seja, reproduzimos, diariamente, a herança africana através das palavras e, nesse transcurso, coube às mulheres negras o protagonismo de, de forma revolucionária, dar essa “rasteira na raça dominante” e transformar o português falado no Brasil no mais africanizado do mundo. O Brasil seria parte, então, de uma América Africana, cuja latinidade é uma falácia; por isso, Gonzalez troca o T pelo D e chama a América Latina de América Ladina. Todos os brasileiros - e não somente os negros - são, para ela, ladino-amefricanos (e não lusodescendentes!). Daí sua reivindicação por um feminismo afro-latino-americano (2020). A categoria político-cultural da amefricanidade é de grande valor metodológico por permitir resgatar uma unidade específica, existente em várias sociedades da diáspora africana. A América, para Gonzalez, é um sistema etnogeográfico de referência criado conjuntamente por nossos antepassados a partir de inspirações africanas (GONZALEZ, 2020).

Ontem como hoje, amefricanos oriundos dos mais diferentes países, têm desempenhado um papel crucial na elaboração dessa amefricanidade que identifica na diáspora uma experiência histórica comum que exige ser devidamente conhecida e cuidadosamente pesquisada.

Embora pertençamos a diferentes sociedades no continente, sabemos que o sistema de dominação é o mesmo em todas elas, ou seja: o racismo, essa elaboração fria e extrema do modelo ariano de explicação, cuja presença é uma constante em todos os níveis de pensamento, assim como parte e parcela das mais diferentes instituições dessas sociedades (GONZALEZ, 2020, p. 135).

Assim como Freyre, Gonzalez defende certa comunhão entre povos, mas a partir de premissas díspares. Para a autora, o Brasil compõe a rede transatlântica da diáspora negra; uma pedaço africano expandido para além do oceano cuja força reside na história comum da escravidão negra e nos elos profundos transmitidos, sobretudo, via a memória ancestral dos que sobreviveram aqui na Améfrica. Brasileiras e brasileiros, então, seriam todos ladino-amefricanos e não lusodescendentes. É uma reviravolta epistemológica, um novo olhar sobre a realidade nacional que, além de contradizer a teoria da democracia racial brasileira, propõe novas lentes para uma interpretação negra sobre o Brasil. Em tom de denúncia, Gonzalez afirma não só a memória africana, como a luta incessante e a resistência histórica contra o racismo visceral que, à revelia do que tentaram nos fazer crer, sempre massacrou a população negra.

FEMINISMO AFROLATINOAMERICANO

Do fundo do poço do seu anonimato – nas favelas, na periferia, nas prisões, nos manicômios, na prostituição, na “cozinha da madame”, nas frentes de trabalho nordestinas –, talvez nunca tenham ouvido falar de direito de cidadania, mas têm consciência do que significa ser mulher, negra e pobre, ou seja, viver acuada, à espreita do próximo golpe a ser recebido, vigiando-se e “saindo de cena” para não ser mais ferida do que já é quando se trata de diferentes agentes da exploração, da opressão e também da repressão. Significa se jogar inteira no desenvolvimento das chamadas “estratégias de sobrevivência”, dia após dia, hora após hora, sem deixar, no entanto, de apostar na vida (GONZALEZ, 2020, p. 111).

Pensar sobre Lélia Gonzalez inevitavelmente remete às lutas das mulheres negras. Figura central para a insurgência do feminismo negro no Brasil, Gonzalez dedicou grande parte de suas obras e de sua vida às demandas políticas e teóricas desse grupo multiplamente marginalizado. Foi no seio do MNU que Lélia começou a refletir sobre a força de mulheres que, naquele contexto de solidariedade racial, defrontavam-se com o machismo. Esse reconhecimento de um lugar situado entre várias opressões a levou a pensar e trabalhar sobre tais especificidades.

A partir da década de 1970, mulheres negras brasileiras trouxeram à tona a urgência em se pensar também acerca do racismo no movimento feminista. Analisando o Encontro Nacional de Mulheres no Rio, em 1979, Lélia Gonzalez afirmou que as feministas brancas, mesmo com orientações aparentemente progressistas e de esquerda, negaram o significado da raça e hesitaram em relação à discussão racial devido a sua própria cumplicidade com tal discriminação. Em 1975, a apresentação do Manifesto das Mulheres Negras, durante o Congresso de Mulheres brasileiras, marcou o primeiro reconhecimento formal das divisões raciais existentes no seio do movimento feminista nacional. O Manifesto atentou para as especificidades das experiências de vida, das representações e das identidades sociais das mulheres negras e, também, sublinhou o impacto do racismo em suas vidas. Denunciou, ainda, a herança cruel da escravidão e a perversidade dos estereótipos criados para o fim de subjugar a população negra, mais especificamente a “mulata”, cuja imagem é vendida como um produto tipicamente brasileiro e digno de exportação. No início dos anos 1980, Lélia Gonzalez publicou sua antologia *O lugar da mulher* (1982) e argumentou que as negras sofrem uma opressão tripla, oriunda da dominação de raça, do gênero e da classe (GILLIAM, 1995; GONZALEZ, 1984).

Além de Lélia Gonzalez, autoras como Segundo Sueli Carneiro (2001) denunciaram como o estupro colonial da mulher negra pelo homem branco e a miscigenação daí decorrente criaram as bases para a fundação da falácia da harmonia racial no Brasil. Para justificar tais estupros, a cultura branca teve de produzir uma iconografia de corpos de negras representados como altamente dotados de sexo, a perfeita encarnação de um erotismo

primitivo e desenfreado (hooks, 1995) - trabalho no qual Freyre muito se empenhou. Como todo mito, o da democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra e exerce sua violência de maneira especial sobre a mulher negra. Gonzalez (1984) expôs, por exemplo, como o outro lado do endeusamento carnavalesco dessa mulher ocorre no seu cotidiano, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica. O que era “endeusamento” assume, então, fortes cargas de agressividade. É nesse caminho que se constata que os termos mulata e doméstica são atribuições de um mesmo sujeito.

A partir das vozes dessas mulheres negras, foi possível compreender como a subjetividade, no Brasil, abriga-se nas histórias dessas uniões conjugais violentas contra os corpos femininos negros. A definição de mulata, inclusive, é bem abrangente. Para milhões de brasileiras, no transcurso da vida, mais de uma representação as acometerá, desde serem mulatas hipersexualizadas e, conseqüentemente, objetificadas na juventude, a nutridoras, zeladoras e negras desfeminizadas quando tiverem mais idade. Esse imaginário vem da ideia de mucama, que era, ao mesmo tempo, explorada no trabalho doméstico e refém dos maiores abusos sexuais (GILLIAM, 1995; GONZALEZ, 1984). Em seu Discurso na Constituinte, Lélia não hesita em demonstrar como há uma ideologia que associa a imagem das mulheres negras à prostituição. Ela explicita como essa associação perversa subjaz à famosa ideologia da mestiçagem da democracia racial (GONZALEZ, 2020).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante cerca de três séculos, o Brasil foi o país responsável pelo sequestro do maior contingente de pessoas africanas para serem escravizadas. A escravidão deixou marcas indeléveis na nossa História e, mesmo após seu fim formal, continuou a permear as relações sociais e as dinâmicas da desigualdade social. Apesar disso, uma farsa imperou como identidade nacional e, para si e para o mundo, o país vendeu a imagem de ser um paraíso racial. Esse processo remonta ao nome de Gilberto Freyre, autor cuja obra foi basilar para a propagação do mito da democracia

racial. Vários autores, sobretudo a partir dos anos 1950, questionaram-no e desmascararam a verdadeira face de uma sociedade profundamente racista. A proposta deste artigo foi a de trazer à cena o pensamento de uma mulher negra que viveu na pele as dores do racismo e o momento histórico de denúncia do mito. Lélia Gonzalez foi uma intelectual aguerrida que escreveu sobre uma outra nação a partir de uma sensibilidade teórica comprometida com a justiça social.

Para nós, é importante ressaltar que emoção, subjetividade e outras atribuições dadas ao nosso discurso não implicam uma renúncia à razão, mas, ao contrário, são um modo de torna-la mais concreta, mais humana e menos abstrata e/ou metafísica. Trata-se, no nosso caso, de uma outra razão (GONZALEZ, 2020, p. 44).

Tanto Freyre quanto Gonzalez testemunharam momentos históricos dentro e fora do Brasil; suas interpretações e participações, no entanto, foram radicalmente opostas. Freyre desenvolveu um trabalho político e teórico alinhado aos poderes da elite política brasileira, bem como da metrópole portuguesa. Gonzalez, ao contrário, esmerou-se numa construção teórica e política comprometida com o antirracismo - inspirada, inclusive, nas lutas de libertação dos países africanos que, de lá, também lutavam contra o uso ideológico das teorias freyreanas. Em denúncia, Lélia Gonzalez mostrou como foram as mulheres negras as maiores vítimas das perversidades escravocratas e de suas continuidades. “Democracia racial? Nada disso!”. Ao contrário, continua a expor, o racismo constitui a maior neurose deste país que, longe de ser lusoportuguês, é parte da América Ladina e tem como língua o pretuguês. Aqui também ela põe de cabeça para baixo a visão freyreana acerca das mulheres negras. Enquanto ele as hipersexualizava e romantizava os estupros dos quais foram vítimas, atribuindo-lhes um papel de subserviência e cumplicidade para a formação do Brasil, Gonzalez, a partir de sua própria experiência, participa da insurgência do feminismo negro brasileiro e escancara todas as violências historicamente perpetradas contra os corpos femininos negros. Mais além:

Lélia Gonzalez, ao pensar sobre um outro Brasil, lhes atribui protagonismo incontornável. Foram as mulheres negras as responsáveis pela transmissão do pretuguês, a continuidade africana na Améfrica, porque, mesmo quando tudo lhes foi retirado, perdurou a *memória*.

REFERÊNCIAS

- ALONSO, Ângela. *Flores, Votos e Balas: o movimento abolicionista brasileiro (1868-88)*. 1ª Edição, São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- BASTIDE, Roger & FERNANDES, Florestan. *Relações Raciais entre Negros e Brancos em São Paulo*. São Paulo: Ed. Anhembi Ltda 1955.
- BASTOS, Élide Rugai. *As criaturas de Prometeu: Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira*. 2006. São Paulo, Global.
- BASTOS, Élide Rugai. Elide Rugai Bastos, intérprete do Brasil: uma conversa. [Entrevista concedida a Karim Helayel & Maria Caroline M. Tresoldi]. *Temáticas*. Campinas. 29, (57): 245-267, fev./jun. 2021. DOI: 10.20396/tematicas.v29i57.15653. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/tematicas/article/view/15653>. Acesso em: 4 abr. 2022.
- CARDOSO, Fernando Henrique. *Capitalismo e escravidão no Brasil meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul*. São Paulo: Difusão, 1977.
- CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. *Revista Lola*, nº 16, Espanha, 2001
- CASTELO, Claudia. *O luso-tropicalismo e o colonialismo português tardio*. 2013. Disponível em: <https://www.buala.org/pt/a-ler/o-luso-tropicalismo-e-o-colonialismo-portugues-tardio>. Acesso em: 10 set. 2021.

- CASTELO, Claudia. Uma incursão no lusotropicalismo de Gilberto Freyre. *Bhl - Blogue de História Lusófona*, Lisboa, ano VI, p. 261-280, set. 2011.
- FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. Vol. 1: O legado da “raça branca”. São Paulo: Globo, 1965.
- FERNANDES, Florestan. *Circuito fechado: quatro ensaios sobre o “poder institucional”*. São Paulo, Hucitec, 1976.
- FERNANDES, Florestan. *A revolução burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica* Rio de Janeiro, Editora Globo, 2006.
- FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Global, 2006.
- FERNANDES, Florestan. *Significado do protesto negro*. São Paulo: Expressão Popular; Fundação Perseu Abramo, 2017.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 48. ed. São Paulo: Global, 2003.
- FREYRE, Gilberto. *O mundo que o Português criou*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1940.
- FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mucambos*. Decadência do Patriarcado Rural e Desenvolvimento Urbano. Rio de Janeiro: Livraria José Olimpo, 1961.
- GILLIAM, Angela & GILLIAM Onik’a. Negociando a subjetividade de mulata no Brasil. *Estudos Feministas*, Florianópolis, n. 2. p. 525-543, 1995.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. In: *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984.
- GONZALEZ, Lélia (org.). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos/ organização: Flávia Rios & Márcia Lima*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

- GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.
- GONZALEZ, Lélia. O Movimento Negro na Última Década. In: GONZALEZ, Lélia & HASENBALG, Carlos. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982, p. 9-67.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio. Democracia racial: o ideal, o pacto e o mito. *Novos Estudos*, São Paulo, v. 61, n. 1, p. 147-162, nov. 2001.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Raça e os estudos de relações raciais no Brasil. *Novos Estudos*, São Paulo, n. 54, p. 147-156, jul. 1999.
- HOOKS, bell. Intelectuais negras. *Estudos Feministas*, Florianópolis, n. 2, p. 464-478, 1995.
- IANNI, Otávio. *As metamorfoses do escravo: apogeu e crise da estrutura, no Brasil meridional*. São Paulo: Hucitec, 1988.
- MEDINA, João. Gilberto Freyre contestado: o lusotropicalismo criticado nas colônias portuguesas como álibi colonial do salazarismo. *Revista Usp*, São Paulo, n. 45, p. 48-61, mar. 2000.
- MESQUITA, Gustavo. *O projeto regionalista de Gilberto Freyre e o Estado Novo: da crise do pacto oligárquico à modernização contemporizadora das disparidades regionais do Brasil*. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2012.
- MEUCCI, Simone. *Gilberto Freyre e a sociologia no Brasil: da sistematização à constituição do campo científico*. Tese (Doutorado) – Programa de Doutorado em Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2012.
- MOURA, Clóvis. *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Editora Ática, 1988.
- PALLARES-BURKE, Maria Lúcia. *Gilberto Freyre: um vitoriano dos trópicos*. São Paulo: Unesp, 2005.

- PINTO, João Alberto da Costa. Gilberto Freyre e o lusotropicalismo como ideologia do colonialismo português (1951–1974). *Revista UFG*, Goiânia, v. 6, p. 145-160, jun. 2009.
- RATTS, Alex & RIOS, Flavia. *Lélia Gonzales*. São Paulo: Selo Negro, 2010.
- SCHWARCZ, Lília Mortiz, *O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SOARES, Eliane Veras & BRAGA, M. L. S & COSTA, Diogo Valença de Azevedo. O dilema racial brasileiro: de Roger Bastide a Florestan Fernandes ou da explicação teórica à proposição política. *Sociedade e Cultura*, v. 5, n. 1, p. 35-52. 2002.
- VELHO BARRETO, Túlio. Uma questão de ordem. *Folha de São Paulo*. São Paulo. mar. 2004. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2803200416.htm>. Acesso em: 01 set. 2021.

Texto recebido em 16/09/2021 e aprovado em 21/01/2022