

# INTERSECCIONALIDADE EM SPIVAK E LÉLIA GONZALEZ: A SUBALTERNIDADE QUE PENSA, FALA E PRODUZ “NUMA BOA”

## INTERSECTIONALITY BETWEEN SPIVAK AND LÉLIA GONZALEZ: SUBALTERNITY THAT THINKS, SPEAKS AND PRODUCES “NUMA BOA”

Ana Caroline Amorim Oliveira 1  
Alipio Felipe Monteiro dos Santos 2  
Otávio Oliveira Silva 3

1  
Docente do Curso de Licenciatura em Ciências Humanas/Sociologia da  
Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Docente Permanente do Programa  
de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade (PGCULT/UFMA).  
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6279006668275644>.  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9337-6335>.  
E-mail: [ana.caroline.oliveira@gmail.com](mailto:ana.caroline.oliveira@gmail.com)

2  
Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão.  
Mestrando do Programa de Pós-graduação interdisciplinar em Cultura e  
Sociedade (PGCult) da Universidade Federal do Maranhão. Bolsista pela  
Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico  
do Maranhão (FAPEMA, 2020-2021).  
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5110760459369042>.  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3360-2246>.  
E-mail: [otavio.ufma@gmail.com](mailto:otavio.ufma@gmail.com)

3  
Professor efetivo de História da Secretaria de Educação de Salvaterra-  
PA. Mestre em Cultura e Sociedade PGCult (UFMA), na Linha de Pesquisa  
Cultura, Educação e Tecnologia. Especialista em História e Cultura Afro-  
Brasileira e integrante do grupo de pesquisa Epistemologia da Antropologia,  
Etnologia e Política (Cnpq).  
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/359104116248540>.  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9180-8678>.  
E-mail: [alipiomonteiro19@gmail.com](mailto:alipiomonteiro19@gmail.com)

**Resumo:** Este artigo baseado em revisão e análise bibliográfica, trata de explicitar um possível diálogo acerca da subalternidade e interseccionalidade, bem como, do papel da intelectual em Spivak e Lélia Gonzalez. O diálogo sobre a interseccionalidade entre as duas autoras visa responder ao seguinte problema: como a compreensão da interseccionalidade entre Spivak e Gonzalez pode nos possibilitar entender a importância de uma intelectual negra e subalternizada, enquanto condição, que pensa, fala e produz seu próprio arcabouço teórico? Problematiza-se a relevância de Lélia Gonzalez na efetivação da fala de uma intelectual, estando ela em uma posição de subalternidade, uma vez que se encontra atravessada entre os recortes de raça, gênero, sexo e classe. Esteticamente discute-se duas seções: Spivak e o sujeito subalterno feminino; e, Gonzalez, racismo, sexismo e o desvelar da história e formação social brasileira. Considera-se que não cabe ao intelectual falar pelo subalterno, muito menos criar condições de fala próprias para o subalterno, nem deve se colocar em suposta neutralidade. Gonzalez é um exemplo de que a intelectual pode falar e criar sua própria epistemologia e práxis social e política, apesar das condições serem de silenciamento das minorias.

**Palavras-chave:** Spivak. Gonzalez. Interseccionalidade. Subalternidade. Intelectual Negra.

**Abstract:** This article, based on literature review and analysis, aims to explain a possible dialogue about subalternity and intersectionality, as well as the role of the intellectual in Spivak and Lélia Gonzalez. The dialogue about intersectionality between the two authors aims to answer the following problem: how can the understanding of the intersectionality between Spivak and Gonzalez enable us to understand the importance of a black and subalternized intellectual, as a condition, who thinks, speaks and produces his own theoretical framework? We problematize the relevance of Lélia Gonzalez in the effectuation of the speech of an intellectual, being her in a position of subalternity, since it is crossed between the clippings of race, gender, sex and class. Aesthetically we discuss two sections: Spivak and the female subordinate subject; and, Gonzalez, racism, sexism and the unenviable history and social formation of Brazil. We consider that it is not up to the intellectual to speak for the subordinate, much less to create proper speech conditions for the subordinate, nor should he put himself in supposed neutrality. Gonzalez is an example that the intellectual can speak and create his own epistemology and social and political praxis, despite the conditions being of silencing minorities.

**Keywords:** Spivak. Gonzalez. Intersectionality. Subalternity. Black Intellectual.

## Introdução

A discussão acerca da subalternidade não pode ser entendida fora da estrutura de opressão do pensamento eurocêntrico e seus efeitos colonizadores. Essa abordagem faz parte de uma crítica da intelectual indiana pós-colonialista, Spivak (2010), baseada na obra intitulada “Pode o subalterno falar?” (1985). Para Spivak (2010), o subalterno é todo sujeito excluído e limitado da possibilidade de fala no espaço público em um contexto colonial. Sua análise compreende que, no contexto colonial imperialista britânico de dominação sobre a Índia, essa exclusão é mais evidente na forma como a mulher é representada. Para Spivak (2010), a mulher é silenciada a partir da estrutura da tradição hindu do *sati* (tradição hindu do sacrifício das viúvas) e da própria lógica colonialista imperialista da lei de abolição britânica do *sati* no século XIX.

Por outro lado, e de certo modo na linha de crítica ao pensamento eurocêntrico, está Lélia Gonzalez. Gonzalez é uma autora negra brasileira que, como ver-se-á, contribui não só para o sujeito feminino subalternizado falar de si, mas trata de reconfigurar um passado dito miscigenado por uma suposta democracia racial, através da produção de uma ação social e política por meio de sua proposta do *amefricanismo*. Ambas produzem o que se chama interseccionalidade (CRENSHAW, 2002; PISCITELLI, 2008), um conceito com o intuito de interpretar a complexidade da realidade social para decifrar as engrenagens de dominação colonialistas que produzem desigualdades sociais. Em especial, ambas autoras reconhecem a subalternidade do feminino, sendo esse o foco deste artigo.

Objetiva-se produzir um diálogo entre as duas autoras a fim de reconhecer como a interseccionalidade se apresenta em suas teorias, e assim, responder ao seguinte problema: como a compreensão da interseccionalidade a partir de Spivak e Gonzalez pode possibilitar entender a importância da fala de uma intelectual subalternizada? Pode uma subalterna intelectual falar por si e pelos seus? Problematiza-se a importância de Lélia Gonzalez na efetivação da fala de uma intelectual, estando ela também numa posição de subalternidade, uma vez que se encontra atravessada entre os recortes de raça, gênero, sexo e classe. Ademais, é observador que, diferente de Spivak, Lélia ensina que está tudo bem o subalterno falar; eles sempre falaram e estamos no momento de escutá-los (em especial, escutá-las) e de repensar nossas categorias de mundo.

A *ladinidade amefricana* que Lélia produz tem dupla importância, não sendo somente pela razão de fazer parte de uma minoria, mas por ter utilizado de sua voz enquanto intelectual como instrumento de visibilidade e reconfiguração dos espaços de poder, não somente se posicionando, mas criando instrumentos teóricos e práticos de conscientização.

Metodologicamente, este artigo está fundamentado em revisão bibliográfica de obras de Spivak e Gonzalez, bem como no conceito de interseccionalidade de Crenshaw (2002) e Piscitelli (2008), além de outros comentadores, comparando e interpretando criticamente os escritos por meio de uma reflexão central sobre o conceito de *amefricanidade* de Gonzalez, transformando o conceito da autora em via metodológica a fim de compreendermos a importância de ser o subalterno um intelectual e as consequências disso.

A partir deste apoio teórico e prático que resulta da categoria da *amefricanidade*, sustenta-se que não cabe ao intelectual falar pelo subalterno pura e simplesmente, mas escutar o que o subalterno comunica, principalmente das epistemologias por eles produzidas, fazendo da prática da escuta uma afetação psicossocial e política oriunda da experiência dos oprimidos. Lélia Gonzalez, certamente, ocupa esses dois polos. Contudo, ela não fala por si mesma, mas também pelos seus; mais ainda, ela desenterra uma narrativa falsa acerca da formação social e histórica brasileira, revelando a obscuridade por trás de conceitos de dominação (como miscigenação e democracia racial/social) e propondo uma categoria cultural e política para transformar tanto a epistemologia, no campo teórico e acadêmico, quanto a realidade/práxis social, no campo da experiência.

## Spivak e o sujeito subalterno feminino

Participar do trabalho antissexista entre as mulheres de cor ou as mulheres sobre a opressão de classe no Primeiro ou no Terceiro mundo está inegavelmente na ordem do dia (SPIVAK, 2010, p. 86).

A citação anterior de Spivak (2010) revela o ponto de discussão desta seção: o sujeito subalterno feminino, tendo em vista a crítica ao pensamento eurocêntrico. Socióloga dos estudos pós-coloniais, teórica literária e feminista, a indiana Gayatri Chakravorty Spivak (1942--) é uma das principais intelectuais contemporâneas dos estudos pós-colonial. Ganhou notoriedade como tradutora da obra “Gramatologia” (1976) de autoria de Jacques Derrida (1930-2004). Seu escrito mais conhecido, intitulado “Pode o subalterno falar?”, foi publicado originalmente em forma de artigo em (1985). Compreendido como uma crítica à limitação do acesso do sujeito subalterno à própria voz no contexto colonial imperialista, cita-se o entendimento de Lino (2015, p. 77) em relação à compreensão de subalterno:

Em sua proposição teórica, o subalterno é aquele que tem limitado ou nenhum acesso às instâncias de fala, resultado de um imperialismo cultural. Gayatri Spivak sugere que ao subalterno é negado o acesso a ambas as formas miméticas e política de representação.

Esse conceito é construído com base na crítica à postura etnocêntrica dos intelectuais ocidentais. O eurocentrismo é compreendido como a epistemologia mais antiga da Europa Ocidental que sustenta a hegemonia de seus discursos e ações políticas e culturais no globo. Ou seja, é um pilar para justificar a colonização e a colonialidade dos capitalistas europeus sobre os continentes (QUIJANO, 2005).

Neste sentido, o subalterno é o sujeito do “Terceiro mundo” (termo moderno-colonialista) no contexto político, econômico e social da representação eurocêntrica ocidental. O problema chave da autora é: “como o sujeito do terceiro mundo é representado no discurso Ocidental?” (SPIVAK, 2010, p. 20). Levando em conta este problema, seu pensamento alinha-se à teoria pós-estruturalista e aos estudos feministas, mas, sobretudo, à crítica pós-colonial que é uma forma de pensamento que problematiza o modo de pensar europeu, sua filosofia e ciência na interpretação do mundo a partir dos saberes e do lugar dos sujeitos subalternizados, portanto, é um modo de desafio do discurso hegemônico eurocêntrico.

Seus escritos possuem também uma referência marxista de importante contribuição aos estudos dos oprimidos e dominados, porque diz respeito à condição de representação e fala desses sujeitos, interpretados como subalternos no contexto de colonização sul-asiático, ou seja, os sujeitos e grupos sociais “terceiro mundistas”.

O enfoque específico da autora é sobre o exemplo da opressão de gênero vivida pelo “sacrifício de viúvas indianas” na tradição hindu do *sati* (o sacrifício das viúvas), em que algumas viúvas se sacrificariam como “boas esposas” no interior do ritual de queimação do corpo do marido. Por outro lado, esse ritual foi abolido pelo império britânico, então, Estado colonizador da Índia. A reflexão de Spivak é uma crítica construída em torno de sua interpretação do Ocidente colonizador tido como: “[...] um caso de homens brancos salvando mulheres de pele escura de homens de pele escura” (SPIVAK, 2010, p. 94). Em ambos os casos, a mulher está sujeita à dominação; ela não é ouvida.

A Europa é constituída, então, a partir do seu Outro, porque:

É impossível para os intelectuais franceses contemporâneos imaginar o tipo de Poder e Desejo que habitaria o sujeito inominado do Outro da Europa. Não é apenas o fato de que tudo o que leem — crítico ou não — esteja aprisionado no debate sobre a produção desse Outro, apoiando ou criticando

a constituição do Sujeito como sendo a Europa (SPIVAK, 2010, p. 45-46).

O sul asiático, assim como as Américas, configura-se como lugares de sujeitos periféricos, o “Outro” da Europa. A partir de Antônio Gramsci (1891-1937), Spivak (2010) produz uma crítica contundente a essa interpretação “naturalizada” do Ocidente, em especial, a partir das ideias de dois intelectuais: Gilles Deleuze e Michel Foucault, tomando como base o seu diálogo “Os intelectuais e o poder: conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze”<sup>1</sup>. Para Spivak, todo lugar que não faz parte da Europa é o “Outro” periférico, por isso, “[...] o Outro como Sujeito é inacessível para Foucault e Deleuze” (SPIVAK, 2010, p. 54). Assim, os sujeitos subalternos de Foucault não são os mesmos colocados pela autora (VERÇOZA, 2016).

Além de Spivak, outros intelectuais pós-colonialistas tratam dessa temática, um deles é Edward W. Said, que fundamenta em “O Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente” (1990), como essa narrativa sobre o Outro criou um arcabouço teórico de dominação sob os povos orientais, em especial ao árabe muçulmano do Norte da África. Todavia, Said (1990) utiliza do argumento foucaultiano de que todo saber é uma forma de poder, afirmando que, ao conhecer o “oriental” em toda a sua “cultura”, o “homem ocidental” estava sendo o porta voz desta, como um pai adotivo que os guiaria à civilização, construindo uma relação de poder hierarquizada focada em obter benefícios próprios: o direito da voz do Outro foi roubado sem diálogo que autorize tal poder.

Para Spivak (2010) não é diferente. Contudo, ela percebe que não é na dominação francesa do intelectualismo de Foucault que os subalternos encontraram suas representações. O Ocidente, por meio da negação da autonomia das diferenças, perpetua o colonialismo por meio da violência física e através do discurso em forma de violência epistêmica. Ao agir desse modo, a produção eurocêntrica hegemônica<sup>2</sup> não percebe que contribui para a opressão ao generalizar e universalizar os sujeitos de pesquisa não compreendendo suas diferenças e especificidades.

Por exemplo, ignoram o lugar do sujeito colocado em desigualdades e injustiças por todo um panorama histórico de dominação no contexto da divisão internacional do trabalho. Com isso, tornam-se apoiadores de interesses do capital econômico, onde a dominação intelectual e cultural comungam com a dominação econômica; nos dizeres da autora: “[...] a produção intelectual ocidental é, de muitas maneiras, cúmplices dos interesses econômicos internacionais do Ocidente” (SPIVAK, 2010, p. 20)<sup>3</sup>.

O objeto da crítica de Spivak (2010) é o discurso etnocêntrico em torno do sujeito produzido pelos intelectuais ocidentais, para a partir dele, sugerir o agenciamento como condição necessária aos intelectuais pós-coloniais para resistirem a essa epistemologia da violência. Para Spivak (2010), o papel do intelectual em nome do subalterno não é de ocupar seu lugar e sua fala, em razão de que o seu discurso não contempla necessariamente a experiência da opressão, mas um ponto de vista externo a ela. O que ocorre é a reprodução daquilo que se critica: as estruturas de opressão. Se se fala pelo subalterno sem conceder-lhe voz própria, então, mantém-se a constituição silenciada da opressão. Por isso, para a autora, o subalterno não pode ser uma categoria apenas usada para se referir a todo e qualquer sujeito marginalizado (SPIVAK, 2010).

Não se pode transformar o subalterno em “objeto”, isto é, um instrumento pelo qual sua condição de vivência é usada pelo intelectual para se referir apenas à sua marginalização. Ele

<sup>1</sup> É na inspiração propositiva do pensamento de Antônio Gramsci que Spivak fundamenta o seu conceito de sujeito subalterno. Em Gramsci, a noção de subalterno “[...] aparece nos escritos pré-carcerários, empregadas para designar a submissão de uma pessoa a outras, mais especificamente no contexto da hierarquia militar” (SIMIONATTO, 2009, p. 42). Contudo, Verçoza (2016) identifica consideráveis diferenças entre os dois pensamentos pois identifica uma diferenciação entre quem pode produzir conteúdo e a luta contra-hegemônica no pensamento de Gramsci e de Spivak.

<sup>2</sup> Para compreender por que o eurocentrismo é hegemônico e como este se relaciona com uma abordagem interseccional conferir Miguel (2018) e Moraes (2020).

<sup>3</sup> Na visão da autora, nenhum ponto de vista pode ser tomado como universal na explicação do mundo. Esse argumento diz respeito ao saber eurocêntrico, isto é, a sua tessitura epistêmica. Nesse sentido, estes intelectuais “[...] ignoram sistematicamente a questão da ideologia e seu próprio envolvimento na história intelectual e econômica” (SPIVAK, 2010, p. 22).

precisa ser ouvido. Contudo, é evidente nessa leitura a participação da autora nessa interpretação de alguém que fala sobre o sujeito subalterno na condição de uma intelectual. Apesar da ambiguidade, há o desvelamento do olhar para essa situação: o de quem fala e aquele que não é ouvido; o que revela a problematização da autora sobre o próprio lugar em que se fala. Com isso, é compreendido que em nenhum momento a autora nega as vozes que constituem os mais fracos, ela se assume e não se esconde por debaixo da neutralidade ideológica ou epistêmica, além de denunciá-la.

A autora pontua a desigualdade na representação entre a voz e o lugar do falante e a voz e o lugar do ouvinte. Contudo, mesmo que o subalterno possa falar, Spivak (2010) insiste no fato de que ele não é ouvido. Ele não é ouvido dado a estrutura de opressão que tende a filtrar suas palavras e ideias colocando-o na condição de subalternizado. Por exemplo, os séculos de colonização evidenciam um poder intermediário entre a posição do subalterno e a manifestação de sua voz no espaço público. Além disso, quando o sujeito recorre ao discurso hegemônico, significa que sua fala foi capturada. Cabe ao intelectual, por isso mesmo, negar a representação do subalterno, como que falando por ele ou querendo salvá-lo (SPIVAK, 2010)<sup>4</sup>, o que diverge daquilo que González (1984, p. 225) diz, de que o então considerado lixo da sociedade vai falar, e numa boa.

Se o sujeito não pode falar nem ser ouvido, então, ele não existe, no sentido de que não tem história. Não tem história porque lhe é negado os espaços de fala. É bem conhecido como o filósofo alemão Hegel, em 1831, compreendeu que a África é um continente a-histórico que não faz parte do mundo; ou a famosa observação de Hugh Trevor-Roper, em 1965, que ofendeu os clãs de africanistas anticoloniais ao declarar, igualmente, que a África não possuía história, apenas evoluções sem sentido de “tribos bárbaras”. O próprio Karl Marx já afirmou que as aldeias indianas, exemplificando o modo de produção asiático, reproduziam-se improdutivamente “intocadas pelas nuvens tempestuosas do céu político”, o que gerou malabarismos retóricos por parte de seus defensores do tipo “não foi bem isso que ele quis dizer [...]” (PRINS, 1992, p. 164).

São sobre esses fatos que Spivak chama atenção, de que há intermediários que escrevem e falam por outros, com um propósito claro ou obscuro de dominação ou de querer dar protagonismo de causa somente a sua narrativa. Nesse processo, todo discurso subalterno é silenciado. Porém, segundo a autora, isso fica evidente quando se analisa a desigualdade de gênero, isto é, sobre a voz da mulher no contexto colonial: “se no contexto da produção colonial o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade” (SPIVAK, 2010, p. 15).

No contexto patriarcal não é a mulher que domina os espaços de fala, mas a narrativa (visão) masculina. Não há espaço para a manifestação, conforme comenta Almeida (2010, p. 15) no prefácio da obra de Spivak: “[...] a mulher como subalterna, não pode falar e quando tenta fazê-lo não encontra os meios para se fazer ouvir”. Portanto, sua fala é calada e, sobretudo: “[...] se você é pobre, negra e mulher está envolvida de três maneiras” (SPIVAK, 2010, p. 85)<sup>5</sup>. Com isso, a autora lança luz a uma história de jovens indianas submetidas a um duplo contexto de silenciamento: perante a estrutura da tradição hindu do *sati* (tradição hindu do sacrifício das viúvas) e à lógica colonialista imperialista da lei britânica<sup>6</sup>.

4 Os subalternos são forçados à submissão. Sem eles os dominadores perdem seus privilégios, pois o poder concentrado e hierarquizado deixa de ter utilidade. Mantê-lo sob uma estrutura opressora é o caminho para evitar ameaças ao seu poder. Pois, se houver possibilidade de liberdade, sua voz pode ser ouvida. De acordo com Spivak, a história colonial não pode ser concebida de outro modo a não ser como a expressão da marginalização e exclusão dos oprimidos, ou melhor, segundo a autora, das “camadas mais baixas da sociedade” (SPIVAK, 2010, p. 12). Tais sujeitos são aqueles grupos colocados em condição muda e explorados pelo imperialismo cultural e pela violência epistemológica, isto é, os grupos sociais minoritários, como negros, indígenas, mulheres, trans e etc.

5 No contexto colonialista imperialista masculino, três elementos interseccionais imprimem sobre a voz da mulher uma tripla opressão: de gênero, pelo fato de ser mulher, pela condição de ser pobre e pela cor, isto é, ser preta. Além disso, seu silenciamento se faz nos campos de saberes, seja na história, na antropologia, na sociologia etc.; por isso, a dura tarefa de compreender a consciência da mulher subalterna não pode ser ignorada, pois: “[...] ignorar o subalterno hoje é - quer queira, quer não é - continuar o projeto imperialista” (SPIVAK, 2010, p. 97).

6 Para Spivak (2010), há no sacrifício *sati* um discurso sobre o suicídio em que: “[...] A autoimolação sobre a pira funerária do esposo morto é sancionada apenas para ela” (SPIVAK, 2010, p. 100). Por outro lado, há uma estratégia

Há impossibilidade de liberdade para a mulher em ambos os processos, pois conforme já mencionado anteriormente, na tradição são raras as ações de autoimolação masculina, o que revela “[...] a estrutura de dominação dentro do ritual” (SPIVAK, 2010, p. 124). Por outro lado, os britânicos criadores da lei de abolição do *sati* pensam a si mesmos como portadores da civilidade, da razoabilidade e humanidade, como bem postula a autora: “a imagem do imperialismo como o estabelecedor da boa sociedade é marcada pela adoção da mulher como *objeto* de proteção de sua própria espécie” (SPIVAK, 2010, p. 98, grifo da autora).

Neste sentido, observa Bacelar (2016, p. 29):

[...] é um mecanismo de intervenção política e cultural do governo britânico sobre a Índia, tendo como fator influenciador a ideia criada do Outro a partir descoberta conceitual. Bem como a escolha pela mulher enquanto referência para a constituição da boa sociedade é evidência de uma estrutura de poder patriarcal.

Ao criticar o modo como a mulher indiana é oprimida no contexto colonial imperialista de dominação britânica, e na tradição do *sati* de sacrifício das viúvas, Spivak nutre uma preocupação muito clara em sua mente: a proteção da mulher. Para Spivak, enquanto teórica pós-colonial, ela confere uma tarefa para si própria, bem como para toda mulher intelectual: a tarefa de criar mecanismos, espaços e ferramentas que possam possibilitar ao sujeito subalterno feminino o poder de falar por si, de representar a si mesma(s):

O sujeito subalterno não pode falar. Não há valor algum atribuído à “mulher” como um item respeitoso nas listas de prioridades globais. A representação não definiu. **A mulher intelectual como uma intelectual tem uma tarefa circunscrita que ela não deve rejeitar como um floreiro** (SPIVAK, 2010, p. 126, grifos nossos).

Se Spivak reconhece que a história da mulher é “a história dos espaços em branco”, de que a existência da mulher foi associada aos afazeres domésticos, da reprodução e da inferioridade, pois “[...] o sujeito subalterno como o sujeito feminino não pode ser ouvido ou lido” (SPIVAK, 2010, p. 124)<sup>7</sup>; destarte, também reconhece que, enquanto intelectual, vê a si mesma como parte da subalternidade, e ao conhecer, analisar e criticar a subalternidade da mulher em sua sociedade e os efeitos do colonialismo, constrói uma ferramenta de ação teórica e política em prol dos subalternos. Quando ela descreve o papel e a importância de sua fala, além da representatividade, há a criação.

Não obstante, Spivak (2010) procura resgatar a história da participação feminina na sociedade e conceder ao presente um significado novo. Sua intenção é oferecer mecanismos e possibilidades de fala ao sujeito e, para que os sujeitos subalternos sejam ouvidos, é preciso quebrar a barreira da mentalidade colonial. Nesse caso, considera-se a posição do/a intelectual como um instrumento de possibilidade de agenciamento do sujeito subalterno. Seu texto é uma forma de recontar as relações de poder sob o ponto de vista histórico das camadas ignoradas da sociedade. Seu texto reforça a crítica ao silenciamento imposta pelo colonialismo e suas ordens políticas, jurídicas e religiosas.

O silenciamento da voz feminina é latente. Segue-se, portanto, a necessidade de se pensar políticas próprias que garantam um mecanismo de escuta e de reparação histórica aos que estão em condição de subalternidade e estiveram durante a história da colonização moderna. As “subalternas” precisam ser escutadas e tornarem-se parte integrante dessas mobilizações.

Spivak (2010), então, problematiza epistemologias eurocêntricas e propõe novas cate-

---

disfarçada para fabricar uma repressão dissimulada constituída nas “manobras por trás da abolição britânica do sacrifício das viúvas em 1829” (2010, p. 93).

<sup>7</sup> O negacionismo das produções femininas é evidente. Não era permitido às escritoras, às artistas, às cientistas entre outras profissões o reconhecimento às suas publicações ou obras, pois quem as assinavam eram homens. Deste modo, as participações femininas na história eram abafadas. Como identificou a filósofa e escritora Simone de Beauvoir acerca das mulheres: “Não têm passado, não têm história, nem religião própria” (BEAUVOIR, 1970, p. 13).

gorias. Quais os efeitos disso e por qual razão isso seria importante? Seria um duplo golpe nos discursos colonialistas hegemônicos? É analisando a produção de Lélia Gonzalez que concluiremos esse pensamento e reconheceremos a importância da interseccionalidade para a produção de potentes discursos.

## **Gonzalez, racismo, sexismo e o desvelar da história na formação social brasileira**

Ser negra e mulher no Brasil, repetimos, é ser objeto de tripla discriminação, uma vez que os estereótipos gerados pelo racismo e pelo sexismo a colocam no mais baixo nível de opressão (GONZALEZ, 2018, p. 44).

Lélia Gonzalez foi socióloga, antropóloga, historiadora e filósofa com formação em psicanálise. Mais do que isso, foi uma pensadora que contribuiu na releitura sobre o povo negro brasileiro de maneira fundamental. Particularmente, empregou olhar crítico acerca do pensamento social brasileiro intelectual que se debruçava na formação do Brasil, inserindo elementos de reflexão sobre as mulheres negras e contribuindo para uma profunda discussão acerca da interseccionalidade no Brasil.

A autora possui obras diversas e originais sobre o movimento negro no país, sobre a construção da identidade do povo negro, sobre a história das culturas africanas e sua relação com as culturas ameríndias, e também em relação à situação das mulheres negras e o controle sobre seus corpos e mentes como objetos políticos e sexuais. Ainda assim, Lélia é pouco estudada ou considerada como intelectual marginal no ambiente acadêmico.

Para Lélia Gonzalez (1984), boa parte da compreensão do que é o racismo pode ser percebido na relação de dominação que o colonizado possui para com o colonizador onde alguns pressupostos, já considerados diários e comuns, são na verdade elementos de controle, como demonstra na seguinte citação:

A primeira coisa que a gente percebe, nesse papo de racismo é que todo mundo acha que é natural. Que negro tem mais é que viver na miséria. Por quê? Ora, porque ele tem umas qualidades que não estão com nada: irresponsabilidade, incapacidade intelectual, cianose, etc. e tal. Daí, é natural que seja perseguido pela polícia, pois não gosta de trabalho, sabe? Se não trabalha, é malandro e se é malandro é ladrão. Logo, tem que ser preso, naturalmente. (...) Mulher negra, naturalmente, é cozinheira, faxineira, servente, trocadora de ônibus ou prostituta. Basta a gente ler jornal, ouvir rádio e ver televisão. Eles não querem nada. Portanto têm mais é que ser favelados (GONZALEZ, 1984, p. 225 - 226).

O racismo, portanto, possui historicidade que marginaliza e infantiliza o negro na sociedade brasileira para que se mantenha controle racial sobre os negros e, assim, justificar a superioridade branca e a desigualdade social, econômica e política.

Tal desigualdade se manifesta, para a autora, no dia a dia, sustentada pela lógica da dominação racial e amparada naquilo que a pensadora nomeou de neurose cultural. Neurose cultural seria o racismo à brasileira, ou seja, como nosso racismo se manifesta, que é por denegação<sup>8</sup> (GONZALEZ, 1988). Ele está nas instituições nacionais fundadas por e pelo capitalismo, gerenciada por uma burguesia branca detentora dos meios de produção. Todavia, existe outra

<sup>8</sup> O conceito de denegação (Verneinung) desenvolvido por Freud é o seguinte, como bem explicita a autora: “para um bom entendimento das artimanhas do racismo acima caracterizado, vale a pena recordar a categoria freudiana de denegação (Verneinung): “processo pelo qual o indivíduo, embora formulando um de seus desejos, pensamentos ou sentimentos, até aí recalcado, continua a defender-se dele, negando que lhe pertença” (Laplanche e Pontalis, 1970). Enquanto denegação de nossa ladinoamefricanidade, o racismo “à brasileira” se volta justamente contra aqueles que são o testemunho vivo da mesma (os negros) ao mesmo tempo que diz não o fazer (“democracia racial” brasileira) (GONZALEZ, 1988, p. 69) ”.

faceta desse racismo, essa se encontra implícita, mascarada e de difícil discussão, que acaba por fazer toda a sociedade enterrar o preconceito.

Neurose cultural é uma explicação subjetiva e psicanalítica do racismo brasileiro. Assim, quando uma pessoa negra é acusada injustamente de roubo só por estar passando pelo local do crime, ou quando é seguida por seguranças quando faz compras dentro de supermercados e similares porque já é concebida com potencial periculosidade, ou quando se é morto por asfixia num golpe de imobilização policial, como no recente caso norte-americano de George Floyd.

Vê-se algo advindo do poder colonial que construiu, com sucesso, sua cultura de embranquecimento, onde o ego ideal é o branco, o branco que nunca morre asfixiado numa simples abordagem policial e que não vive numa sociedade com “fobia do branco”, onde não sente medo de se assumir como tal, como branco. Por isso uma neurose, porque a autora compreende isso como uma patologia clínica-social, um mecanismo de ocultamento e negação psicanalítico. Nega-se tanto que se discute até em “racismo contra brancos”.

Nessa linha de pensamento, o racismo possui relações com os corpos femininos, principalmente os corpos pretos, porque o silenciamento e o roubo da representatividade é atravessado por múltiplas condições de desigualdades e exclusões. No artigo “Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira” (1984), Gonzalez responde às perguntas “[...] para que o mito da democracia racial tenha tido tanta aceitação e divulgação? Quais foram os processos que teriam determinado sua construção? Que é que ele oculta, para além do que mostra? Como a mulher negra é situada no seu discurso?” (GONZALEZ, 1984, p. 224).

Tais perguntas tratam de problematizar o mito da democracia racial<sup>9</sup>, mas o estende para uma discussão sobre o feminino, especificamente, o feminismo negro, perceptível em seu artigo “Por um feminismo afro-latino americano” (2011), onde a interseccionalidade de seu pensamento surge como uma explicação para o presente social e histórico brasileiro sob o conceito do capitalismo patriarcal.

Vejamos o que Gilberto Freyre escreveu sobre as relações entre o “homem branco” e a “mulher negra” na sua clássica obra que trata de metaforizar o Brasil entre Casa-Grande e Senzala (1998):

[...] Conhecem-se casos no Brasil não só de predileção mas de exclusivismo: homens brancos que só gozam com negra (FREYRE, 1998, p. 284).

Diz-se geralmente que a negra corrompeu a vida sexual da sociedade brasileira, iniciando precocemente no amor físico os filhos-família. Mas essa corrupção não foi pela negra que se realizou, mas pela escrava. Onde não se realizou através da africana, realizou-se através da escrava índia. O Padre Manuel Fonseca, na sua *Vida do padre Belchior de Pontes*, é quem se responsabiliza pela fácil depravação dos meninos coloniais a mulher índia (FREYRE, 1998, p. 316).

[...] Não há escravidão sem depravação sexual. É da essência mesma do regime [...] ‘A parte mais produtiva da propriedade escrava é o ventre gerador’ ” (FREYRE, 1998, p.316).

Joaquim Nabuco salientou “a ação de doenças africanas sobre a constituição física do nosso povo”. Teria sido esta uma das terríveis influências do contágio do Brasil com a África. Mas

9 O conceito encontra-se presente na obra “Casa-Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal” (1998), de Gilberto Freyre, de maneira indireta, e de maneira explícita em outros textos seus sob o termo “democracia social” ou “democracia étnica” (FREYRE, 1961; 1962), comentados por Guimarães (2001; 2006) e conservada sob a capa do culturalismo. Em resumo, tais expressões tinham por objetivo justificar uma boa convivência dentro da perspectiva culturalista da mestiçagem, ou seja, na mistura racial colocada de maneira histórica e cordial no Brasil, sem violência extrema e sob o enfoque de trocas culturais. Assim, nesse pensamento o negro africano no Brasil era adaptado a uma escravidão portuguesa “mais branda”. Esse conceito foi bastante explorado e criticado pelo sociólogo Florestan Fernandes, identificando suas dissimulações e objetivos implícitos.

é preciso notar que o negro se sifilizou no Brasil [...] Foram os senhores das casas grandes que contaminaram de lues as negras das senzalas. Negras tantas vezes entregas virgens, ainda mulecas de doze e treze anos, a rapazes brancos já podres das sífilis das cidades. Porque por muito tempo dominou no Brasil a crença de que para o sífilítico não há melhor depurativo que uma negrinha virgem (FREYRE, 1998, p. 317).

Todas estas citações não estão esparsas, mas conectadas entre si porque abordam a mulher negra. Esta é analisada como o berço da sexualidade voraz que permeia o que é o ser brasileiro. É, para Freyre, da sexualidade negra que o escravismo mais se satisfaz. As mulheres negras não amavam, mas “concubinavam” com homens brancos, em uma disputa direta por outras mulheres, o que parecia ser natural e bem acordado enquanto regras culturais. Das índias crianças às “feitiçarias” sexuais africanas, o que lhes identificavam por ato sexual era a animalização.

Assim sendo, Gonzalez (1984, p. 224) afirma: “[...] para nós o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira”. Baseada em termos psicanalíticos de Freud e Lacan, como “desejo”, “objeto parcial” e “neurose”, a autora intenta praticar uma análise do lugar do negro, em especial da mulher preta, desenterrando os signos por trás de termos como “mulata”, “doméstica” e “mãe preta”, onde ela desvela uma continuidade colonial de opressão e submissão até os dias contemporâneos.

Funda-se, portanto, na metodologia que recupera aquilo que a lógica descartou, “[...] a análise encontra seus bens nas latas de lixo da lógica. Ou ainda: a análise desencadeia o que a lógica domestica” (GONZALEZ, 1984, p. 225), assim, a autora repõe, por termos comparativos, aquilo que está na lata de lixo da sociedade brasileira, descartados pela lógica da dominação branca e patriarcalista: o negro e essa articulação entre o racismo e o sexismo que sempre fora tratada como apartadas entre si, mas que estão concatenadas a partir do fenômeno de identificação do dominado com o dominador (OLIVEIRA, 2020; MILLER, 1976).

Gonzalez vê a sobrevivência desse pensamento nos carnavais com a “nêga ativa” (no seu jogo de palavras: *Negativa*), que comandam as baterias com o rebolado da mulata, onde a mulher negra transforma-se única e exclusivamente na rainha, na “mulata deusa do meu samba”, onde a cultura a endeusa pela objetificação carnal-reprodutora que injeta na burguesia branca um show de sexualidade mestiçada, sobre os brados “olha aquele grupo do carro alegórico, ali. Que coxas, rapaz”; “Veja aquela passista que vem vindo; que bunda, meu Deus! Olha como ela mexe a barriguinha. Vai ser gostosa assim lá em casa, tesão” (GONZALEZ, 1984, p. 227). Exatamente nisso que a autora entende que o mito da democracia racial, pensamento que Freyre esquematizou, é atualizado.

O mito que se trata de reencenar aqui, é o da democracia racial. E é justamente no momento do rito carnavalesco que o mito é atualizado com toda a sua força simbólica. Como todo mito, o da democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra. [...] Numa primeira aproximação, constatamos que exerce sua violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra. Pois o outro lado do endeusamento carnavalesco ocorre no cotidiano dessa mulher, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica. É por aí que a culpabilidade engendrada pelo seu endeusamento se exerce com fortes cargas de agressividade. É por aí, também, que se constata que os termos mulata e doméstica são atribuições de um mesmo sujeito. A nomeação vai depender da situação em que somos vistas. Se a gente dá uma volta pelo tempo da escravidão, a gente pode encontrar muita coisa interessante. Muita coisa que explica essa confusão toda que o branco faz com a gente porque a gente é preto. Prá gente que é preta então, nem se fala. Será que as avós da gente, as mucamas, fizeram alguma coisa prá eles tratarem a gente

desse jeito? [...] (GONZALEZ, 1984, p. 229- 228).

Logo, nossa cultura possui mecanismo que atualiza o mito, onde a mulher negra ainda é a personificação daquela que não pode amar e nem ser amada, dado que diferente da mulher branca, não foi criada para encontrar o príncipe encantado, mas sim para trabalhar e servir, além de ser ama-de-leite (GONZALEZ, 1984; CARNEIRO, 2003). O carnaval atualiza a figura mítica da mulata sensual que encanta os brancos que vêm de fora para se deleitar com as bundas negras, que quando mulatas se tornam oprimidas em suas subjetividades, retomando, assim, a imagem da mucama.

Quanto à doméstica, ela nada mais é do que a mucama permitida, a da prestação de bens e serviços, ou seja, o burro de carga que carrega sua família e a dos outros nas costas. Daí ela ser o lado oposto da exaltação; porque está no cotidiano. E é nesse cotidiano que podemos constatar que somos vistas como domésticas [...] (GONZALEZ, 1984, p. 230).

Surge, portanto, a necessidade de desmascarar esse racismo e sexismo que se entrelaça ao classismo e patriarcalismo, que apontam seus capitais para os periféricos que estão atravessados por tamanhas desigualdades e exclusões<sup>10</sup>. Esse cenário cria uma potente subalternidade do feminino preto que, como vimos, se intersecciona. Como argumenta Oliveira (2020, p. 102) partindo do pensamento de Gonzalez: “nesse recalque e denegação presente no racismo à brasileira, a mulher negra, é quem mais sofre. Estando em uma posição de ambiguidade entre a mãe preta e a mulata do carnaval, passando pela mucama. [...]”. Reconhece-se um discurso que intersecciona racismo e gênero.

## **Interseccionalidade e a função da produção intelectual**

A interseccionalidade é a prática epistemológica que conjuga dois ou mais conceitos em relação a um tema, de modo que nenhum ou outro é maior ou mais importante, mas ambos se relacionam (PISCITELLI, 2008). Nesse caso, o racismo se relaciona com o gênero, classe e etnia, por tudo o que vimos até o momento. Da mesma forma, podemos notar que um feminismo majoritariamente formado por mulheres brancas, pode não perceber e priorizar o recorte racial da luta feminista, bem como, homens negros podem não enxergar a dominação de gênero nas lutas raciais, e/ou vice-versa.

Para fins de conceituação citada, aciona-se Crenshaw (2002, p. 177):

A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento.

<sup>10</sup> Moraes (2020) argumenta que no texto de Gonzalez intitulado “Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira”, as opressões de raça, sexo e classe, apesar de entrecruzadas, possuem na classe um determinante fundamental e princípio organizativo, de modo que raça e sexo são apropriadas pelo sustentáculo do capitalismo, afirmando: “para Gonzalez, a discriminação feminina negra acontece na medida em que existe uma divisão racial e sexual do trabalho, gerador de um processo tríplice de discriminação – de raça, de classe e de sexo, que acomete as mulheres negras, assim como o seu lugar na força de trabalho com alto grau de desigualdade [...]” (MORAES, 2020, p. 270). Todavia, considera-se, neste trabalho, que Gonzalez não faz uma leitura dessa maneira, muito pelo contrário, ela é clara afirmando que todo determinante econômico (oriundo de uma leitura marxista estruturalista) está em conjunto com instâncias ideológicas e políticas necessárias para a afirmação e manutenção do capitalismo, ou seja, sem o racismo, não é possível dominar os corpos negros dos trabalhadores (GONZALEZ, 2018).

O foco deste artigo é explorar a relação desse conceito com o que Spivak evoca, do lugar do subalterno que tende a ser rapinado pelo dominador, que insiste em falar pelo Outro, sempre com intenções de aparar as arestas dos progressos, das revoluções.

Ora, falar pelo Outro é a melhor forma de roubar o protagonismo, a ação social e política. No caso do Brasil e no que se argumentou neste texto sobre o pensamento de Gonzalez, rapinar a representação é a melhor forma de manter o racismo na ativa, ao mesmo tempo que pouco percebe-se a estruturalização desse racismo. Certamente, é o colonialismo que mais joga com a carta do racismo, manobra as sociedades implantando seu eurocentrismo e “desejo” pelo branco.

O dominador procura manter a integridade nacional para conservar o poder e apoia-se no discurso da miscigenação para apaziguar as reais condições de diferença social e histórica, de racismo e sexismo – é o próprio trabalho da denegação, ou seja, da negação do argumento que aqui existe racismo, ou de que aqui se matam mulheres somente por serem mulheres. A denegação é mais que isso porque se caracteriza pela negação a nível do inconsciente, concedendo uma compreensão de “naturalização”, de costume da subalternidade. É necessário dismantelar essas narrativas que fomentam e reproduzem os lugares de subalternidade por meio de uma naturalização. É urgente a “desneurotização” para ocultar os sintomas que atravessam a interseccionalidade e defrontar esses recalques, do contrário, estar-se-á sempre preso na rede de poder interseccional que é planejada e atirada pelo dominador contra os subalternizados.

Por conta disso, Lélia Gonzalez (1988) invoca uma identidade baseada na interseccionalidade, que é a categoria política e cultural da *Amefricanidade*. Nessa categoria foram unidos a América, a África e a Latinidade numa identidade só, indo além do termo “afro-americanos”, e estando relacionada com o termo *Panafricanismo*. Ela procura interseccionar os diversos oprimidos numa luta contra a opressão representada no eurocentrismo e nas classes dominantes que sustentam o racismo, o sexismo e o patriarcalismo.

Nas palavras de Gonzalez (1988, p. 77):

Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo. Portanto, a América, enquanto sistema etnogeográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos. Por conseguinte, o termo amefricanas/americanos designa toda uma descendência: não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro, como à daqueles que chegaram à América muito antes de Colombo. Ontem como hoje, americanos 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 do continente, sabemos que o sistema de dominação é o mesmo em todas elas, ou seja: o racismo, essa elaboração fria e extrema do modelo ariano de explicação, cuja presença é uma constante em todos os níveis de pensamento, assim com parte e parcel das mais diferentes instituições dessas sociedades.

Está claro o que se discutiu até o momento desde exposto o pensamento de Spivak em relação a quem não pode falar e quem deve falar e o porquê. Gonzalez, como uma mulher intelectual negra e ativista política, toma sua fala como representação legítima do feminismo negro (ainda que em toda a sua pluralidade) e produz um arcabouço teórico e prático de luta e resistência que ao mesmo tempo revela a história da formação social do povo brasileiro. Ela não só fala de si, de suas experiências e vivências, mas fala dos subalternizados (em especial, das mulheres negras) e exprime as vivências em torno de conceitos reais, tal qual Spivak

cunhou sobre a subalternidade e seu direito à fala ao analisar a condição das mulheres hindu diante do imperialismo britânico.

Nesse ponto, o *Amefricanismo* de Gonzalez tem por base uma reflexão ontológica e epistemológica em comum com o subalterno de Spivak, mas que se diferencia porque, para Gonzalez, “[...] o lixo vai falar, e numa boa” (GONZALEZ, 1984, p. 225), onde ela, como negra, diz que vai afirmar a própria fala. Já em Spivak, isso é impossível porque não se escuta a fala do lixo, porque sua fala é sempre usurpada. Na verdade, o lixo sempre falou, e em bom e alto *pretuguês*<sup>11</sup>, fora e dentro das estruturas colonialistas racistas, querendo eles ou não, ouvindo ou não. A questão é que matam esse lixo vertiginosamente, e ninguém, igualmente, fala e vê, ou finge que não vê, disfarçando o colono dentro de si que nega tudo mais.

### Considerações Finais

A violência colonial imperialista marginaliza o subalterno porque limita as condições de sua autonomia. Essa violência está presente também no discurso dos intelectuais ocidentais: se se fala pelo subalterno sem conceder-lhe voz própria, então, mantem-se a constituição silenciada da opressão. Não se pode transformar o subalterno em objeto, isto é, um instrumento pelo qual sua condição de vivência é usada pelo intelectual para se referir apenas a sua marginalização. Ele precisa ser ouvido e ter acesso às condições de representação própria. Dessa maneira, não cabe ao intelectual falar pelo subalterno, mas escutar o que o subalterno comunica, principalmente das epistemologias por eles produzidas, fazendo da prática da escuta uma afetação psicossocial e política oriunda da experiência dos oprimidos.

Spivak (2010) evidencia isso ao analisar a voz da mulher no contexto colonial em que da Índia. Ela compreende que o colonialismo se apodera de diversas maneiras de subjugação e inferiorização, reforçando-os para manobrá-los em prol da manutenção colonialista e eurocêntrica. A autora argumenta, ainda, como os corpos femininos são explorados e subjugados para criar uma categoria ainda mais baixa de exploração de hegemonia e repressão. Essas vozes são roubadas e transformadas em minorias.

Diante disso, a autora analisa como esse silenciamento afeta na continuidade da hegemonia. Percebe-se que possuir a representação do outro é uma forma de poder sobre ele, porque se pode falar sobre a partir dele. A autora analisa mais o que não deve ser, desvendando-o, porém, pouco aponta, de maneira direta em sua escrita (mas as entrelinhas dizem muito) aquilo que se deve ser, tal como examina Verçoza (2016). Nesse ínterim, a questão aqui debatida foi: e o intelectual, pode falar? Qual seu papel? Não se pretende apontar quem pode dizer o que, como e o porquê, mas refletir que na sociedade brasileira existiu uma mulher que, de maneira semelhante, pensou sobre isso e foi além, formando um conceito que servisse como ação cultural e política.

Lélia Gonzalez (2018, 1984, 1982, 1988, 2011) desmascara a formação social brasileira baseada na miscigenação, revelando que vivemos diante de um mito de democracia racial, amenizando o preconceito de raça, escamoteando as relações de violência racial (especialmente contra mulheres negras) para justificar o lugar do negro na subalternidade nacional.

Gonzalez (1988, 2011) investe em uma epistemologia negra e interseccional, desenvolvendo uma identidade mais própria à nossa história, desvelando a ideia de igualdade racial ou social por meio do *Amefricanismo* que é uma categoria que nasceu de uma longa e intensa análise histórica e social do Brasil acerca das relações entre subalternos (a Senzala) e os senhores (a Casa-Grande) para incitar a nossa assunção identitária e proceder à luta por condições melhores de vida. Ou seja, a intelectual amefricana vai além daquilo que não deve ser, e propõe o que se deve ser.

Tanto Spivak quanto Gonzalez compreenderam o poder de uma abordagem interseccional antes mesmo do conceito fazer-se popular. Elas compreendiam os recortes de gênero, raça, classe e os usos do sexismo e do racismo pelo poder colonial na manutenção das desigualda-

11 Categoria criada por Gonzalez (1984) ao identificar que a língua nacional do Brasil é mais preta que branca, mais africana do que portuguesa, assim, a identidade nacional presente na nossa língua é uma produção majoritariamente negra. Importante destacar que esta língua, o pretuguês, nos foi ensinada pela mãe preta, “a mãe de verdade”, pois é ela que insere a criança no mundo da cultura e da linguagem.

des materiais históricas. O que Gonzalez articulou foi mais que um conceito, mas uma ferramenta cultural/política de ação e resistência que tem por finalidade agir para conscientizar os subalternos e endereçá-los à luta.

Apesar de compreender, em Spivak (2010), que as origens do intelectual ocidental têm relações profundas com a legitimidade da dominação colonial eurocêntrica, em Gonzalez observa-se a capacidade de superação deste fato. Para isso, é preciso conhecer nossa própria formação histórica e social e assumir um lado no discurso. Elas foram intelectuais que solidificaram a importância dessa representatividade, demonstrando que o subalternizado pode falar, pensar e reconfigurar uma história, produzindo práxis social até mesmo de dentro para fora do ambiente acadêmico, demonstrando que o discurso contra-hegemônico não deve ter um lugar cristalizado.

## Referências

BACELAR, B.V. A mulher subalterna em “Pode o subalterno falar?” de Gayatri Spivak. **Revista Neari**: [S.l.]. v. 2, nº. 2, p. 21-31, 2016. Disponível em: <http://www.faculdedamas.edu.br/revistafd/index.php/neari/article/view/387/371>. Acesso em: 03 fev. 2021.

BEAUVOIR, S. **O Segundo Sexo: fatos e mitos**. 4ª ed. Tradução de Sérgio Milliet. [S.l.] Editora Difusão Européia do Livro, 1970.

CRENSHAW, K. Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero. Tradução de Liane Schneider. Rev. Luiza Bairos e Claudia de Lima Costa. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-188, jan. 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ref/v10n1/11636.pdf>. Acesso em: 12 fev. 2021.

FREYRE, G.M **Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. Ed. 34. Rio de Janeiro: Record, 1998.

\_\_\_\_\_. Integração das raças autóctones e de culturas diferentes da europeia na comunidade luso-tropical: aspectos gerais de um processo. Lisboa: **Congresso Internacional de História dos Descobrimientos**, 1961.

\_\_\_\_\_. **O Brasil em face das Áfricas negras e mestiças**. Rio de Janeiro: Federação das Associações Portuguesas, 1962.

GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras**: Lélia Gonzalez em primeira pessoa. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018.

\_\_\_\_\_. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, 1984, p. 223-244. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/mod/resource/view.php?id=3040030&forceview=1>. Acesso em: 13 dez. 2021.

GONZALEZ, Lélia. HASENBALG, Carlos. **Lugar de Negro**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

\_\_\_\_\_. A categoria político-cultural de Amefricanidade. **Rev. TB**. Rio de Janeiro, 92/93; 69/82, jan.-jun., 1988. Disponível em: <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-categoria-polc3adtico-cultural-de-amefricanidade-elia-gonzales1.pdf>. Acesso em: 13 dez. 2021.

\_\_\_\_\_. Por um feminismo afro-latino-americano. In: **Caderno de formação política do Círculo Palmarino**, n.01 - Batalha de Ideias. (2011). 2011. Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/271077/mod\\_resource/content/1/Por%20um%20feminismo%20Afro-latino-americano.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/271077/mod_resource/content/1/Por%20um%20feminismo%20Afro-latino-americano.pdf). Acesso em: 12 fev. 2021.

GUIMARÃES, A.S.A. Democracia Racial: o ideal, o pacto e o mito. In: ANPOCS-Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais. **ANAIS do 25º Encontro Anual da ANPOCS**, 2001. Disponível em: <https://www.anpocs.com/index.php/encontros/papers/25-encontro-anual-da-anpocs/st-4/st20-3/4678-aguimaraes-democracia/file>. Acesso em: 10 fev. 2021.

\_\_\_\_\_. Depois da democracia racial. **Tempo Social**, revista de sociologia da USP, v. 18, n. 2., nov. 2006, pp. 269-287. Disponível em: [https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010320702006000200014](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010320702006000200014). Acesso em: 12 fev. 2021.

LINO, T.R. O lócus enunciativo do sujeito subalterno: fala e emudecimento. **Revista Anuário de Literatura**, Florianópolis, v. 20, nº. 1, p. 74-95, 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.5007/2175-7917.2015v20n1p74>. Acesso em: 10 fev. 2021.

MIGUEL, L.F. **Dominação e resistência**: desafios para uma política emancipatória. São Paulo: Boitempo, 2018.

MORAES, E.L.de. Interseccionalidade: um estudo sobre a resistência das mulheres negras à opressão de gênero, de raça e de classe. **Letras & Letras | Uberlândia | v. 36 | n. 1 | jan.-jul. 2020**. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/letraseletras/article/view/50792>. Acesso em: 12 fev. 2021.

OLIVEIRA, A.C.A. Lélia Gonzalez e o pensamento interseccional: uma reflexão sobre o mito da democracia racial no Brasil. **Revista Interterritórios**. Revista de Educação Universidade Federal de Pernambuco, Caruaru, BRASIL | V.6 N.10 [2020]. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/interterritorios/article/view/244895>. Acesso em: 12 ago. 2021.

PISCITELLI, A. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. **Sociedade e cultura**, v. 11, n.02,jul/dez., 2008. p. 263-274. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/703/70311249015.pdf>. Acesso em: 12 fev. 2021.

PRINS, G. História oral. In.: **Escrita da história**: novas perspectivas. Organização Peter Burke. tradução de Magda Lopes. - São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992. - (Biblioteca básica). p.163-198.

QUIJANO, A. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. Disponibilidade em: <[http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12\\_Quijano.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf)>. Acesso em: 13 dez. 2021.

SAID, E.W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SIMIONATTO, I. Classes subalternas, lutas de classe e hegemonia: uma abordagem gramsciana. **Revista Katálysis**. Florianópolis, v. 12 n. 1, p. 41-49 jan./jun. 2009. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1414-49802009000100006>. Acesso em: 23 jan. 2021.

VERÇOZA, L.V.de. Sobre a possibilidade ou impossibilidade de fala do subalterno e o papel do intelectual: notas acerca da reflexão de Spivak. **Olhares Plurais – Revista eletrônica Multidisciplinar**, v. 1, n. 14, 2016. Disponível em: <http://revista.seune.edu.br/index.php/op/article/view/179/183>. Acesso em: 20 mar. 2021.

Recebido em 30 de abril de 2021.

Aceito em 20 de agosto de 2021.