



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

TAYNARA DE ALMEIDA RODRIGUES SOARES

**Entre a fala, a mãe-preta e o pretuguês: linguagem, psicanálise e
constituição subjetiva em Lélia Gonzalez.**

BRASÍLIA
2026

TAYNARA DE ALMEIDA RODRIGUES SOARES

***ENTRE A FALA, A MÃE PRETA E O PRETUGUÊS: LINGUAGEM, PSICANÁLISE E
CONSTITUIÇÃO SUBJETIVA EM LÉLIA GONZALEZ***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília como requisito necessário para a obtenção do grau de Mestra em Filosofia.

Prof. Dr. Herivelto Pereira

RESUMO:

Esta pesquisa investiga o pensamento de Lélia Gonzalez a partir de três eixos articuladores — a fala, a figura da Mãe Preta enquanto Sujeito Suposto Saber e o Pretuguês — compreendidos como operadores teóricos e políticos fundamentais para a articulação entre subjetividade, linguagem e psicanálise. Parte-se da concepção de que a linguagem não se reduz a um instrumento de comunicação, mas constitui um espaço central de produção do sujeito, atravessado por relações de poder, especialmente aquelas ligadas à raça, ao gênero e à classe. O percurso inicia-se com a análise da fala do sujeito negro, entendida simultaneamente como lugar de silenciamento e como espaço de resistência e produção de saber. Em seguida, a investigação se volta à figura da Mãe Preta, analisada em sua função estruturante na inserção dos sujeitos na ordem simbólica da cultura, evidenciando seus desdobramentos na constituição psíquica e social. O segundo capítulo articula essa figura às categorias da mulata, da mucama e da Outra, problematizando os efeitos do mito da democracia racial em diálogo com a teoria lacaniana e com as contribuições de Rita Segato. O terceiro capítulo dedica-se ao Pretuguês, pensado a partir da noção de equívoco e da teoria de lalíngua, como operador crítico para a análise do preconceito linguístico e das hierarquizações impostas pelo discurso normativo. Ao dialogar com intérpretes do Brasil e com autores como Marcos Bagno, o trabalho propõe o Pretuguês como manifestação de resistência cultural e como possibilidade de reinscrição do sujeito na linguagem, apostando na potência do equívoco, da fala marcada e da língua atravessada pela história como via para pensar outros modos de subjetivação.

Palavras-chave: Lélia Gonzalez, pretuguês, linguagem, psicanálise lacaniana, Mãe Preta,

ABSTRACT

This research investigates the thought of Lélia Gonzalez through three articulated axes — speech, the figure of the *Mãe Preta* as the Subject Supposed to Know, and *Pretuguês* — understood as fundamental theoretical and political operators for articulating subjectivity, language, and psychoanalysis. It is grounded in the conception that language cannot be reduced to an instrument of communication, but rather constitutes a central space for the production of the subject, traversed by relations of power, especially those linked to race, gender, and class.

The inquiry begins with an analysis of the speech of the Black subject, understood simultaneously as a site of silencing and as a space of resistance and knowledge production. It then turns to the figure of the *Mãe Preta*, analyzed in its structuring function in the insertion of subjects into the symbolic order of culture, highlighting its implications for psychic and social constitution. The second chapter articulates this figure with the categories of the *mulata*, the *mucama*, and the Other, problematizing the effects of the myth of racial democracy in dialogue with Lacanian theory and the contributions of Rita Segato.

The third chapter is devoted to *Pretuguês*, approached through the notion of equivocation and the theory of *lalangue*, as a critical operator for the analysis of linguistic prejudice and the hierarchizations imposed by normative discourse. By engaging with interpreters of Brazil and with authors such as Marcos Bagno, the study proposes *Pretuguês* as a manifestation of cultural resistance and as a possibility for reinscribing the subject in language, wagering on the potency of equivocation, marked speech, and a language traversed by history as a path for thinking other modes of subjectivation.

Key-words: Lélia Gonzalez, pretuguês, language, Lacanian psychoanalysis; Mãe Preta;

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	5
INTRODUÇÃO	7
CAPÍTULO 01: A FALA E SUAS IMPLICAÇÕES	13
1.1 NÓ DE SIGNIFICAÇÃO	23
1.2 FALANDO EM PRIMEIRA PESSOA	29
1.3 AS MANCADAS DA LINGUAGEM	34
1.4 A CRIANÇA QUE É FALADA	43
1.5 O LIXO VAI FALAR	51
CAPÍTULO 02: MÃE PRETA ENQUANTO SUJEITO SUPOSTO SABER	58
2.1 QUE PASSA COM GRAÇA; FAZENDO PIRRAÇA; FINGINDO INOCENTE; TIRANDO O SOSSEGO DA GENTE	67
2.2 A OUTRA	77
2.3 PARA: MAMÃE	86
2.4 FRAGMENTOS DO ÉDIPO NEGRO	87
2.5 A VERDADE QUE SURGE DA EQUIVOCAÇÃO	99
CAPÍTULO 03: TROCANDO O T PELO D	105
3.1 TEORIA DA LÍNGUA	115
3.2 QUANDO A LÍNGUA VIRA MITO	125
3.3 PRETUGUÊS ENQUANTO RESISTÊNCIA CULTURAL	134
CONCLUSÃO	136
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	139

AGRADECIMENTOS

Preciso reconhecer que não imaginava que minha passagem pelo mestrado seria tão intensa. Para além do caráter desafiador que é tecer um bom texto ao longo de dois anos, o mestrado constituiu-se como um momento marcante em minha trajetória profissional. Sem dúvida, aprendi em diversos espaços e nas múltiplas trocas que se estabeleceram, as quais, de alguma forma, funcionaram como combustível para atravessar momentos turbulentos e de dúvida, especialmente quando me questioneei se estava, de fato, honrando a responsabilidade que é trabalhar com o pensamento de Lélia Gonzalez.

São tantas as pessoas que mereciam estar presentes nestes agradecimentos que sinto que o simples ato de escrevê-los já implica o risco de deixar alguém de fora, o que, de certa forma, me parece até injusto. Ainda assim, farei o possível para fazê-lo.

Começo agradecendo aos colegas e amigos, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UnB. Em muitos momentos, questioneei-me se, considerando meu tema de pesquisa, haveria espaço para trocas; fui, no entanto, verdadeiramente surpreendida. Foram incontáveis as conversas, os debates e até mesmo as orientações recebidas, pelas quais sou profundamente grata, pois contribuíram de maneira decisiva para que eu atravessasse essa etapa com mais amadurecimento. Em especial, os amigos: Iasmin, Natan, Caio, Joaquim, Pablo, Hugo, Cibele e Fábio.

Preciso mencionar também meu grande grupo de amigas, mulheres, irmãs: Mari, Helena, Ingrid, Ray, Lud, Gabi, Aline, que me acompanham há bastante tempo, e que sempre enxergaram em mim potencialidades que demorei a reconhecer

Faço uma menção particular a duas amigas que foram absolutamente fundamentais para que este trabalho ganhasse forma e densidade. À Cris, por ter me provocado, com generosidade e coragem, a escrever uma seção em primeira pessoa — gesto que resultou em uma das partes de que mais me orgulho neste percurso. E à Mira (Mirella), minha amiga genial e companheira incansável de jornada, que, nos momentos mais críticos, soube me lembrar, com afeto e firmeza, dos motivos pelos quais eu precisava seguir.

Agradeço à CAPES pela concessão da bolsa de mestrado, a qual foi, sem dúvida, essencial para que eu pudesse conduzir esta pesquisa com maior dignidade.

Agradeço também à Rede de Pesquisa e Formação Lélia Gonzalez pela oportunidade de integrar um grupo fundamental de pesquisadoras e pesquisadores, bem como de intelectuais que compartilham a convicção de que o pensamento gonzaleano constitui uma contribuição incontornável para a reflexão crítica contemporânea.

Por último, gostaria de agradecer ao professor e orientador Herivelto. Ao pensar em nossa parceria, sinto-me profundamente grata, e faltam-me palavras para definir se esse encontro nasceu de uma afinidade de pesquisa ou de um acaso generoso, que me permitiu ser orientada por alguém tão competente e cuidadoso. Com o Heri, fui instigada a reconhecer que poderia ir além, a sustentar apostas mais ousadas e a fazer ainda mais. Foi dele a iniciativa de pensar o título de *Doutora Honoris Causa post mortem* para Lélia Gonzalez e de me incluir nesse marco tão importante de reconhecimento da grandiosidade de seu legado, assim como as parcerias em textos e eventos que construímos ao longo desse percurso. Gosto de dizer que alguns sonhos eu sequer imaginava que pudesse sonhar; por isso, sou profundamente grata pela confiança depositada em mim e pela orientação que tornou esses sonhos possíveis.

Dedico este trabalho à minha mãe (Dona Regina), que, apesar das circunstâncias e das distâncias, esteve presente de forma silenciosa, mas decisiva, em uma parte fundamental desta pesquisa. Em determinado momento, fiquei completamente travada, sem saber como seguir com a escrita do segundo capítulo. Foi então que senti a necessidade de fazer o percurso de volta para casa. Bastou um dia, observando seu cuidado e seu afeto — que aparecem no silêncio e também nos gestos, no carinho e na atenção — para que eu pudesse me lembrar de uma das questões que atravessam este trabalho: os modos como o discurso consciente/burocrático pode apagar ou tornar invisíveis potências que se fazem em muitos lugares e que, como lembra Lélia Gonzalez, se sustentam nas mulheres anônimas que, por meio de sua força, tornam possível a existência de tantas outras.

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa parte de três eixos que se entrecruzam no pensamento de Lélia Gonzalez: a Fala, a Mãe Preta enquanto sujeito suposto saber e o Pretuguês. Esses eixos não se apresentam como temas isolados, mas como movimentos que atravessam sua elaboração teórica e política. É a partir desse gesto que a presente pesquisa se inscreve no diálogo entre constituição subjetiva, linguagem e psicanálise, tendo como objetivo evidenciar de que modo esses eixos podem compor um arsenal conceitual para um maior aprofundamento das questões aqui mobilizadas. Não se pretende, com isso, esgotar todas as potencialidades que cada um desses eixos pode oferecer, mas explicitar como são apresentados no pensamento gonzaleano e como podem ser mobilizados para pensar sob quais circunstâncias a fala, a mulher negra e a própria língua operam como bens, isto é, como lugares de produção de saber, de valor simbólico e de elaboração subjetiva.

A perspectiva gonzaleana observa que a linguagem não é apenas um instrumento de comunicação, mas um espaço de constituição do sujeito. Se, como propõe a psicanálise lacaniana, é pelo ingresso no simbólico que nos tornamos sujeitos da cultura, como as estruturas de poder — em especial raça, gênero e classe — moldam essa entrada? De que modo a subjetividade, atravessada por essas categorias, revela as fissuras de um discurso dominante que silencia vozes marginalizadas? E, como Lélia Gonzalez questiona: “Quanto a nós, negros, como podemos atingir uma consciência efetiva de nós mesmos enquanto descendentes de africanos se permanecemos prisioneiros, cativos de uma linguagem racista?”

É justamente por isso que o percurso deste trabalho se inicia pela fala e suas implicações, entendida não apenas como um meio de comunicação, mas como um espaço de mediação entre a linguagem e a realidade imposta ao sujeito negro, uma realidade que frequentemente o submete, marginaliza e posiciona em um lugar de silenciamento e suposta incapacidade. Contudo, para além dessa dimensão opressiva, a fala também contém uma potência subversiva, capaz de revelar as múltiplas formas de participação e afirmação do negro na vida social e cultural do país. A partir dessa perspectiva, este estudo percorre algumas categorias articuladas por Lélia em relação à fala do negro, como *infans* e *lixo*, bem como outras dimensões que não aparecem explicitamente, mas se fazem presentes no gesto de questionar que tipo de discurso produzimos a partir da fala, categorias que podem ser

pensadas como *nó de significação*, as “*mancadas*” da linguagem, ou, ainda, a possibilidade de uma escrita que se faça ouvir *em primeira pessoa*.

Deste modo, parte do objetivo ao situar a fala como uma abertura para o pensamento de Lélia Gonzalez é evidenciar que ela constantemente explorava essa dimensão, mostrando como o gesto de articular psicanálise, política, raça, gênero e classe surge de uma demanda por compreender os mecanismos pelos quais os aparelhos do discurso dominante operam. Ao colocar essas instâncias em diálogo, Gonzalez revela não apenas como a linguagem e seus regimes de significação estruturam a subjetividade, mas também como permitem identificar os modos pelos quais a opressão se mantém e se reproduz. Essa perspectiva possibilita perceber a fala do sujeito negro não apenas como reflexo de dominação, mas como espaço de resistência, criação de sentidos e produção de saber, em permanente tensão com as forças que procuram silenciá-la.

É a partir do desdobramento da fala que somos conduzidos diretamente à figura da Mãe Preta, estruturada como Sujeito Suposto Saber — tema central do segundo capítulo desta dissertação. Essa configuração atravessa uma verdade que se constrói sobre um equívoco: a concepção da Mãe Preta como mera cuidadora ou figura subalterna. Ao contrário, ao ser lida como Sujeito Suposto Saber, ela evidencia uma fissura profunda na ideologia dominante, revelando como um corpo historicamente silenciado e marginalizado pode ser também produtor de saber e de cultura. Reconhecer a centralidade da mulher negra significa compreender que, mesmo sob condições de opressão, ela desempenhou um papel fundamental na inserção de sujeitos — negros e brancos — na ordem simbólica da cultura, pois é a partir de seus cuidados e transmissão da linguagem que se constituem os elementos estruturantes do social e do simbólico

A partir dessa constatação proposta por Lélia Gonzalez, o segundo capítulo concentra-se em analisar o que faz da Mãe Preta ocupar esse espaço privilegiado na cultura brasileira. Nessa investigação, atravessaremos a categoria da mulata e suas implicações, considerando como o mito da democracia racial contribuiu para forjar um lugar ambíguo, situado entre o erótico e o exótico. Recorreremos também à figura da Outra — a mulher branca — que, segundo a análise de Lélia, é constituída como aquela que não realiza a maternidade, assumindo simultaneamente o papel de agente dos processos de violência colonial e afastando-se do laço social com a criança branca, o que, por sua vez, constitui o espaço da Outra. Nesse sentido, a categoria da mulata, diretamente articulada à figura da mucama e inserida no espaço da casa branca, produz o lugar da doméstica, uma posição

marcada pela tensão entre cuidado e subordinação, frequentemente implicando o abandono dos próprios filhos enquanto cumpre funções de cuidado para a família dos senhores. Esse percurso nos conduz diretamente ao complexo de Édipo, interpretado a partir da teoria lacaniana, que neste trabalho adquire uma camada adicional com a proposta desenvolvida por Rita Segato em seu texto *Édipo Negro: colonialidade e forclusão de gênero e raça*. Os fragmentos presentes no texto de Segato, alguns já mencionados e elaborados por Lélia, serão mobilizados como eixo estruturante para a análise da influência da Mãe Preta no processo de inserção do sujeito na ordem da cultura. Essa perspectiva, consistentemente defendida por Lélia, evidencia o papel decisivo da Mãe Preta na mediação entre o sujeito e o simbólico, situando-a como figura central na transição fundamental que orienta a constituição psíquica e cultural do indivíduo, e abrindo espaço para pensar como gênero, raça e relações coloniais atravessam e estruturam essa inserção.

Por fim, o segundo capítulo propõe um movimento de fechamento provisório a partir das considerações formuladas por Lélia Gonzalez ao situar a Mãe Preta como uma verdade que emerge da equivocação. Nesse ponto, a seção *A verdade surge da equivocação*, do Seminário 01 de Lacan, é tomada como base epistemológica para sustentar a hipótese de que esse equívoco não se refere a um erro a ser corrigido, mas a um modo específico de produção da linguagem. Trata-se de pensar como aquilo que foi historicamente mal-entendido, deslocado ou desqualificado, tanto no plano simbólico quanto discursivo, pode operar como lugar de verdade, abrindo a possibilidade de interrogar os processos pelos quais a linguagem se constitui, se transmite e produz efeitos de subjetivação.

Esse percurso abre o debate sobre o estatuto do equívoco e sobre a maneira como Lélia Gonzalez o reinscreve ao nomear o Pretuguês, deslocando o erro do campo da inadequação para o da produção de sentido e da constituição da linguagem. O Pretuguês surge, assim, como uma resposta em potência para pensar a língua não como um sistema fechado e normativo, mas como um campo atravessado por conflitos, deslocamentos e disputas simbólicas que, muitas vezes, operam de forma excludente. O terceiro capítulo se inicia, então, com uma provocação dirigida ao modo como determinados intérpretes do Brasil, em especial Gilberto Freyre e Darcy Ribeiro, pensaram e produziram leituras sobre as transformações da língua a partir dos atravessamentos da presença negra. Busca-se, com isso, evidenciar por que o pensamento gonzaleano propõe uma leitura mais radical desse fenômeno, ao afirmar que aquilo que esses intérpretes descrevem como variação ou influência é, na

verdade, constitutivo da própria língua, condensado na formulação incisiva: “*Não sacam que estão falando Pretuguês*”.

Nesse movimento, outros autores serão mobilizados com o objetivo de indicar que ainda há muito a ser explorado quando o Pretuguês é pensado a partir da noção de *lalíngua*, isto é, da língua enquanto campo marcado pelo equívoco, pela materialidade sonora e pelos efeitos singulares de sentido que escapam à normatização. Tal perspectiva permite deslocar a análise da língua de um registro estritamente gramatical para compreendê-la como espaço de produção de subjetividade. É a partir desse deslocamento que o Pretuguês pode ser tomado como um lugar privilegiado para a análise do preconceito linguístico e para a compreensão dos modos pelos quais o discurso dominante organizou, sobretudo a partir do mito da democracia racial, uma narrativa que sustenta a oposição entre um português considerado correto e outro historicamente desqualificado como erro.

É precisamente nesse ponto que as contribuições da teoria de *lalíngua*, formulada por Lacan e posteriormente desenvolvida por Miller, ganham relevo, ao permitir um aprofundamento da compreensão da língua como um espaço de deslocamentos, trocas e efeitos de gozo, que resiste a qualquer tentativa de totalização ou controle normativo. Nesse mesmo movimento, será mobilizado o texto *A propósito de Lacan*, no qual Lélia Gonzalez dialoga com as considerações de Antônio Sérgio Mendonça e M. D. Magno acerca da exclusão do sujeito nos modelos estruturais da linguística, abrindo caminho para pensar como o Pretuguês tensiona esses sistemas ao reinscrever o sujeito — marcado por raça, memória e desejo — no interior da linguagem.

Do mesmo modo, a obra *Preconceito Linguístico: o que é, como se faz* (1999), do professor e linguista Marcos Bagno, será incorporada ao debate por oferecer uma leitura decisiva sobre a construção histórica do mito do “falar correto” no contexto brasileiro. Ao evidenciar como determinadas formas de uso da língua são naturalizadas como legítimas enquanto outras são sistematicamente desqualificadas, Bagno expõe o funcionamento de um dispositivo normativo que opera sob a aparência de neutralidade técnica, mas que produz efeitos concretos de exclusão social e simbólica. A partir dessa contribuição, pretende-se estabelecer um paralelo com as reflexões de Lélia acerca desse mesmo problema, tomando como hipótese que o mito identificado por Bagno encontra seus fundamentos em um mito mais amplo e estruturante: o mito da democracia racial. Nesse sentido, a hierarquização dos modos de falar não se apresenta apenas como uma questão linguística, mas como parte de uma engrenagem ideológica que silencia a dimensão racial do conflito e naturaliza desigualdades,

justamente ao afirmar a ideia de uma convivência harmoniosa entre diferenças que, na prática, seguem sendo rigidamente hierarquizadas.

Sendo assim, o fechamento do capítulo propõe um modo de trabalhar a língua a partir de sua dimensão falada, tomando o próprio Pretuguês como operador teórico e político da análise. Trata-se de evidenciar que o Pretuguês não se reduz a uma variação ou desvio da norma, mas se afirma como uma das manifestações mais potentes de resistência cultural, na medida em que reinscreve na linguagem marcas históricas, afetivas e simbólicas que escapam às tentativas de controle e silenciamento. Ao assumir a língua como um lugar falado e, portanto, atravessado pelo corpo, pela memória e pela experiência, este gesto aponta para outras possibilidades de pensar a produção de sentido, a subjetivação e as formas de resistência inscritas no próprio ato de falar.

O objetivo deste trabalho é traçar um percurso que atravessa a fala, a figura da Mãe Preta e o Pretuguês, de modo a evidenciar como Lélia elaborou e sustentou uma das contribuições mais instigantes do pensamento contemporâneo para a articulação entre subjetividade, linguagem e psicanálise. Ao tomar esses eixos como movimentos interligados, busca-se mostrar que eles não operam como temas isolados, mas como operadores teóricos capazes de tensionar os modos hegemônicos de produção de saber, especialmente aqueles que se pretendem neutros ou universais.

Nesse sentido, a pesquisa propõe um aprofundamento não apenas nos conceitos explicitamente nomeados por Lélia, mas também nas questões que emergem ao longo de sua obra e que frequentemente permanecem à margem das leituras canônicas. Trata-se de dar corpo a elementos que, embora fundamentais para a constituição da experiência social e subjetiva no Brasil, são sistematicamente deslocados, silenciados ou tornados velados por um discurso dominante que se esquiva de suas próprias marcas, nós e impasses. Ao reinscrever esses elementos no campo da reflexão teórica, o trabalho aposta na potência crítica da linguagem como lugar de produção de sentido e de conflito.

Ao seguir o gesto gonzaleano de deslocamento, que faz do equívoco, da fala marcada e da língua atravessada pela história operadores centrais de pensamento, a pesquisa se afasta de leituras que tratam a linguagem como um sistema homogêneo ou transparente. Em seu lugar, assume-se a língua como campo de tensões, no qual se produzem tanto os efeitos de dominação quanto as possibilidades de resistência e reinvenção. É nesse intervalo, onde o erro deixa de ser falta e passa a operar como produção de sentido, que se tornam visíveis formas outras de elaboração subjetiva.

A aposta que sustenta este trabalho é a de que é justamente nesses pontos de fricção, onde o simbólico falha, se desloca ou se equivoca, que emergem outras economias simbólicas e outros modos de subjetivação, capazes de tensionar as narrativas hegemônicas sobre língua, cultura e identidade. Ao manter aberto esse campo de indagação, a pesquisa se propõe menos como resposta e mais como exercício de escuta e de leitura, comprometido com a possibilidade de elaborar, a partir da linguagem, novos modos de pensar o social, o político e o inconsciente.

CAPÍTULO 01: A FALA E SUAS IMPLICAÇÕES

*O risco que assumimos aqui é o do ato
de falar com todas as implicações.
Lélia Gonzalez*

Se falar é existir para o *outro*¹, nesse sentido, a fala pode ser concebida como um elemento estruturante na constituição da história do sujeito. É por meio da enunciação que a narrativa possibilita a análise do percurso do significante, configurando a fala como um espaço privilegiado de referência. Esse espaço, ao se manifestar, desvela os elementos que constituem e sustentam a subjetividade do sujeito. Sendo assim, há um risco iminente na fala: seu uso pode delimitar espaços e narrativas, como também manifestar uma presença e, não obstante, uma falta.

A obra da filósofa brasileira Lélia Gonzalez dedica, com uma certa frequência, uma atenção voltada à fala. Não é incomum que o leitor se depare, vez ou outra, com *a fala* — seja no texto com um certo destaque, seja atrelada a categorizações que ocupam lugares historicamente negativos, como infância, excluído ou até mesmo o lixo. A construção da intelectualidade de Lélia foi marcada pela preocupação em elaborar uma escrita que incorporasse aspectos da oralidade, de modo a estabelecer uma comunicação direta com o leitor, que, nesse contexto, assume o lugar de interlocutor. Assim, a distância entre texto e leitura parece se desfazer em uma atitude proposital por parte da filósofa, uma vez que o

¹ Com base na obra *Os outros em Lacan* do psicanalista Antonio Quinet (2012), identificam-se cinco categorias do conceito de *outro* na teoria lacaniana. Para adequação a leitura do texto, destacam-se duas:

a) O pequeno outro (*outro*): termo que designa o semelhante, locus de projeção de traços do *eu*, conforme exemplificado no *estádio do espelho*. Nessa fase (entre 6 e 18 meses), a criança constrói a noção de *eu* pela identificação com uma imagem unificada (no espelho ou no outro), superando a percepção corporal fragmentária. Associado ao mito de Narciso e à dialética hegeliana, esse processo revela a projeção do *eu ideal [i(a)]* no outro, mesclando identificação amorosa e rivalidade (registro imaginário).

b) O Grande Outro (*Outro*): instância simbólica prévia ao sujeito, englobando linguagem, leis e normas sociais. Corresponde ao *"outro cena"* freudiano, campo em que o sujeito (\$) é constituído por significantes (e.g., "médico") e alienado por discursos externos (e.g., "Tu és feio"). O *Ideal do Eu [I(A)]* (internalização de figuras parentais) e o *Nome-do-Pai* (função edípica que interdita o gozo total) exemplificam sua influência. Contudo, o Outro é *barrado [A]*, pois não oferece sentidos absolutos, apenas uma falta que sustenta o desejo ("*O que o Outro quer de mim?*"), permitindo ao sujeito escapar da alienação total.

Seguindo a interpretação lacaniana que é base para a elaboração teórica de Lélia Gonzalez, neste trabalho o *"outro"* (minúsculo) corresponde para o semelhante imaginário; e o *"Outro"* (maiúsculo) para a ordem simbólica.

essencial para ela era dialogar, isto é, criar condições de fala e de escuta. Além disso, há uma sagacidade em escolher se comunicar através do que denomina “português falado” já que parte da estratégia parecia ser alcançar o máximo de ouvintes possíveis, ouvintes esses que faziam uso justamente de expressões populares tão recorrentes nos textos, entrevistas e falas públicas de Lélia. Esse critério de comunicação expressa não apenas a valorização das oralidades populares que fazia uso em sua linguagem falada, mas também um enfrentamento direto às narrativas hegemônicas que insistem em apagar e afastar a presença negra e que operam a partir de uma perspectiva europeizante, condicionando grande parte do imaginário sobre o que significa falar e escrever bem aos limites de uma performatividade elitista da branquitude. Um questionamento que pode ser levantado é: Se não compreendo os termos e as palavras que estão diante de mim, de que maneira posso me sentir parte dessa conversa?. Essa provocação está diante da abertura provocada por Lélia em não se limitar a confrontar estruturas enrijecidas da linguagem; mas manifesta-se também enquanto uma resposta em potencial que revisita antigas e novas formas de comunicação, rompendo limites e possibilitando espaços onde a fala acontece apesar dos esforços em silenciá-la.

Para compreender parte das motivações que levam Lélia a destacar a fala como um campo de disputa e apropriação, torna-se necessário, antes, resgatar importantes referências presentes em sua obra. Essas referências não apenas exerceram forte influência sobre seu pensamento, mas, ao serem transadas por ela, passam a ocupar um lugar central na reflexão sobre a questão colonial do negro no Brasil, sobretudo no que diz respeito à conquista de autonomia que se realiza ao fazer uso da própria voz.

Começamos pela psicanálise “Meu lance na psicanálise foi muito interessante, a psicanálise me chamou a atenção sobre os meus próprios mecanismos de racionalização de esquecimento, de recalçamento etc” (Gonzalez, 2020, p.300) Nas palavras de Flávia Rios e Márcia Lima (2020), a aproximação de Lélia com a psicanálise ocorre à medida que seus estudos avançam, sendo também motivada pela necessidade pessoal de compreender como a condição de mulher negra brasileira atravessava sua subjetividade e delimitava os espaços que lhe era possíveis de ocupar.

Da psicanálise lacaniana, lembram analistas da autora, vem a preocupação recorrente com o não dito, o interdito e a dimensão subversiva da linguagem no cotidiano, realizada sobretudo por mulheres no mundo do cuidado, ou seja, na esfera da reprodução social. (...) em suas travessias pela psicanálise — acompanhada principalmente de Jacques Lacan e Sigmund Freud —, Gonzalez

percorreu esse campo de conhecimento ao lado de dois discípulos lacanianos que ajudaram a difundir o estudo da psicanálise no Rio de Janeiro: M. D. Magno e Betty Milan. Na esteira desses últimos, elaborou à sua maneira uma reflexão sobre a cultura, criando canais de comunicação entre a psicanálise e as ciências sociais, alinhando explicações interdisciplinares sem desprezar o que cada área disciplinar é capaz de revelar para a compreensão da realidade. (...) (Rios; Lima, 2020, p.13)

Sendo assim, Lélia se aproximou da psicanálise inicialmente como uma busca por si mesma e, posteriormente, identificou nela a possibilidade de trabalhar conceitos psicanalíticos a partir de uma dimensão frequentemente despercebida, ou, mais precisamente, marginalizada e, assim, invisibilizada como dimensão fundamental: a linguagem popular enquanto atitude subversiva. Seu objetivo era elaborar uma interpretação capaz de desvendar, por meio do inconsciente cultural brasileiro manifestado nas chamadas ‘mancadas da linguagem’, parte das possíveis justificativas que recalcam o racismo no contexto nacional, sem deixar de abordar como a denegação desse fenômeno produziu efeitos significativos sobre a população negra.

Considerando o contexto histórico em que Lélia estava inserida, ela integrava um importante grupo brasileiro dedicado aos estudos de Freud e Lacan, a saber, o Colégio Freudiano do Rio de Janeiro², que contou com a participação de nomes de destaque como MD, Magno e Betty Millan, com o objetivo não apenas de difundir o pensamento psicanalítico no Brasil, mas também de propor novas formas de interpretação a partir dos estudos ali produzidos, elaborados e traduzidos.

Em 1983, foi publicado o texto "*Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira*" pela revista "Ciências Sociais Hoje", n. 2, cujo conteúdo se concentrava em analisar como diferentes áreas das ciências humanas e sociais, como a psicanálise, o marxismo e o feminismo, podem ser mobilizadas para que raça, gênero, e classe adquiram maior evidência na compreensão da estrutura da cultura brasileira.³ Embora não se trate exatamente do primeiro texto publicado por Lélia, chama atenção que, no mesmo ano, também foi publicado a obra *Torna-se Negro*, da psiquiatra e psicanalista brasileira Neusa Santos Souza⁴. Com uma

² É criado o Colégio Freudiano do Rio de Janeiro, no qual Lélia desenvolverá seus estudos sobre psicanálise com o professor 1975: (...) M. D. Magno.

³ Por fim, Da Europa vieram três influências muito importantes para o pensamento de Lélia Gonzalez: o feminismo em sua versão do segundo pós-guerra, principalmente através das letras de Simone de Beauvoir, em seu aclamado *O segundo sexo*; o marxismo — especialmente da escola francesa — que lhe é fundamental para pensar as classes na estrutura social, assim como o conceito de ideologia e consciência, tão caros à geração intelectual brasileira sob a ditadura militar; e por fim a psicanálise, que é incorporada às suas reflexões, sobretudo no que diz respeito ao aspecto cultural da dominação e da subversão, em particular por meio da linguagem.

⁴ Neusa Santos Souza (1948–2008) foi médica psiquiatra, psicanalista e intelectual negra brasileira. Autora de *Tornar-se negro* (1983), obra pioneira no Brasil e importante estudo para diversas pesquisas posteriores na área,

temática semelhante à desenvolvida por Lélia, mas com a diferença de estar mais diretamente vinculada aos aspectos da psicanálise clínica, Neusa dedicou-se a investigar os relatos de diversos analisados negros em processo de ascensão social. Embora individuais, esses depoimentos frequentemente reiteravam frases, situações e emoções em comum. O estudo proposto por Neusa resultou em um levantamento quase sintomático, que pode servir de base teórica para ampliar o debate acerca do impacto do racismo na psique da população negra brasileira.

Lélia e Neusa compartilhavam diversos temas de interesse, e não é surpreendente perceber que, em diferentes momentos, ambas convergem em determinados pontos, ainda que cada uma preserve suas especificidades. Um estudo dedicado a examinar de forma aprofundada as aproximações e divergências entre as duas autoras certamente seria enriquecedor. Contudo, como esse não é o objetivo do presente trabalho, uma vez que a proposta é examinar com maior atenção como Lélia mobilizou a fala em sua obra, cabe, neste primeiro momento, destacar que, no Brasil, intelectuais negras contemporâneas investigavam, de modo transversal e fundamentadas na psicanálise, sobretudo atentas ao elemento do discurso, da fala e das narrativas, a possibilidade de uma leitura crítica da realidade nacional que reposicionava o negro como sujeito do próprio discurso.

Uma vez que estamos abordando a psicanálise como ferramenta, difundida não só no pensamento de Lélia, mas também de outros intelectuais negros, torna-se, portanto, fundamental compreender os dizeres da própria psicanálise sobre a ênfase atribuída à fala. Evidente que, seguindo o critério do pensamento gonzaleano, apesar da forte influência de Freud, o recorte teórico adotado neste trabalho será orientado pela psicanálise lacaniana, linha à qual Lélia se manteve mais próxima, conforme evidenciado pela literatura priorizada em sua obra. Neste momento, organizaremos três questões centrais para compreender as implicações da fala: a primeira diz respeito ao discurso e sua organização; a segunda, à condição da palavra no sistema lacaniano; e, por fim, a terceira, à fala e sua potencialidade para o sujeito negro.

Conforme assinala Neusa “Uma das formas de exercer autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo. Discurso que se faz muito mais significativo quanto mais fundamentado no conhecimento concreto da realidade” (Souza, 1983, p. 25). Essa constatação que parte do processo de emancipação estaria na atitude do sujeito negro de ser interprete do próprio discurso é uma necessidade que Lélia também reconhece, em suas palavras

investigou os efeitos do racismo na constituição da subjetividade da população negra, articulando psicanálise, raça, gênero e classe em suas análises.

Ao nos impor um lugar inferior dentro de sua hierarquia (sustentado por nossas condições biológicas de sexo e raça), suprime nossa humanidade precisamente porque nos nega o direito de ser sujeitos não apenas de nosso próprio discurso, mas de nossa própria história. (Gonzalez, 2020, p.300)

Há um discurso de matriz europeizante, assumido e sustentado como uma verdade quase absoluta, que se estrutura a partir da hierarquização de aspectos biológicos, de gênero, de raça e de classe. Tal discurso opera como mecanismo de disputa, relegando o sujeito negro à condição de subalternidade, silenciamento e, em muitos casos, ao apagamento de sua própria história. Nas palavras de Neusa “Neste discurso encontramos, ainda, uma marca característica da cultura ocidental e branca, onde estamos imersos: o individualismo — a doutrina e apologia da responsabilidade individual”. (Souza, 1983, p. 47). A análise do discurso se apresenta de diferentes maneiras e constitui um campo de estudo que vai além da filosofia, abrangendo também as ciências humanas, onde se investigam as formas, organizações e consequências do dizer. Um exemplo disso pode ser observado em Michel Foucault, na obra *A Ordem do Discurso* (1970), ao demonstrar que o discurso carrega uma complexidade que excede a mera articulação de palavras. Na visão do filósofo francês, o discurso envolve uma rede de significados, múltiplos registros e, sobretudo, um espaço de poder em constante disputa. Portanto, o discurso é atravessado por camadas históricas, sociais e simbólicas que se sobrepõem, revelando fatores que ultrapassam o que é dito de forma imediata. Nas palavras de Foucault

A possibilidade de falar do mundo, de falar dentro dele, de o designar e de o nomear, de o julgar e de finalmente o conhecer na forma da verdade, tudo isso teria o seu fundamento, para nós, numa cumplicidade primeira com ele. Se o discurso, na verdade, existe, então, na sua legitimidade, o que é que pode ele ser senão uma discreta leitura? As coisas murmuram já um sentido que a nossa linguagem apenas tem de erguer ; e a linguagem, desde o seu projecto mais rudimentar, fala-nos de um ser do qual ela seria a nervura. (Foucault, 1970, p. 13)

E com isso não há com que admirarmo-nos: uma vez que o discurso — a psicanálise mostrou-o —, não é simplesmente o que manifesta (ou esconde) o desejo; é também aquilo que é objecto do desejo; e porque — e isso a história desde sempre o ensinou — o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas é aquilo pelo qual e com o qual se luta, é o próprio poder de que procuramos assenhorear nos. . (Foucault, 1970, p. 2)

O conteúdo do discurso se constitui como uma sucessão de elementos articulados de forma transversal, que, ainda que muitas vezes passem despercebidos, revelam um caráter eminentemente político, implicando necessariamente a consideração das intersecções de raça, gênero e classe. Mesmo quando tais dimensões não estão explicitamente ditas, se fazem presentes, entrelaçadas e condensadas na estrutura enunciativa. Não por acaso, Lélia observa que há uma verdadeira batalha discursiva em jogo, especialmente entre aqueles que ocupam um espaço privilegiado de enunciação e aqueles a quem é negado o direito de ser autores da própria voz. Isso ocorre porque o discurso exerce uma funcionalidade central: não apenas no ato de falar sobre algo, mas também na forma como é estruturado, como internaliza e reproduz determinadas concepções de realidade que, tomadas como verdadeiras, demandam ser declaradas, ditas e reiteradas. Para Lacan, por sua vez, o discurso constitui um repositório de experiências, quase como um documento, que estabelece e evidencia a relação entre diferentes enunciados e, ao mesmo tempo, expressa uma determinada realidade. De acordo com Lacan

O discurso como uma realidade enquanto tal, uma realidade que está lá, maço, feixe de provas como se diz também, feixe de discursos justapostos que se recobrem uns aos outros, se seguem, formam uma dimensão, uma espessura, um dossiê. (Lacan, 1953, p.33)

A expressão lacaniana "*uma realidade enquanto tal*" aponta para a questão de que o discurso apresenta a realidade como um emaranhado de significações e vestígios que revelam sua fundamentação, o modo como as coisas são ditas, como se constrói e reconstrói uma narrativa. Não obstante, esse 'modo' funciona como um dossiê, ou seja, uma espécie de documentação de uma narrativa composta por unidades significativas de uma história

Em seguida, considerando a posição de Lacan, existe uma relação direta entre a palavra e o outro, já que a fala do sujeito se constitui a partir de seu posicionamento diante do outro e dos registros simbólico, imaginário e real que estruturam sua subjetividade. Ao longo de seu percurso conceitual, Lacan desenvolveu uma abordagem da fala que permite compreender como os elementos do simbólico organizam a subjetividade e regulam as relações interpessoais. Segundo a teoria psicanalítica, a essência da palavra está intrinsecamente ligada ao conceito de "*agarra-se ao outro*", ou seja, à capacidade de se comunicar e se estabelecer no mundo através do vínculo com o outro. "É o mundo das palavras que cria o mundo das coisas – as coisas, a princípio, confusas no *hic et nunc* do tudo, em sua essência findam por emanar do ser por ela nomeado." (Lacan, 1998, p. 384).

A palavra é mediação sem dúvida, mediação entre o sujeito e o outro, e ela implica na realização do outro na mediação mesma. Um elemento essencial da realização do outro é que a palavra possa nos unir a ele. (Lacan, 1953, p .61)

A realização da palavra se dá quando ocorre esse vínculo, para que a realização do outro aconteça é necessário que a palavra vá em encontro com esse outro. Dessa forma, a palavra não apenas estabelece uma relação, mas também reconhece a presença do outro. O ato de mediação ocorre justamente porque esse outro é elemento essencial na concepção de dialética, a qual implica um movimento que desafia a subjetividade, expondo suas contradições e complexidades. Nesse sentido, Lacan observa que “É uma outra estrutura, a da subjetividade,” — e é essa estrutura que, segundo ele, “dá aos homens a ideia de que são compreensíveis para si mesmos” (Lacan, 1953, p. 11). Desse modo, a subjetividade não se reduz à mera observação de si, mas se constitui justamente pela condição falante do humano, que o lança em um jogo dialético com o outro. É nesse movimento que o sujeito, incapaz de descobrir sozinho as identificações que o constituem, encontra no outro um operador crítico, que existe não para acessar uma "verdade" sobre si, mas para tensionar as ilusões engendradas que o aprisionam.

Sendo assim, a questão a ser colocada é: de que forma a subjetividade do outro tem sido mobilizada como justificativa para a legitimação de um silenciamento e, em última instância, para o seu apagamento? Há algumas maneiras de refletir sobre essa indagação, no argumento que se declara até aqui, optamos por nos concentrar na fala como uma escolha que permite refletir sobre os diversos atravessamentos que constituem a subjetividade, propondo uma análise que dialogue com suas múltiplas dimensões e implicações. A proposta de Lélia viabiliza essa análise ao constatar que há uma batalha discursiva sobre a fala, e não obstante sobre a maneira como ela é materializada, isso ocorre exatamente porque, ao falar, expressamos, conseqüentemente, a maneira como internalizamos aquilo que compreendemos como realidade. Nessa direção, Lacan sustenta que a fala detém um valor que ultrapassa o conteúdo explícito do discurso, ela possui a capacidade de expressar o desejo, recalque, angústia e até mesmo o gozo, carregando consigo uma dimensão que beira o dom. Como ele afirma: “A fala é um dom de linguagem, e a linguagem não é imaterial. É um corpo sutil, mas é corpo” (Lacan, 2010, p. 287).

Com base nisso, a fala constitui-se como elemento central para a compreensão da subjetividade, uma vez que esta se forma a partir daquele que a exerce; é, portanto, por meio da fala que se viabiliza a possibilidade de o sujeito assumir o próprio discurso. Essa atitude

frequentemente negada ao sujeito negro, não deve ser compreendida em sentido estritamente literal, como se estivesse limitada unicamente à voz em seu aspecto biológico. Trata-se, antes, de um sistema que atravessa múltiplas formas de comunicação e de possibilidade de expressão, retirando do negro a condição de enunciação ao abafar quaisquer tentativas de *falar*. Tal dinâmica implica, em última instância, a perda do direito de ser agente de sua própria voz. Nesse sentido, cabe lembrar as palavras de Neusa, ao transcrever os depoimentos dos negros participantes da pesquisa que serviu de base para sua obra *Torna-se Negro*, a autora observou que, apesar do emaranhado de emoções e atravessamentos que emergiam da fala, ouvi-los era fundamental. “*Ainda assim, é legítimo escutá-los. Que eles falem então!*” (Souza, 1983, p. 71)

Em, *Peles negras máscaras brancas* o filósofo martinicano Frantz Fanon⁵, compreende que o ato de falar carrega um desejo, em suas palavras: “Uma vez que falar é existir absolutamente para o outro” (Fanon, 2008, p. 33). Fanon, assim como Lélia e Neusa, via na fala e, mais amplamente, na linguagem, um rico repertório para analisar a condição da subjetividade do negro e os efeitos do complexo de dependência nas articulações da língua do negro martinicano ao ter acesso à metropole. Não por acaso, Lélia cita os estudos de Fanon, reconhecendo que ele conseguiu, de maneira admirável, descrever com um certo rigor teórico a relação entre colonizador e colonizado.⁶ Fanon analisou como o negro internaliza valores ocidentais na tentativa de ser reconhecido como sujeito. Sua ênfase na linguagem está ligada tanto ao seu diálogo com a psicanálise quanto à compreensão da centralidade da linguagem na constituição da subjetividade. No terceiro capítulo deste trabalho, será abordado de forma mais aprofundada o fenômeno do complexo de inferioridade, especialmente na maneira como se manifesta e se estrutura por meio da linguagem para o sujeito negro. O que nos interessa observar, neste momento, é que essa semelhança entre Fanon e Lélia, assim como em Neusa, se manifesta não apenas no uso da psicanálise como ferramenta teórica, mas também na atenção à vivência da subjetividade do negro em relação à fala, à linguagem e à própria narrativa.

⁵ Frantz Fanon (1925–1961), nascido na Martinica, foi psiquiatra, filósofo e militante anticolonial. Sua análise das dimensões psicológica, social e política do racismo e da colonização exerceu influência direta no pensamento de Lélia Gonzalez, que o cita em diversos textos com grande reconhecimento.

⁶ Numa outra linha de pensamento, mas pondo o dedo na ferida da alienação do negro, encontra-se a dramática figura de Frantz Fanon, o jovem psiquiatra que se destacou na Guerra de Independência da Argélia. Crítico da noção de negritude, escreveu *Os condenados da Terra* e *Pele negra, máscaras brancas*. Este último é uma das mais acuradas análises dos mecanismos psicológicos que induzem o colonizado a se identificar com o colonizador. (Gonzalez, 2020, p.253)

Seguindo a perspectiva de Lélia Gonzalez, a batalha discursiva sujeita o negro à subalternidade narrativa, mesmo quando ele é o agente da elocução. Embora a fala do negro se manifeste, a profundidade do racismo contribui para que sua palavra seja frequentemente desqualificada. Trata-se de um mecanismo que, ao infantilizá-lo, nega-lhe o direito de ser portador de uma narrativa própria, relegando sua palavra a um lugar de invalidação sistêmica: mesmo quando fala, sua voz é apropriada, distorcida ou tratada como ‘não legítima’ por um sistema que insiste em representá-lo como um sujeito incapaz de possuir autonomia. Nesse sentido, é importante destacar que o que está em jogo não é o completo descarte desse sujeito, mas sim a possibilidade de falar sobre si. Tal condição implica diretamente em dificultar a elaboração, o estudo e até mesmo a existência e reprodução de outros tipos de conhecimentos, sejam eles formais ou não, que possam vir a surgir por meio da voz desse sujeito. O sujeito negro, por sua vez, assume uma função de utilidade, pois, quando a voz é silenciada, a ele é relegado o espaço do serviço e da instrumentalização. O que Lélia sacou bem cedo em suas análises é que, mesmo sendo negado pelo discurso europeizante, esse sujeito é necessário, ou seja, mesmo ocultado ele está lá. O nome dessa dinâmica, também conhecida como contradição, é o que dá força para que o processo dialético se realize. Esse processo dialético entre ocultar na mesma medida que faz uso desses corpos revela as dinâmicas de poder e identidade que permeiam as interações entre os diferentes grupos, algo que possibilita uma reflexão mais profunda sobre as relações de alteridade. Como Lélia afirma: “No momento em que fala de alguma coisa, negando-a, ele se revela como desconhecimento de si mesmo.” (Gonzalez, 2020, p.244)

Consequentemente a essência linguística do racismo atua como um mecanismo de distorção, afastando o negro da condição de sujeito ativo e atribuindo-lhe, em vez disso, a condição de objeto, desprovido de voz e agência. Essa dinâmica não apenas desumaniza o indivíduo negro, mas também reflete as estruturas sociais que negam a ele a possibilidade de plena participação na construção discursiva e no reconhecimento de sua identidade como sujeito legítimo. Assim, a linguagem, ao ser atravessada pelo racismo, não apenas limita a comunicação, mas também impede que o negro se coloque como sujeito pleno, subvertendo sua própria capacidade de enunciar e afirmar sua existência, como bem indica Lélia.

E falar de sociedade brasileira, falar de um processo histórico e de um processo social, é falar justamente da contribuição que o negro traz para esta sociedade; por outro lado, é falar de um silêncio e de uma marginalização de mecanismos que são desenvolvidos no interior desta sociedade para que ela se veja a si própria como uma sociedade branca, continental e masculina, diga-se de passagem. (Gonzalez, 2020, p.244)

Esse entendimento pode ser tomado como um ponto de partida para refletir sobre o fato de que o racismo não se restringe a um discurso acabado, mas se desdobra em nuances que se manifestam em uma estrutura multifacetada. Essa complexidade possibilitou a construção de uma narrativa que contribuiu para consolidar o lugar de sujeição do negro, naturalizando hierarquias e reforçando mecanismos de exclusão.

Portanto, falar vai além de comunicar um idioma: os encadeamentos que surgem a partir do ato de pronunciar uma linguagem revelam a disposição e a composição de diversos símbolos e signos que registram uma determinada cultura. Em outras palavras, expressam uma forma de enxergar e de se posicionar no mundo, bem como a maneira pela qual inserimos o outro nessa rede de significações. Convém resgatar o pensamento fanoniano a respeito da proporção que a fala pode atingir ao anunciar a relação do sujeito com o ambiente em que está inserido. “Falar é estar em condições de empregar um certa sintaxe, possuir a morfologia de tal ou qual língua, mas é sobretudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização.” (Fanon, 2008, p.34)

Na busca por compreender as implicações derivadas da fala tanto no contexto do debate colonialista, que institui uma hierarquia entre os que têm a capacidade de falar e os que são objeto da fala, quanto nas diversas formas de expressão presentes em manifestações contracoloniais, Lélia compreendia que a fala deveria ser retomada como uma atitude política de investidura de autonomia, conforme será exposto nas próximas seções deste capítulo. Esse interesse se justifica, em parte, pela sua base psicanalítica lacaniana: para ela, a fala seria um acontecimento que possibilitaria analisar o percurso do significante, revelando mais do que oculta. Dessa forma, para que a presença seja circunscrita pelo sujeito, é preciso que este se comunique com toda a sua subjetividade e atravessamentos. Para que o negro assumira tal postura, é igualmente necessário reconhecer esse desejo, isto é, admitir um risco, com todas as implicações que essa atitude envolve. Trata-se de uma prática que exige coragem, pois, ao se posicionar, o sujeito se vê exposto a diversas consequências, tanto individuais quanto coletivas. Como afirma Lélia: “O risco que assumimos aqui é o do ato de falar, com todas as implicações”. (Gonzalez, 2020, p. 77)

1.1 NÓ DE SIGNIFICAÇÃO

*Escrevo tuas memórias no tempo presente, sei que tu és o
agora, ancestralidade com nome, cor e território.
Correnteza Braba*

O discurso se coloca como um importante agente da fala, uma vez que, nele está contido um labirinto de sistemas de referência sobre o sujeito, ao falar o sujeito declara o estado cultural que está situado.⁷Partindo dessa abordagem psicanalítica Lélia Gonzalez compreendeu um aspecto fundamental a respeito da maneira como o discurso brasileiro foi constituindo. Para tanto, ela recorre a duas concepções contrastantes: os conceitos de *consciência* e *memória*. Esses termos, em sua análise, destacam as tensões subjacentes à constituição do discurso no contexto cultural e histórico do Brasil, que reflete a predominância difundida de um discurso tipicamente ideológico dominante;

Conforme indica a filósofa, consciência seria um braço do discurso ideológico europeizante, sendo assim, estaria relacionada com tudo aquilo que é comportado na ordem do racional, civilizado, ou seja do colonizador. “Como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente.” (Gonzalez, 2020, p.70). Desta maneira a provocação de Lélia se mostra, na compreensão de que apesar de levar o nome “consciência”, esta não é mais do que um lugar de desconhecimento, de um saber que apesar de existir, está alienado em si mesmo.

Em contrapartida, a memória estaria em uma posição contrária à da consciência, ainda que despercebida, ela assegura o lugar dos saberes que existem ainda que sem um conhecimento sistematizado, sendo responsável pela emergência da verdade justamente porque não pode se desvencilhar da organicidade do real. “Já a memória, a gente considera como o não saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção.” (Gonzalez, 2020, p. 70). A memória é esse sentido que ampara todo um encadeamento de

⁷“Afim de contas, aquilo a que somos levados por essa consideração não será aquilo de que parti no meu relato sobre as funções da palavra? a saber, a oposição da palavra vazia e da: palavra plena, palavra plena na medida em que realiza a verdade: do sujeito, palavra vazia em relação àquilo que tem de fazer com- seu analista, em que o sujeito se perde nas maquinações do sistema da linguagem. no labirinto dos sistemas de referência que lhe dá o estado cultural em que, mais ou menos, toma parte. Entre esses dois extremos, desdobra-se toda uma gama de realização da palavra.” (Lacan, 1953, p.63)

verdades e histórias (ficcionalis ou não) que existem apesar do conteúdo material da escrita, ela é presente, apesar dos esforços da consciência em afastá-la.

No texto “*A propósito de Lacan*” Lélia Gonzalez percorre uma elucidação a respeito da inclusão ou não do sujeito na análise do discurso, o texto oferece uma gama de conceitos psicanalíticos que servem de base para exprimir a influência do psicanalista brasileiro MD. Magno e diversos outros filósofos e psicanalistas no pensamento de Lélia. Neste contexto, é necessário uma análise do discurso ideológico dominante identificado por Lélia, com vistas a estabelecer uma interlocução entre este discurso e as noções de consciência e memória.

Nas primeiras linhas do texto, Lélia diz: “O tentar fazê-las calar ou, pelo menos, não deixar que sejam ouvidas parece-nos típico de uma espécie de discurso que, em sua infinitude fechada, não admite que se lhe apontem as limitações.”⁸ (Gonzalez, 2020, p. 313). Afinal como bem expressa Monique Wittig: “O que é esse pensamento que se recusa a se voltar para si mesmo, que nunca questiona o que o constitui primariamente? Esse pensamento é o pensamento dominante” (Wittig, 2022. p.24). É possível perceber que nesse primeiro momento os argumentos usados para descrever as características deste discurso, estão voltados para uma compreensão limitante e até escassa de possibilidades de diálogos, como se ao definir aquilo que é, o discurso fosse incapaz de dar abertura para outras intervenções, mais adiante Lélia expressa a pretensão que existe por trás desse discurso “Ele quer se impor como a verdade incontestável, “natural”, eterna. Pertence ao grupo de discursos de tipo consciente, colocando-se como lugar-tenente da ordem, da normalidade, da clareza.” (Gonzalez, 2020, p.313). É notável a semelhança com a descrição utilizada pela filósofa ao explicar o modo como *consciência* seria articulada no sentido subjetivo enquanto uma expressão do discurso dominante ideológico.

Visando uma melhor elaboração do que Lélia chama de ‘discurso ideológico dominante’ convém uma busca as referências utilizadas pela autora, o livro *Verdade Seduzida* do sociólogo brasileiro Muniz Sodré é uma das indicações presentes em sua obra, o texto destaca o desenvolvimento da ideologia dominante e o modo como o conceito *Cultura* foi sendo modificado até a maneira que o conhecemos hoje, como afirma Sodré

⁸Lélia se refere a duas interpretações lacanianas distintas, as quais, em sua visão naquele momento, estavam sendo alvo de críticas quanto à credibilidade e ao compromisso com os argumentos propostos. A primeira diz respeito ao professor da UFF Antônio Sérgio Mendonça, e a segunda está relacionada a MD. Magno, psicanalista brasileiro que teve forte influência sobre o pensamento de Lélia. O texto *A propósito de Lacan* é uma leitura fundamental para compreender o interesse da filósofa pelas questões linguísticas, tão presentes na psicanálise lacianiana brasileira.

A prova da verdade foi crucial para a ideologia moderna e também para a idéia de cultura, porque para a Modernidade o lugar de cultura (o Ocidente) deve ser o lugar de produção da verdade. Na ideologia, tudo concorre para demonstrar ao indivíduo que o mundo é absolutamente transparente à razão universal: bastaria saber (poder) indagar, pesquisar, interpretar. Se a verdade do sujeito se esconde, “alienada” numa outra cena - a do inconsciente - , é preciso restituí-la à luz, à claridade, à transparência, à univocidade, para que a consciência se produza como racionalmente assumida. (Sodré, 2005, p.50-51)

Este discurso está alinhado com o modo “racional” que a colonização se impôs a fim de que sua concepção de humanidade fosse cristalizada na razão, segregando conhecimentos que não reproduzem o Ocidente enquanto um lugar superior de conhecimento, assim consciência está engendrada na ideologia dominante que se estabelece na tentativa de interpretar o ser social com uma certa conformidade, esta pretensão é um movimento de naturalização de como o meio é pensado sob o viés da dominação cultural eurocêntrica, segundo Sodré

A forma de consciência dominante (o que chamaremos de ideologia) é a maneira de dar conta do resultado da formação diferenciante do grupo (embora sem nenhuma simetria entre o ser social e a forma de consciência. É o modo de representação vigente. (Sodré, 2005, p. 40)

A forma de representação é a maneira como o discurso dominante ordena as concepções do que considera alinhado com sua ideologia, vale ressaltar que para esta ideologia o que importa é uma “consciência apaziguada” que não balança a ordem estabelecida. A implicação está em como a instrumentalização que tal ideologia ocasionou em uma cisão entre o conteúdo da verdade e o mítico. Um dos efeitos foi a distinção entre um conhecimento ‘erudito’ e um ‘popular’ de tal maneira que a verdade se coloca ao lado do conhecimento superior na qualidade de ‘erudito’. A erudição estaria vinculada com um papel de instrução, de até mesmo sábio; o argumento de que esse conteúdo elevado precisa ser difundido para todos se apresenta com uma certa soberania, da mesma forma que para o seu suposto contrário neste caso o ‘popular’ é relegado à posição de uma simples imaginação ficcional, quase como um conto que não passa de uma fantasia.⁹

Essa distinção entre o discurso do tipo consciente e a memória sob o olhar de Lélia recebe um novo significado, no término das linhas iniciais do texto *A propósito de Lacan*, Lélia conclui: “Por conseguinte, só consegue entender a palavra como signo, jamais como *nó de significação*. Tudo bem...” (Gonzalez, 2020, p.313). A ironia está visível na sequência: “só

⁹“O ultrapassee dos discursos míticos (logo, do sagrado) pelos ideológicos (logo, pela demiurgia profana da História) faz-se em nome do poder da verdade do sujeito da consciência, que implica o abandono do ritual.” (Sodré, 2005, p.56)

consegue entender a palavra como signo” essa provocação aproxima-se do argumentação lacaniana de que a palavra é um signo que possui entre vários sentidos, a capacidade de articulação, formando assim um sistema¹⁰. O que Lélia apresenta é justamente uma nova interpretação à respeito de conceitos psicanalíticos determinados, como é o caso do *Nó Borromeano* abordado por Lacan¹¹, segundo o psicanalista: "O nó borromeano é a maneira de dar uma topologia ao que constitui o Real, o Simbólico e o Imaginário. Esses três registros estão ligados de tal forma que nenhum pode existir sem os outros dois" (Lacan, 2017, p. 89). Ao mencionar o termo "nó de significação", Lélia aponta para um vasto espaço do inconsciente que carrega referências elaboradas no interior desse entrelaçamento entre real, simbólico e imaginário. O nó de significação é relevante na medida em que é estruturado na complexidade que o constitui, ou seja, essa associação entre nó de significação e memória é fundamental para compreender o argumento de Lélia ao apontar a forma como o discurso dominante é composto nesta posição cerrada de um espaço tenente, que se esforça para que essa verdade não seja questionada, desafiada em sua validade. Ainda assim, a memória consegue se movimentar, passar pelas brechas, sugerindo que talvez, o ordenamento do discurso do tipo consciente ideológico não seja tão suficiente quanto pensa.

Consciência exclui o que memória inclui. Daí, na medida em que é o lugar da rejeição, a consciência se expressa como discurso dominante (ou efeitos desse discurso) numa dada cultura, ocultando a memória, mediante a imposição do que ela, consciência, afirma como a verdade. (Gonzalez, 2020, p. 70)

Há um conflito entre consciência e memória na medida em que a existência de uma se dá com a negação da outra, exatamente porque consciência se expressa por meio do discurso dominante. O que parece é que nesse jogo dialético entre memória e consciência, consciência assume uma posição de autoridade, a qual, por sua vez, restringe o sujeito, fazendo com que este observe exclusivamente aquilo que é possível por uma ótica racionalizada, algo que é característico do discurso ideológico europeizante. Admite-se aqui recordar o questionamento de Abdias do Nascimento¹² a respeito da condição de esquecimento da

¹⁰“A linguagem só é concebível como uma rede, uma teia sobre o conjunto das coisas, sobre a totalidade do real. (Lacan, 1953, p. 299)”

¹¹ "O nó borromeano é a figura que Lacan inventou para pensar a estrutura do sujeito como uma amarração de três registros: Real, Simbólico e Imaginário. Cada um desses anéis depende dos outros para manter a consistência, e é nessa interdependência que se funda a clínica psicanalítica" (Miller, 2019, p. 134).

¹²Abdias do Nascimento foi um intelectual, professor e ativista de relevante importância no cenário brasileiro, cuja obra exerceu uma influência substancial sobre o pensamento de Lélia Gonzalez. Ao lado desta, desempenhou um papel crucial na ampliação e no fortalecimento das reflexões sobre o pensamento negro de matriz africana, sendo sua produção uma contribuição significativa para a formação teórica e política do

memória dos negros e como o aparelhamento do discurso dominante foi eficaz para que essa lacuna existisse.

Se consciência é memória e futuro, quando e onde está a memória africana, parte inalienável da consciência brasileira? Onde e quando a história da África, o desenvolvimento de suas culturas e civilizações, as características do seu povo foram ou são ensinados nas escolas brasileiras? Quando há alguma referência ao africano ou ao negro, é no sentido do afastamento e da alienação da identidade negra. (Nascimento, 2016, p. 95).

O apontamento de Abdias procura aproximar as duas categorias repensadas por Lélia, na perspectiva do intelectual parte da condição em ser memória é a possibilidade de gerar uma consciência engajada com a realidade que se apresenta, porém, esse efeito não acontece quando se observa o espaço atribuído ao negro, e não obstante ao africano, á vista disso, o discurso ideológico pedagogicamente endossado nas escolas brasileiras até pouco tempo, serve como evidência sintomática europeia de que se tratando do negro não há possibilidade de uma história onde ele seja o interlocutor. É a evidência de uma negação sistematicamente produzida a partir desse discurso, que esvazia espaços diversificados e impede que o conhecimento hegemônico seja questionado.

Considerando o debate a respeito do conceito de memória, é pertinente um resgate as palavras de Beatriz do Nascimento¹³, mais precisamente ao documentário *Ôrí*, onde sua fala dá forma para uma série de conceitos cosmogônicos presentes não apenas na territorialidade do quilombo,¹⁴ mas também em manifestações culturais afrodescendentes que por muitas vezes foram tiradas de contexto e interpretadas em um espaço de exotização e marginalidade. Ao descrever o conceito de *Orí* Beatriz diz.

Ôrí significa uma inserção a um novo estágio da vida, a uma nova vida, um novo encontro. Ele se estabelece enquanto rito e só por aqueles que sabem fazer com que uma cabeça se articule consigo mesma e se complete com o seu passado, com o seu presente, com o seu futuro, com a sua origem e com o seu momento ali. (ÔRÍ, 1989, s.p.)

movimento negro no Brasil. Sua trajetória intelectual é central na análise das dinâmicas raciais e da resistência negra no país.

¹³Beatriz do Nascimento foi uma importante historiadora, professora, poeta e ativista pelos direitos da população negra no Brasil. Juntamente com Lélia Gonzalez e Abdias do Nascimento, Beatriz desempenhou um papel fundamental na preservação da memória coletiva do povo negro, evitando que ela fosse relegada a um espaço exótico e marginalizado. Suas contribuições continuam sendo de grande relevância, uma vez que Beatriz sempre esteve conectada à luta e à resistência negra brasileira.

¹⁴ “O quilombo é a memória, que não acontece só pros negros, acontece pra nação.” (ÔRÍ, 1989, s.p.)

Embora Beatriz esteja desenvolvendo o conceito de Ôrí com base em sua investigação e área de estudo, a descrição sobre a significância do Ôrí pode ser uma boa sacada para uma aproximação com a formulação de memória em Lélia. Existe uma certa similaridade quando Beatriz diz “Ele se estabelece enquanto rito e só por aqueles que sabem fazer com que uma cabeça se articule consigo mesma e se complete com o seu passado, com o seu presente, com o seu futuro, com a sua origem e com o seu momento” (Soares, 2020, 20 min10s). Memória para Lélia seria esse lugar de reencontro, de regressar para o que talvez seja um lugar já conhecido, como se ao acessar a memória o sujeito pudesse se unir com sua história, reconhecer as partes que foram fragmentadas no traslado da colonização e mobilizar-se para redefinir a maneira de se estabelecer neste espaço.

Esse uso da memória provoca no sujeito uma assimilação que vai além do caráter racional, o que Lélia sinaliza é uma memória que fala e aparece a partir de uma coletividade, e por intermédio dela consegue se reconhecer no Outro, este *nó de significação* é efetivamente um entrelaçamento da dialética que precisa do Outro e somente com esse Outro pode se movimentar. Assim afirma Beatriz: “A memória são conteúdos de um continente de sua vida, de sua história do seu passado. Como se o corpo fosse o documento.” (Soares, 2020, 34min15s)

Memória para Lélia seria essa história que não foi escrita, mas que fala no interior de um movimento, seja dialético ou corporal, ela existe e aponta para a influência da coletividade em se fazer ser reconhecida, esse deslocamento que a memória ocasiona é notado naquilo que escapa do controle. A mem(Ôri)a passa através de todas essas representações que simboliza o negro. Seja no modo de se expressar, nos contos ficcionais, nos ritmados batuques, na ginga que se faz presente, ou até mesmo como se comunica, ao inverter a lógica racional, memória se coloca como essa força capaz de gerar um nó, principalmente naqueles que só conseguem pensar por meio de uma lógica aparente, a confusão existe exatamente por que ela tá aí falando. Como afirma Lélia

Mas a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura; por isso, ela fala através das mancadas do discurso da consciência. O que a gente vai tentar é sacar esse jogo aí das duas, também chamado de dialética. E, no que se refere à gente, à crioulada, a gente saca que a consciência faz tudo pra nossa história ser esquecida, tirada de cena. E apela pra tudo nesse sentido. Só que isso tá aí... e *fala*. (Gonzalez, 2020, p. 70)

1.2 FALANDO EM PRIMEIRA PESSOA

Eu me apaixonei pela imaginação. E se você se apaixona por ela, entende que é um espírito livre. Ela pode ir a qualquer lugar.

Alice Walker

Carrego o nome daquela que não pôde gritar. Por isso, minha voz é faca e tambor, é Exu abrindo caminhos onde só havia silêncio.

Cidinha da Silva

Ao se deparar com a obra de Lélia, é comum um certo desconforto que ela gera por incentivar uma ruptura com o silêncio. Talvez essa sensação seja um sinal de que Lélia estava lançando uma intencionalidade ou, quem sabe, convidando a negritude brasileira para uma conversa. Bom, se somos aqueles que não foram estimulados a falar, a radicalidade está justamente em assumir a própria voz. Precisamente por isso, assumo nesta parte do trabalho a primeira pessoa do singular, um movimento arriscado considerando a escrita constantemente burocrática que a produção acadêmica se insere, e que relega o espaço do (eu) na maioria das vezes a um prefácio, faço isso não por um simples capricho ou desconsideração com esse lugar que me forma cotidianamente, mas talvez como uma alternativa de gerar outras possibilidades em me posicionar, nomeio esse movimento como uma “ginga” ou quem sabe até mesmo uma certa forma de provocar o jogo intelectual para uma brincadeira, o desafio é de elevar ainda mais a proposta que se apresentou até aqui, mas também ter um espaço para falar através da categoria gramatical que consegue expressar intimamente a subjetividade do sujeito, por isso, *Eu escolho falar*. Como bem diz Lélia: exatamente porque temos sido falados, infantilizados (infans é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos), que neste trabalho assumimos nossa própria fala. (Gonzalez, 2020, pp. 77-78)

Conheci Lélia Gonzalez no meio da minha formação em filosofia, em uma disciplina que tratava sobre a constituição da América Latina, ofertada pelo Departamento de Filosofia da UNB e ministrada pelo professor Wanderson Flor. Lélia fazia parte da ementa com o texto *A categoria político-cultural de Amefricanidade*, e foi assim, mediante a uma leitura obrigatória, que fomos apresentadas. Essa com certeza foi uma leitura que dificilmente

esquecerei. Enquanto escrevia esse diálogo, me senti incomodada. Fui atrás do texto que ainda tenho guardado e me chamou atenção essa passagem que na época destaquei com o seguinte comentário: “isso é muito ousado”. O trecho a que me refiro é este: “Quanto a nós, negros, como podemos atingir uma consciência efetiva de nós mesmos enquanto descendentes de africanos se permanecemos prisioneiros, ‘cativos de uma linguagem racista?’ (Gonzalez, 2020, p. 137). Consigo admitir que minha primeira conversa com Lélia foi construída no decorrer de um estranhamento, como se suas palavras me fizessem refletir sobre angústias que antes estavam recalcadas, ou melhor, silenciadas. O que ela queria dizer/atingir com “*cativos de uma linguagem racista?*” Confesso que achei irônico ler um texto que questionava, em alguma medida, uma linguagem que eu naquele momento sabia que precisava alcançar. É importante mencionar que para uma jovem negra periférica chegar ao espaço acadêmico é algo que se aproxima de uma traição, como Lélia bem expressa: “Desnecessário dizer que a divisão interna da mulher negra na universidade é tão grande que, no momento em que você se choca com a realidade de uma ideologia preconceituosa e discriminadora que aí está, a sua cabeça dá uma dançada incrível.” (Gonzalez, 2020, p. 287). Posso afirmar que sentia como se o estudo fosse uma atitude próxima ao rompimento com alguém que nunca deveria ter sido, como se agora eu me tornasse uma estranha, alguém que busca ser melhor do que os outros, uma exibida, uma desconhecida, me aproprio das palavras de Alice Walker quando fala sobre o rompimento que teve com o pai ao acessar o ensino superior: “Eu sofria por expressar minhas ideias numa linguagem que para ele mais escondia do que revelava. Essa separação, que nenhum de nós dois quis, é o que a pobreza engendra. É a própria definição de injustiça.” A percepção que tive era de que minha existência, para ser validada naquele lugar, precisaria estar dentro dos critérios de uma linguagem que significava *distância*, tanto porque não a conhecia e nem a dominava com espontaneidade, ou porque cada vez que fazia uso dela me afastava de um mundo que me era familiar, mas gramaticalmente errado, ou melhor dizendo, inapropriado linguisticamente. Novamente retomo as palavras de Lélia: “A gente, quando chega na universidade, é um bando de perplexos. Porque é tanta coisa em cima, ao mesmo tempo é um discurso que tenta te cortar. Cortar o teu pé. Puxar o tapete.” (Gonzalez, 2020, p. 293)

A conexão com Lélia aconteceu no modo como ela *dizia* as coisas. Ao ficar estremecida com o texto da ementa, me propus a não deixar calar aquele desconforto. Porém, somente quando li *Racismo e o Sexismo na Cultura Brasileira* foi que percebi que não estava apenas estudando uma filósofa negra, mas sim em uma conversa com ela, sem o afastamento

dos termos acadêmicos. Sua escrita revelava mais do que um dado intelectual sobre a realidade das mulheres negras brasileiras. O que Lélia realizou foi uma linguagem que a aproximasse dessas mulheres, falando com, sobre, e para elas. Ali se estabeleceu uma terceira via que até então não acreditava poder fazer uso por ser uma graduanda de filosofia, a abertura de falar com o acadêmico transversalmente expressando manifestações de uma linguagem presente na Cultura Brasileira, essa descoberta está próxima da sensação que Lélia expressa quando disse: “Manifestações culturais que eu, afinal de contas, com uma formação em filosofia, transando uma forma cultural ocidental tão sofisticada, claro que não podia olhar como coisas importantes” (Gonzalez, 2020, p. 287) Na leitura desse texto que considero uma abertura ao pensamento gonzaleano, vi os símbolos e signos que cresci acreditando serem coisa de pobre ou, melhor dizendo, ‘*coisa de preto*’, em uma posição de protagonismo, como se estes revelassem mais do que costumes da periferia, como se fossem uma grande sacada, um sarcasmo que não dava mais para ser ignorado, fruto desse tanto de contradição que é a nossa Cultura. Suponho que essa foi a primeira vez que, frequentando o espaço acadêmico, percebi que tinha alguma “vantagem” por ter vindo de onde vim, porque ao ler, entrar na conversa com Lélia, o mundo que ela falava me era conhecido.

Esse movimento, apesar de difícil pelas razões que se apresentam a uma mulher negra ao transar outras formas de conhecimentos não canônicas, foi o que de uma certa forma me manteve esperançosa na minha trajetória acadêmica, o agarra-se a um certo chamado em acessar minhas faltas e quem sabe me lançar ao desejo do *reconhecimento*, essa sem dúvida é uma das promessas da intelectualidade, te fazer acreditar que chegará em um lugar especial, ser alguém ‘importante’.

Quando li Fanon, me peguei pensando nisso, nessas expectativas que, apesar de soarem “legítimas” para o negro, não se cumprem nesse sistema embranquecido. Na verdade, cursar filosofia sendo alguém que está na periferia é mais solitário do que requintado. Uma coisa que sempre me chamou atenção era notar como as aulas de filosofia eram regidas por um silêncio. Era esperado que as poucas pessoas que rompessem com ele fossem homens, e claro, em sua maioria: brancos. Por muito tempo, atribuí esse sintoma ao alto nível de rigor intelectual dos textos acadêmicos. Quem vai falar ou comentar algo? talvez só aqueles que estão próximos da inteligência do autor, bom, eu acho que por isso aí, quase ninguém falava, depois fiquei me perguntando se aquele ambiente era pensado e digo isso até dos textos, se era elaborado para uma conversa, não posso afirmar isso de todos os autores que li, há quem provoque uma comunicação, mas se tratando de leituras mais eurocêtricas, o “comum” ao

meu ver era se conformar com a posição de receber informações, e esperar que um dia algum brilhantismo pousasse sobre a mente, para que somente depois tivesse algo de “útil” para ser dito, e aqui preciso destacar uma fala de bell hooks que observou essa dinâmica acadêmica de um modo perspicaz: "Nas salas de aula majoritariamente brancas, eu era a ‘outra’, a estranha. Minha voz só era ouvida quando eu concordava com o cânone, mas quando eu ousava questionar, o silêncio era minha resposta." (hooks, 2019, p. 112) E já que dediquei um tempo em me lamentar sobre as esperanças da Filosofia, preciso mencionar Fanon, admitir as boas risadas que dou quando lembro de suas palavras: “*A filosofia nunca salvou ninguém*”. (Fanon, 2008, p. 43)

O conflito do pertencimento permaneceu comigo inclusive em ambientes que imaginei ser menos conflituosos que o espaço acadêmico, como por exemplo uma escola, foi engraçado ver que precisei em alguma medida me deslocar da periferia até o *plano* (como chamamos o centro aqui em Brasília) em busca de uma formação que me capacitasse para dar aulas de filosofia, o que de fato aconteceu, porém quando finalmente estava “pronta” para esse retorno, ao me ver ali naquela sala diante de vários alunos que ocupavam a cadeira que um dia foi minha, notei que agora minha - linguagem (eu) - tinha mudado e que várias palavras que usava para explicar os conceitos e assuntos na aula, era um dos principais elementos que provocava uma divisão entre eu e eles, pois é, isso aí foi quase uma desistência, acabei caindo nesse abismo que é me sentir tão incompreendida que só o meio acadêmico poderia me dá sentido, logo ele, que nunca fez questão alguma disso (e nem sei se deveria). Mas seguimos, com as palavras de Lélia: “(...) a gente não pode estar distanciado desse povo que está aí, senão a gente cai numa espécie de abstracionismo muito grande, ficamos fazendo altas teorias, ficamos falando de abstrações... Enquanto o povo está numa outra, está vendo a realidade de uma outra forma.” (Gonzalez, 2020, p. 287)

Talvez por isso, o retorno ao espaço acadêmico tenha sido uma urgência para mim. Depois de experienciar os dois lados separadamente, notei que não havia nenhuma realização plena. Tanto pesquisar quanto lecionar eram desejos que, apesar de terem predominado em momentos distintos, me convocam a *falar com*. Foi somente depois de toda essa sacada que assumi a necessidade de sonhar com o mestrado. O tema que se apresenta foi revelado ainda quando fazia o TCC e me propus a desenvolver um trabalho de conclusão de curso que reivindica a posição de Lélia Gonzalez enquanto filosofia brasileira. Durante minhas leituras, os argumentos que geraram uma inquietação em mim eram fruto do conteúdo psicanalítico de sua obra. Embora ela tenha uma dimensão plural em outras áreas, observar o modo em que

Lélia relacionava o elemento negro enquanto um significante da Cultura Brasileira me atravessou de tal maneira que a única coisa que me restava era *falar* disso no mestrado.

Houve um período que duvidei se realmente precisava ocupar minha vida com o mestrado, eu já era a primeira pessoa da minha família a entrar em uma universidade federal, já tinha passado por todo o desgaste de convencer minha mãe que aquela era a melhor escolha que poderia ter, já tinha minha redenção quando o dinheiro que recebia como professora aliviava as despesas de casa, eu já tinha conseguido provar que fiz o melhor com o pouco recurso que tinha, então porquê insistir no acadêmico? Considerando que a carreira acadêmica só dá um retorno financeiro significativo após muitos anos de dedicação, porque voltar para aquela desigualdade social que lidei no curso de filosofia, que estaria lá ainda mais transparente. Foi no meio desse impasse que conversei com uma amiga, disse que a entrega que se exige na pós-graduação é algo que somente pessoas privilegiadas financeiramente poderiam cumprir, que ao observar o cenário de investimento na pesquisa, principalmente na área de humanas, era melhor deixar esse sonho para lá, porque pessoas como eu precisam de estabilidade, não devaneios intelectuais que não pagam as contas. Essa amiga assertivamente me olhou e disse: “*E então a gente deixa esse lugar confortável para quem sempre esteve lá, produzindo teorias e conceitos?*” Eu sabia exatamente de quem ela se referia, da cor dessas teorias, imagino que você também saiba, notei que não queria tentar a seleção por medo, por saber que a única forma de resistir a esse processo era com um tema de dissertação que me desse fôlego, que me comprometesse subjetivamente, por saber que só conseguiria seguir criando possibilidades de permanência a partir dessa entrega, a única chance era falando na escrita da dissertação, ainda que discretamente *em primeira pessoa*.

Se eu pudesse definir sobre o que é este trabalho, apostaria na palavra identidade, mesmo que ela não esteja tão demarcada nos subtítulos. Estou apostando em uma identidade que faz e se refaz em um jogo constante. Quando me deparo com a fala, a figura da Mãe Preta enquanto sujeito suposto saber, e um herói às avessas que ocupa um lugar fundamental no simbólico disso tudo que a gente nomeia por Cultura, notei que entre tantas coisas que envolvem esses elementos, a concepção de identidade é a que mais se sobressai. Meu desejo é iniciar uma conversa, ainda que não consiga corresponder a todas as expectativas que coloquei sob os meus ombros quando escolhi esse tema, porém acredito honestamente nessa identidade, que não é forjada ou estática, que fala entre uma gíngua e outra, que se movimenta pelo dialeto e alcança todas essas características filhas do medo e da noite, que são orgânicas justamente porque estão se comunicando, se permitindo aproximar de saberes que não se fecham em um

registro burocrático consciente, saberes esses que estão passando o tempo todo nas brechas, nas rasteiras, ou nas várias exceções que existem e confirmam a regra de quem pode ou não falar. Essa atitude é um compromisso que fica evidente na convocação e sagacidade em transitar e transar a linguagem como uma importante aliada. Encerro essa fala, revisitando as palavras de Lélia: “Em termos de movimento negro e no movimento de mulheres, se fala muito em ser o sujeito da própria história; nesse sentido, eu sou mais lacaniana, vamos ser os sujeitos do nosso próprio discurso. O resto vem por acréscimo. Não é fácil, só na prática é que vai se percebendo e construindo a identidade, porque o que está colocado em questão também é justamente uma identidade a ser construída, reconstruída, desconstruída, num processo dialético realmente muito rico.” (Gonzalez, 2020, p. 312)

1.3 AS MANCADAS DA LINGUAGEM

*Se não tivesse dado com a língua nos dentes.
Lélia Gonzalez*

No início do texto *Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira* (1984), Lélia Gonzalez apresenta a epígrafe '**Cumé que a gente fica?**', uma breve análise sobre essas palavras permite compreender como Lélia já anunciava desde o título que o texto seria composto por elementos do português falado.

O título começa com a palavra popular 'Cumé', uma contração da forma interrogativa 'Como é'. Importante destacar que o *Cumé* apesar de ser constantemente associado ao uso regional nordestino, é uma expressão usada em diversas regiões do Brasil, o que reforça a leitura de que parte da proposta de Lélia era comunicar uma linguagem popular. Na sequência, é apresentado o “*que a gente fica?*”. Aqui a escolha do 'a gente' trata-se de um uso que, a rigor, só poderia ser falado, num registro mais informal. Enquanto o ‘nós’ é mais comum em contextos formais, o uso de ‘a gente’ evidencia a presença de algo como um dialeto, de uma forma particular, mas bastante difundida de um dizer. Já o termo ‘fica?’ expressa uma dúvida sobre um estado ou situação. Seguindo a estrutura da frase, observa-se que a intenção está em compreender como as coisas irão se configurar para uma determinada coletividade na qual a autora está incluída: iremos ficar bem ou não?. Esse é o título da epígrafe, que adianta parte da provocação que o texto irá desenvolver.

Imediatamente somos apresentados a um relato. De acordo com o psicanalista brasileiro Pedro Ambra (2020), nesse momento acontece uma narração anônima “A fala de Gonzalez começa com uma epígrafe anônima que narra – numa *linguagem popular* – uma apropriação racista da fala de negros por brancos, denunciada por uma dita “neguinha atrevida”(...)” (Ambra, 2020, p. 7)

Foi então que uns brancos muito legais convidaram a gente pra uma festa deles, dizendo que era pra gente também. Negócio de livro sobre a gente. A gente foi muito bem recebido e tratado com toda consideração. Chamaram até pra sentar na mesa onde eles tavam sentados, fazendo discurso bonito, dizendo que a gente era oprimido, discriminado, explorado. Eram todos gente fina, educada, viajada por esse mundo de Deus. Sabiam das coisas. (Gonzalez, 2020, p. 75)

Considerando a primeira parte da epígrafe, os brancos foram aqueles que organizaram o evento e, após tal organização, convidaram esse ‘a gente’. Até esse momento, não há nenhuma caracterização direta sobre a etnia de quem está narrando ou desse grupo que ocupa o lugar de convidados. O uso de gírias e expressões regionais utilizados por Lélia adiantam o que será revelado só após as primeiras linhas do texto: que se trata de um convite dos brancos para os negros.

O emprego da palavra 'festa' aparece na epígrafe já localizada como sendo dos brancos 'uma festa deles', conforme o relato se desenvolve é possível notar que a festa dos brancos tem aspectos

O convite dos brancos tinha como objetivo falar para os negros de um livro, feito sobre os negros, pode-se interpretar que apenas quem não pertence a um determinado lugar é convidado a ir até ele; neste caso, o espaço era dos brancos, possivelmente um contexto acadêmico, para o qual os negros foram convidados, mas que não seria um espaço no qual eles poderiam circular usualmente. Segundo a descrição, ao aceitar o convite os negros foram 'muito bem recebidos e tratados com toda consideração,' comunicando que: os brancos trataram os negros com cordialidade. Uma atitude recebida com um certo espanto, observando as linhas seguintes: 'Chamaram até pra sentar na mesa onde eles tavam sentados', como se a ação desses brancos representasse um gesto fora do comum, recebido pela narradora como algo de valor extraordinário.

Os brancos, na lente da narradora, possuíam atributos positivos vistos em diferentes ângulos, começando pelo modo como 'diziam' o 'discurso bonito' e seguindo por qualidades atrativas 'gente fina', 'educada', 'viajada', que 'sabiam das coisas', algo que aqui é apresentado como o elemento central do texto: o discurso. Sob outra perspectiva, no discurso dos brancos

os negros são caracterizados com atributos negativos, basta notar a sequência de palavras: oprimido, discriminado, explorado. O contraste entre a forma como os negros se referem aos brancos e como os brancos falam sobre os negros no texto é fundamental para analisar não apenas a relação entre discurso e subjetividade, mas também a maneira como esse discurso é mobilizado para construir a subjetividade do outro.

Na continuação do relato, há uma quebra de expectativa por parte da narradora, com relação à conduta dos brancos na tal festa. À medida em que a cerimônia avança, toda aquela hospitalidade com os negros fica apenas na intenção da palavra, conforme aponta a narração, pois há a constatação da ausência de espaço para os negros à mesa principal.

E a gente foi se sentar lá na mesa. Só que tava tão cheia que não deu pra gente sentar junto com eles. Mas a gente se arrumou muito bem, procurando umas cadeiras e sentando bem atrás deles. Eles tavam tão ocupados, ensinando um monte de coisa pro criolêu da plateia, que nem repararam que se acertasse um pouco até que dava pra abrir um espaçozinho e todo mundo sentar junto na mesa. Mas a festa foram eles que fizeram, a gente não podia bagunçar com essa chega pra cá, chega pra lá. A gente tinha que ser educado. E era discurso e mais discurso, tudo com muito aplauso. (Gonzalez, 2020, p. 75)

Os negros ficaram localizados 'bem atrás deles', numa perceptível demonstração de hierarquização do espaço da festa entre brancos e negros. Em vista disso, alguns questionamentos podem ser feitos. Quem tem um lugar garantido à frente? Quem precisa criar as próprias condições de lugar? A falta de observação dos brancos em relação à acomodação dos negros, que até nesse momento do texto, eram considerados 'convidados', consegue denunciar o que nas linhas seguintes fica ainda mais visível: a preocupação dos brancos era em ser ouvidos, e não em viabilizar um lugar adequado para os negros. A função deles ali era lecionar, queriam ser vistos dominando o conteúdo da fala, as articulações intelectuais. Mesmo o discurso sendo organizado para falar sobre os negros, isso não implicava interrompe-lo para reorganizar o espaço da festa de uma forma que atendesse a todos. Este é o cenário descrito pela narradora: os brancos estavam falando *sobre* os negros, não *com* os negros. Se considerarmos que a motivação dos brancos era discutir um tema que estavam produzindo intelectualmente — “Negócio de livro sobre a gente” —, e que, nesse caso, o assunto do livro eram os próprios negros, então estamos diante de uma constatação importante: os negros ocupavam, para os brancos, o lugar de objeto. E ser colocado nesse lugar significa não ser reconhecido como sujeito, mas como algo a ser observado, descrito e analisado. Um objeto não fala, não dialoga, apenas é interpretado. Essa assimetria revela uma relação em que o saber é produzido sobre o outro, e não com ele.

A disparidade entre o comportamento desses dois grupos diferentes, está demarcada no senso de pertencimento da festa, nas linhas que se seguem 'Mas a festa foram eles que fizeram, a gente não podia bagunçar com essa chega pra cá, chega pra lá.' Como se a festa não fosse só dos brancos, mas também *para* os brancos, e que fosse reservado aos negros um espaço contido, cerceado. Neste contexto, a educação revela-se como um exercício de vigilância das atitudes, que ao serem feitas poderiam ser interpretadas como não educação. 'A gente tinha que ser *educado*.'

Finalmente, a observação sobre o discurso volta a aparecer no texto: 'E era discurso e mais discurso, tudo com muito aplauso', novamente relacionada às pessoas brancas exercendo o lugar de fala, e recebendo aprovações em forma de aplausos, o que dá um sentido de que as falas estavam sendo bem recebidas pelas pessoas presentes, um gesto que sinaliza de que se tratava de um discurso que foi bem acolhido. Um discurso situado em um lugar favorável, que não gerava silêncio nem discordância; pelo contrário, despertava muitos aplausos.

Na segunda parte da epígrafe, há uma mudança significativa na festa, tal mudança começa pela iniciativa de uma mulher negra, nomeada pela narradora como: “A neguinha”. Ao empregar o termo “neguinha”, a narradora utiliza um adjetivo que permite a interpretação de que se trata de uma mulher negra jovem, ou quem sabe, a intencionalidade da narração está em especificar que a escolha da palavra em diminutivo aponta para infantilização da mulher negra em questão.

Foi aí que a neguinha que tava sentada com a gente deu uma de atrevida. Tinham chamado ela pra responder uma pergunta. Ela se levantou, foi lá na mesa pra falar no microfone e começou a reclamar por causa de certas coisas que tavam acontecendo na festa. Tava armada a quizumba. A negrada parecia que tava esperando por isso pra bagunçar tudo. E era um tal de falar alto, gritar, vaiar, que nem dava mais pra ouvir discurso nenhum. Tá na cara que os brancos ficaram brancos de raiva e com razão. Tinham chamado a gente pra festa de um livro que falava da gente e a gente se comportava daquele jeito, catimbando a discurseira deles. (Gonzalez, 2020, p. 75)

A princípio, a "neguinha" é convidada apenas para responder a uma pergunta feita pelos brancos. Indicando, assim, uma atitude transgressora por parte dela, ao ultrapassar a função que lhe foi designada. No momento em que se recusa a permanecer em um espaço de fala limitado, onde só poderia responder às perguntas dos brancos, e passa a expor seus incômodos e sua própria percepção da festa, já é suficiente para que ela possa ser rotulada como “atrevida”.

O uso do termo “atrevida”, por si só, carrega múltiplas camadas de sentido que contribuem para aprofundar a forma como essa mulher negra é descrita no texto. Esse adjetivo

opera numa zona ambígua de significações, oscilando entre uma valorização de ousadia e protagonismo, e uma leitura pejorativa ou erotizada, marcada por julgamento moral. Nos dicionários consultados, “atrevida”¹⁵ aparece como sinônimo de alguém que age com audácia, coragem ou inventividade, traços que podem ser associados a uma postura ativa, que rompe com expectativas de passividade. Ao mesmo tempo, o termo também é relacionado à insolência, impertinência ou imodéstia, sugerindo uma transgressão das normas sociais e comportamentais. Em alguns casos, especialmente quando aplicado a mulheres, “atrevida” adquire conotações sexualizadas, evocando imagens de uma mulher insinuante ou provocadora.

No caso da epígrafe, o que parece é que o efeito retórico desejado pela narradora está em se apropriar de um uso negativo frequentemente associado a mulheres negras que rompem com o comportamento esperado delas. Ao chamar a personagem de 'atrevida', fica evidente que estamos diante de um mecanismo linguístico historicamente presente na forma como mulheres negras são nomeadas e percebidas.

Tamanho foi a força da fala da neguinha, que serviu de impulso para que outras demonstrações de insatisfação se expressassem, o ato ficou marcado no vocabulário da narradora como: quizumba. Uma rápida consulta a dicionários permite identificar a origem etimológica da palavra 'quizumba'.

"A palavra **quizumba** [...] origina-se do quimbundo *kizumba*, que designa 'festa, animação'" (Houaiss; Villar, 2009) verbete "quizumba").

"**Quizumba**: do quimbundo *kizumba* ('festa popular, reunião barulhenta')" (FERREIRA, 2020, verbete "quizumba").

"**Quizumba** conserva a matriz banto (*kizumba*: 'festa com dança'), mas no Brasil assume conotação de desordem" (Lopes, 2017, p. 456).

Sendo assim, a maioria dos dicionários brasileiros concorda que a palavra 'quizumba' tem origem no quimbundo, uma língua africana falada no noroeste de Angola. A palavra originalmente significaria 'festa' ou seja, um momento de celebração, de alegria e comemoração. No entanto, assim como outras palavras derivadas de matrizes africanas, 'quizumba' também passou por um processo de mudança semântica negativa. Adquirindo assim um sentido pejorativo, tornando-se então uma palavra usada para expressar: desordem,

¹⁵ "Atrevida [...] 1. Que age com audácia; ousada, insolente. 2. Que demonstra desrespeito às convenções; imodesta, desaforada. 3. Que revela inovação; desafiadora, inventiva." (Instituto Antônio Houaiss, 2020, p. s.p.) "Atrevida [...] 1. Que comete atrevimentos; insolente, ousada. 2. Que falta ao respeito; impertinente, desaforada. 3. Que demonstra coragem incomum; audaciosa, temerária." (Ferreira, 2020, p. s.p.) "Atrevida [...] 1. Que age com falta de modéstia; impudente, desavergonhada. 2. Que desafia normas estabelecidas; ousada, inovadora. 3. Que demonstra excesso de confiança; petulante, arrogante." (Michaelis, 2021, p. s.p.)

justamente por fazer parte da representação cultural africana, como afirma o escritor brasileiro e estudioso das culturas africanas Nei Lopes “A pejorativação de **quizumba** reflete o processo de estigmatização das práticas culturais africanas no Brasil colonial, onde celebrações negras eram sistematicamente criminalizadas” (Lopes, 2017, p. 457).

De volta à epígrafe, é possível afirmar que o termo “festa” é empregado pela narradora com um tom negativo. Desde o início, a expressão “uma festa deles” já delimita que se trata de um evento dos brancos. À medida que o relato se desenvolve, torna-se evidente que essa festa possui características distintas das festas organizadas pelos negros. Em sua obra, Lélia Gonzalez analisa as chamadas “festas populares”, geralmente associadas à cultura negra. A partir dessa leitura, pode-se interpretar que a festa promovida pelos brancos não compartilha os elementos que definem uma festa popular, e, no caso da epígrafe, o que é nomeado como festa corresponde, na verdade, a um evento acadêmico.

Esse uso da palavra pode carregar uma carga irônica por parte da narradora: enquanto os brancos chamam seu evento formal e controlado de “festa”, o que os negros fazem é entendido como *quizumba*, uma celebração barulhenta, caótica, marcada por desordem. A festa, tal como apresentada, é aquilo que só os brancos poderiam realizar: um momento de celebração organizada, equilibrada, respeitável. Já aos negros, restaria a imagem da bagunça, da desorganização, da “confusão”. Como diz a narradora: “*A negrada parecia que tava esperando por isso pra bagunçar tudo.*”

Logo em seguida é possível, perceber que o modo como os negros estavam falando foi abafando o discurso dos brancos 'E era um tal de falar alto, gritar, vaiar, que nem dava mais pra ouvir discurso nenhum.' As linhas seguintes abrem espaço para a interpretação de que a narradora concorda com o sentimento que os negros despertaram nos brancos ao fazerem aquela bagunça na festa. 'Tá na cara que os brancos ficaram brancos de raiva e com razão. Tinham chamado a gente pra festa de um livro que falava da gente e a gente se comportava daquele jeito, catimbando a discurseira deles.'

A raiva dos brancos é medida na própria branquidão, o modo como o sentimento deles foi expressado por eles naquele contexto, em que os negros estavam impedindo-os de discursar, é justificada na ideia de razão, ou seja que o sentimento dos brancos passava por um lugar de racionalidade, sendo assim, a raiva desse grupo não era vista como um descontrole, mas sim como uma reação, aqui cabe um resgate à máxima citada por Lélia Gonzalez “a Razão é branca, enquanto a Emoção é negra.” (Gonzalez, 2020, p.123).

O texto apresenta outro termo de matriz africana, "**catimbando**", que, assim como *quizumba*, radica-se no quimbundo. Sua etimologia remonta à palavra "ki'tamba", que designa "*feiticeiro ou curandeiro*" (Houaiss; Villar, 2023, verbete "catimba"), revelando uma dualidade semântica característica: o primeiro significado preserva a dimensão mágico-espiritual da matriz banto, como atesta o Aurélio ao definir *catimba* como "*magia, feitiçaria*" (Ferreira, 2023, verbete "catimba"); o segundo, porém, ressignifica-se no português brasileiro como artifício dissimulado, o que Caldas Aulete explicita ao registrar que *catimbar* implica "*agir com astúcia maliciosa*" (Aulete, 2023, verbete "catimbar"). Essa transição – do sagrado ao estratégico – sintetiza-se no gerúndio *catimbando*, que no contexto esportivo contemporâneo significa "*simular ou protelar intencionalmente*" (Michaelis, 2023, verbete "catimbar"), demonstrando como a língua reelabora heranças culturais em novas práticas sociais.

É interessante notar que o termo *catimbando* está associado à atitude dos negros ao expressarem os desconfortos que sentiam, e que, a partir dessa ação, acabaram por interromper a continuidade do discurso dos brancos. Isso sugere que a disputa central dizia respeito a quem detinha o direito de se expressar naquele contexto. Brancos e negros disputavam o espaço da fala, ainda que recorressem a linguagens distintas e formas singulares de manifestação. Em outras palavras, o que estava em jogo era justamente a possibilidade de falar.

Na sequência, a descrição feita pela narradora assume um tom quase satírico, revelando certa ironia na construção das frases, principalmente ao envolver o elemento de dominação do discurso. É como se, ao afirmar que os brancos sabem mais sobre os negros do que eles próprios, o conteúdo dessa constatação já carregasse em si uma ironia evidente

Onde já se viu? Se eles sabiam da gente mais do que a gente mesmo? Se tavam ali, na maior boa vontade, ensinando uma porção de coisa pra gente da gente? Teve uma hora que não deu pra aguentar aquela zoada toda da negrada ignorante e mal educada. Era demais. Foi aí que um branco enfezado partiu pra cima de um crioulo que tinha pegado no microfone pra falar contra os brancos. E a festa acabou em briga... (Gonzalez, 2020, p. 75)

Segundo a narração, os brancos afirmavam compreender os negros, como se soubessem mais sobre eles do que os próprios negros sabiam de si mesmos. A provocação implícita parece ser: quem detém, de fato, o domínio sobre o conteúdo de um discurso, aquele que o vivencia ou aquele que o interpreta de fora? 'Se eles sabiam da gente mais do que a

gente mesmo? Se tavam ali, na maior boa vontade, ensinando uma porção de coisa pra gente da gente?' Talvez o que esteja em jogo nessa disputa localizada no discurso, é que, a possibilidade de exibir o conhecimento está cerrada no corpo branco, como se os negros fossem apenas receptores.

O que parece, é que ao impedir que os brancos seguissem discursando, os negros estavam sendo ingratos, como se a posição professoral dos brancos merecesse uma omissão e silêncio por parte dos negros. A falta de 'controle' misturada com a má educação dos negros provocou a reação dos brancos 'Teve uma hora que não deu pra aguentar aquela zoada toda da negrada ignorante e mal educada. Era demais. Foi aí que um branco enfezado partiu pra cima de um crioulo que tinha pegado no microfone pra falar contra os brancos.' A agressão ocorre justamente no momento em que um crioulo pega o microfone objeto que simboliza o direito à fala e à escuta pública. Podemos entender que, ao tomar o microfone, ele não apenas reivindica o direito de se expressar, mas também retira do branco um privilégio historicamente assegurado: o de falar e ser ouvido. Nesse gesto, há uma inversão simbólica das posições de poder discursivo. Não é à toa que a ação termina em agressão, a violência por parte desse sujeito branco de tomar aquilo que julgava ser seu desde sempre. 'E a festa acabou em briga'.

O fim da festa é marcado pela briga entre brancos e negros, iniciada pela atitude da neguinha atrevida em falar mais do que deveria

Agora, aqui pra nós, quem teve a culpa? Aquela neguinha atrevida, ora. Se não tivesse dado com a língua nos dentes... Agora tá queimada entre os brancos. Malham ela até hoje. Também quem mandou não saber se comportar? Não é à toa que eles vivem dizendo que “preto quando não caga na entrada caga na saída”...(Gonzalez, 2020, p. 75)

Retomando as considerações de Ambra à respeito do final da epígrafe “Ocorre que ao final da epígrafe, onde se esperaria uma solidariedade à protagonista da denúncia por parte da narração, observa-se a culpabilização da mulher negra pelo eu lírico.” (Ambra, 2020).

A neguinha atrevida aparece em dois momentos da epígrafe, o primeiro momento a apresenta como aquela que dá início à quizumba, e o segundo, ao final, como a responsável dos desdobramentos da confusão. Ao expressar suas indignações, ela não é apenas vista como atrevida, mas também responsabilizada pelas consequências que se seguiram. Mesmo que as ações posteriores, marcada pela agressão do branco contra o crioulo, não tenha partido dela, sua atitude é interpretada como a precursora da desordem. Além disso, é ela quem ficou 'queimada entre os brancos', ou seja, perdeu o respeito, e se tornou motivo de chacota, basta

observar a presença da palavra 'malham' acompanhada da sequência 'Também quem mandou não saber se comportar?'. Sugerindo que o fato da neguinha ser motivo de piada, é exclusivamente problema dela, como se essa consequência fosse merecida, diante da atitude de atrevimento.

A última frase da epígrafe exhibe uma expressão racista bastante conhecida no português falado, que funciona quase como um ditado popular naturalizado: 'preto, quando não caga na entrada, caga na saída' reforçando a expectativa de que o negro inevitavelmente irá errar, desorganizar ou sujar o ambiente, ainda que não o faça imediatamente. Nesse sentido, a atitude da 'neguinha', ao usar o espaço destinado às perguntas para dizer mais do que deveria, acaba sendo interpretada como pretexto para a confirmação desses estereótipos raciais, mesmo que sua intenção tenha sido, comunicar desconfortos coletivos que os negros vivenciavam na festa.

A epígrafe comporta interpretações variadas, a depender do olhar lançado sobre ela, a própria Lélia Gonzalez a descreve como uma interessante fonte de observação para entender a relação de dominado e dominador. "A longa epígrafe diz muito além do que ela conta. De saída, o que se percebe é a identificação do dominado com o dominador." (Gonzalez, 2020, p. 76). Nossa proposta aqui é nos dedicarmos a observar como essa identificação entre quem é dominado e quem domina está relacionada com o espaço de fala.

Além disso, há uma intencionalidade política na forma como Lélia Gonzalez posiciona a mulher negra como agente do discurso. Ao comentar sobre a epígrafe, Lélia questiona: *Como a mulher negra é situada no seu discurso?* (Gonzalez, 2020, p. 76). Essa reflexão nos leva a perceber que, para a autora, a mulher negra, ou, quem sabe, a chamada "neguinha atrevida", é aquela capaz de promover um ato de transgressão, rompendo com a estrutura previamente estabelecida do espaço do discurso.

A epígrafe é incômoda porque evidencia a injustiça dirigida à mulher negra que ousa falar, mesmo quando o conteúdo de sua fala é justamente aquilo que muitos prefeririam ignorar ou encobrir. Não por acaso, diz-se que ela "dá com a língua nos dentes" — um ditado que captura o ato de falar sem o cuidado ou a prudência esperados; uma fala tão espontânea que o próprio movimento da língua parece chocar-se com os dentes, produzindo efeito imediato e visível. Essa fala desconcertante tem o poder de desorganizar um espaço hierarquicamente estruturado, movida pela urgência de existir no discurso e de afirmar sua presença onde, tradicionalmente, se espera silêncio.

1.4 A CRIANÇA QUE É FALADA

Os meninos são todos sãos
Gilberto Gil

Em 1960, o historiador francês Philippe Ariès publicou uma de suas obras mais conhecidas: *História Social da Criança e da Família*. A obra apresenta uma investigação aprofundada sobre o desenvolvimento dos conceitos de infância e de família na Europa Ocidental. Com base em relatos escritos e documentados, Ariès propõe repensar as dinâmicas sociais a partir da perspectiva da infância. Ainda que não nos detenhamos em uma análise detalhada do trabalho de Ariès, interessa-nos destacar que parte do entendimento negativo sobre a infância está diretamente relacionado à questão social. São questões presentes na obra de Ariès que podem contribuir para o debate proposto por Lélia Gonzalez, ao evidenciar como parte do simbolismo racista opera ao associar a figura do negro à infância.

Antes de abordar as implicações contidas em cada uma dessas concepções. É preciso, neste ponto, destacar a distinção entre esses dois conceitos que atravessam a obra de Lélia Gonzalez: *infans* e criança. Embora possam parecer semelhantes, esses termos operam de forma distinta em sua análise sobre a experiência negra. O *infans*, conforme mobilizado por Lélia, remete à condição de silenciamento e ao paternalismo branco que impede o negro de ser sujeito de sua própria fala, mantendo-o num lugar de não interlocução. Já a criança, estaria associada à infância, uma etapa frequentemente negada à população negra. Nesse sentido, a figura da criança é acionada por Lélia para demonstrar como processos de infantilização e de adultização precoce, embora aparentemente opostos, integram um mesmo imaginário racializado que opera na construção social do negro no Brasil.

Seguindo a perspectiva de Lélia Gonzalez, sua fala denuncia a percepção infantilizada à qual a população negra é frequentemente submetida. Como exposto anteriormente pela filósofa: “*é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos*”. Se considerarmos que a etimologia da palavra *infans* está diretamente ligada à fala, sendo *in-* um prefixo de negação (equivalente a “não”, “sem”) e *fans*, derivado do verbo *fari*, que significa “falar”. Torna-se evidente que essa associação está relacionada à impossibilidade de falar, como bem ilustrado no texto *Le Grand Propriétaire de toutes choses*, citado por Ariès.

“A primeira idade é a infância que planta os dentes, e essa idade começa quando a criança nasce e dura até os sete anos, e nessa idade aquilo que nasce é chamado de enfant (criança), que quer dizer não falante, pois nessa idade a pessoa não pode falar bem nem formar perfeitamente suas palavras, pois ainda não tem seus dentes bem ordenados nem firmes, como dizem Isidoro e Constantino.” (Ariès, 1978, p.38)

Contudo o conceito de *infans* mobilizado por Lélia não se relaciona necessariamente com a idade da criança ou com o estágio de bebê, como bem analisado por Ariès, mas também na negação do direito à fala e à escuta ao sujeito negro. A partir da gênese da palavra *infans*, é possível perceber que existe uma sustentação articulada com esses significados no interior do discurso racista que infantiliza a população negra ao associá-la à incapacidade de se comunicar plenamente, à fala ainda em formação ou a comportamentos considerados infantis.

O argumento do *infans* fundamentado na teoria lacaniana e revistado por Lélia estrutura-se a partir de uma crítica ao processo de colonização, o qual estabeleceu arbitrariamente os sujeitos destinados a ocupar a posição da terceira pessoa isto é, sujeitos desprovidos de autonomia, identidade e voz, subordinados a uma instância de autoridade pretensamente legítima. Essa necessidade encontra-se no entendimento racista acerca da incapacidade do negro de reconhecer, por conta própria, aquilo que é mais adequado ou benéfico para si mesmo, sendo então a criança que precisa da voz do adulto para dizer o que é melhor para si. Segundo Lélia

O conceito de *infans* é constituído a partir da análise da formação psíquica da criança, que, quando falada por adultos na terceira pessoa, é, conseqüentemente, excluída, ignorada, ausente, apesar de sua presença. Esse discurso é então reproduzido e ela fala de si mesma na terceira pessoa (até o momento em que aprende a mudar pronomes pessoais). (Gonzalez, 2020, p.141)

Lélia observa que o conceito de *infans* pode ser uma chave importante para compreender a posição do negro diante do discurso racista e hegemônico. Um exemplo que ilustra bem essa dinâmica é o de um pai ou uma mãe que, diante de outro adulto, precisa dizer: “*Joãozinho não quer doce antes do jantar*” — evidenciando como a criança necessita de um mediador mais responsável para expressar aquilo que seria, supostamente, sua própria vontade. Da mesma forma, o sujeito negro, ao ser posicionado como *infans*, é falado por outros e impedido de ocupar plenamente o lugar da enunciação. Encontra-se, assim, tutelado por um suposto adulto, papel desempenhado pela figura do branco, que assume para si o direito de falar em nome do negro. Essa lógica pode ser transposta para diversos campos

sociais, nos quais a autoridade branca, ao se posicionar como superior, reivindica para si a legitimidade de decidir o que é melhor para o negro.

Fanon aproxima-se do pensamento de Lélia ao abordar a temática da infantilidade do negro, conforme o filósofo, há uma visão de que o negro gosta da *palabre*, o termo é utilizado em diversos grupos da África Ocidental¹⁶ referindo-se à dinâmica de parlamentar que representa a ação de resolver os conflitos através do uso da conversação “(...) contudo, quando pronuncio *palabre*, o termo faz pensar em um grupo de crianças divertindo-se, lançando para o mundo apelos irresponsáveis, quase rugidos” (Fanon, 2008, p.41) Essa interpretação pode ser relacionada à fase do *infans*, que, segundo a descrição feita por Fanon neste contexto a criança necessitaria de uma certa civilidade, como se sua imagem fosse reduzida por completa a imaturidade, não estando pronta ainda para a racionalidade, por isso não fala, balbucia as palavras.

Assim, a idéia de que o negro gosta de resolver seus problemas pela *palabre* é rapidamente associada a esta outra proposição: o negro não passa de uma criança. Aqui os psicanalistas estão em seu ambiente e o termo oralidade é logo convocado. (Fanon, 2008, p.41)

A constatação “o negro não passa de uma criança” adquire ainda mais força quando Fanon observa que essa associação não se limita a um signo abstrato, mas se manifesta concretamente nas práticas cotidianas da branquitude, especialmente na forma como ela se comunica com o negro. Um exemplo citado por Fanon refere-se à maneira como brancos especialmente em posições de poder, ajustam sua linguagem ao se dirigirem a pessoas negras, como se fosse necessário simplificar ou reformular o discurso para que o outro compreenda, revelando, assim, pressuposição de inferioridade intelectual e maturidade limitada. Esse modo de se comunicar segundo Fanon tem nome: *petit-nègre*¹⁷

Um padre, percebendo este bronzeado no seu grupo, disse-lhe: “Você porque deixar grande savana e vir com gente?”. O interpelado respondeu muito corretamente e, nessa história, quem ficou constrangido não foi o jovem desertor das savanas. Riu-se

¹⁶ O termo *palabre*, de origem portuguesa, é utilizado por vários grupos culturais da África Ocidental para se referir ao costume de se reunir para parlamentar, toda vez que surge um problema de convivência, qualquer que seja ele. Ou seja, dissolver, pelo entendimento, as tensões surgidas na vida cotidiana.

¹⁷ 2. Falar *petit-nègre* a um preto é afligi-lo, pois ele fica estigmatizado como “aquele-que-fala-petit-nègre”. Entretanto, pode-se argumentar que não há intenção nem desejo de afligi-lo. Concordamos, mas é justamente esta ausência de intenção, esta desenvoltura, esta descontração, esta facilidade em enquadrá-lo, em aprisioná-lo, em primitivizá-lo, que é humilhante. Se aquele que se dirige em *petit-nègre* a um homem de cor ou a um árabe não reconhece no próprio comportamento uma tara, um vício, é que nunca parou pra pensar. (FANON, 2008, p.45)

muito desse quiproquó e a peregrinação continuou. Mas se parássemos pra pensar, veríamos que o fato do padre falar em *petit-nègre* exige diversas observações. “Os negros, eu os conheço; é preciso dirigir-se a eles gentilmente, lhes falar de seu país; saber lhes falar com jeito, é assim que se deve fazer”... Não estamos exagerando: um branco, dirigindo-se a um negro, comporta-se exatamente como um adulto com um menino, usa a mímica, fala sussurrando, cheio de gentilezas e amabilidades artificiosas. (Fanon, 2008, p.44)

O *petit-nègre* seria, então, essa suposta aproximação entre um adulto branco que dirige a palavra a uma criança negra. Fanon discute essa temática a partir do contexto francês em que esteve inserido, onde o rigor gramatical da língua francesa é altamente valorizado. Nesse sentido, a alteração no tom, o uso de mímicas e a forma da linguagem ao se comunicar com o negro é percebida como uma primitivização da língua, como se falar em *petit-nègre* representasse um rebaixamento do idioma francês.

A observação de Fanon sobre o *petit-nègre* converge com a análise de Ariès ao indicar que na linguagem falada esse *petit* estava profundamente associado à ideia de infantilização, especialmente quando utilizado para se referir às classes socialmente subalternizadas. Nesse contexto, o próprio termo *petit* já carregava uma marca de diminuição e subordinação, sendo associado àqueles destinados ao serviço, reforçando a percepção de inferioridade e imaturidade atribuída a esses sujeitos.

Essa é a razão pela qual as palavras ligadas à infância iriam subsistir para designar familiarmente, na língua falada, os homens de baixa condição, cuja submissão aos outros continuava a ser total: por exemplo, os lacaios, os auxiliares e os soldados. Um “*petit garçon*” (menino pequeno) não era necessariamente uma criança, e sim um jovem servidor (da mesma forma hoje, um patrão ou um contramestre dirão de um operário de 20 a 25 anos: “É um bom menino”, ou “esse menino não vale nada”) (Ariès, 1978, p.43)

Sendo assim, a observação de Fanon, aliada à descrição de Ariès, evidencia como a linguagem, ao ser hierarquicamente posicionada, define quem ocupa o lugar de “menino” e quem ocupa o de “adulto”. É precisamente essa análise que nos interessa, pois permite aprofundar a compreensão sobre a apropriação feita por Lélia Gonzalez e lançar outros olhares à respeito dessa aproximação entre o *infans* e a infância. Cabe, então, a seguinte indagação: como o negro é simbolicamente posicionado como a criança que necessita da tutela, e, sobretudo, da voz do adulto branco para ser reconhecido como sujeito dotado de necessidades?

No texto *O estádio do espelho como formador da função do eu*, Lacan aborda o processo de constituição do sujeito durante a infância, especificamente no intervalo entre os

seis e dezoito meses de idade. Segundo o psicanalista, esse período marca a vivência do denominado "estádio do espelho", fase em que a criança passa a reconhecer sua própria imagem refletida no espelho e a estabelecer uma identificação com essa imagem, o que constitui um momento fundamental na formação do eu. Em determinado momento de sua obra, Lacan destaca dois atributos essenciais para que a criança seja situada na fase do estágio do espelho: a impotência motora e a dependência da amamentação. Segundo o autor, trata-se de um momento em que o *infans*, ainda mergulhado em sua fragilidade física e na relação de total dependência do Outro materno, vivencia 'a ação jubilatória de sua imagem especular' (Lacan, 1998, p. 98). Esses dois elementos, a limitação motora e a necessidade vital de amamentação não apenas marcam a condição de vulnerabilidade do sujeito, mas também funcionam como condições estruturais para a constituição imaginária do eu, e servem para indicar parte do que constitui esse ser enquanto *infans*.

Enquanto lia esse texto, me recordei de uma visita que fiz ao Museu Afro Brasil em São Paulo, existe um espaço dedicado somente para abordar a temática da Mãe Preta, em várias representações¹⁸ uma mulher negra amamenta uma criança branca enquanto ao seu lado há uma criança negra imóvel em 'posição de espera', a reflexão que proponho é que, seguindo a lógica proposta por Lacan, o *infans* detém dois atributos que para o negro são negados. O primeiro é referente a impotência motora, sabe-se que o corpo da população negra foi muitas vezes reduzido a sua capacidade física, ainda que na infância, a expectativa em relação a este corpo é uma orientação ligada ao trabalho. O segundo, por sua vez, refere-se a uma suposta dependência amamentar, revelando, por meio das imagens, uma disputa simbólica e concreta em torno desse peito, que evidencia tensões sobre seu significado e formas de apropriação. A categoria de *infans*, tal como denunciada por Lélia em relação à figura do negro, indica um lugar que ele é retirado não somente na qualidade de alguém que pode exercer a própria fala, mas também como a criança que não pode ser criança, uma contradição que por sua vez revela mais do que oculta.

Constata-se que essa associação entre a figura do negro e a infantilidade instaurada através de um discurso racista jamais o isentou de ser considerado 'maduro' o suficiente para a subordinação. É a partir disso que se destaca a segunda categoria a ser abordada: a representação da criança e da infância negra na obra de Lélia Gonzalez.

¹⁸ Durante a visita ao Museu Afro Brasil, em São Paulo, realizei registros fotográficos de algumas obras presentes na exposição. Posteriormente, ao escrever esta dissertação, busquei identificar os nomes dos respectivos artistas. Contudo, não encontrei referências às obras nas fotografias e nos canais oficiais do museu, o que limitou a atribuição autoral precisa.

A estereotipação do negro, que se inicia ainda na infância, é produto de um processo de engendramento social sistematicamente racista atrelado com a condição social, sendo continuamente reforçada nos mais diversos espaços, tanto nos de representação quanto nos de ocupação. Basta uma análise atenta para perceber que Lélia reconhecia como a exibição de crianças negras nos principais veículos de informação, geralmente orientados por uma lógica racista e hegemônica, contribuía para a construção de um imaginário em que, mesmo se tratando de uma criança, ainda que retratada em contextos de vulnerabilidade social, essa figura não era protegida pela infância e nem digna de compaixão, sendo submetida ao mesmo tratamento social e simbólico destinado aos adultos negros. Como se, apenas por se tratar de uma criança negra, já fosse possível traçar seu destino, uma previsão marcada pela marginalidade enquanto um resultado. “Uma pequena criança negra abandonada é mostrada na televisão como um futuro marginal ou uma ameaça à sociedade.” (Gonzalez, 2020, p. 110)

Então, quando nós vemos na publicidade que a criança negra só aparece para anunciar chocolate, quando aparece, e que o negro só aparece como trabalhador braçal, ou então como mulata, e aí entra a questão da exploração da mulher negra como objeto sexual, nós vamos constatar, então, que efetivamente nós temos que desenvolver um trabalho muito grande nessas duas áreas, que parecem fundamentais, porque, de repente, a televisão forma muito mais do que a escola. (Gonzalez, 2020, p.235)

Segundo Lélia Gonzalez, havia um esforço por parte de empresas que forneciam produtos frequentemente associados à população negra para posicionar a criança negra, especialmente na publicidade, como um atrativo ao consumo desses produtos. Embora Lélia não especifique exatamente qual propaganda está abordando, uma busca simples no Google com os termos “*criança negra propaganda antiga*” permite encontrar um exemplo ilustrativo: uma publicidade da empresa Pan Produtos Alimentícios, veiculada nos anos 1950. Na imagem, vê-se um menino negro, de pele escura, com idade aproximada entre sete e dez anos, segurando cigarros de chocolate. Ele tem um largo sorriso e olhar satisfeito, demonstrando estar feliz com o produto. A embalagem traz o nome “*Cigarrinhos de Chocolate*”, o que ajuda a justificar a escolha de uma criança negra como personagem central da propaganda, uma vez que parte da estratégia parece ser associar o corpo negro ao próprio produto, o chocolate. Essa associação se torna ainda mais visível quando comparada a outra versão da mesma campanha, na qual crianças brancas estampam a embalagem dos “*Cigarrinhos de Chocolate ao Leite*”, reforçando a lógica racializada na construção da imagem publicitária. Além disso, fica evidente que se trata de uma estratégia de marketing voltada diretamente para

atrair crianças. No entanto, mais do que promover um doce, a campanha utilizava uma simbologia forte: um produto vinculado ao universo adulto, o cigarro, sendo representado como algo apropriado para crianças.

Nesse contexto, embora crianças brancas também tenham sido utilizadas na campanha, é especialmente significativo que o gesto de “fumar” ainda que simbolicamente, por meio de um cigarro de chocolate seja representado também pelo corpo de um menino negro. A escolha desse corpo para veicular um produto que simula um comportamento adulto manifesta camadas sutis de racismo simbólico e estereotipação, uma vez que a imagem da criança negra é associada tanto ao produto (o chocolate) quanto a uma transgressão de ordem comportamental e da idade.

A crítica de Lélia Gonzalez concentra-se, em grande medida, em evidenciar como os adjetivos historicamente atribuídos à figura do negro estão, quase sempre, associados a representações negativas e limitantes. Essa construção simbólica atua na consolidação de uma imagem que naturaliza a posição subalterna do negro na sociedade brasileira, sugerindo que sua permanência nesse lugar decorre de uma suposta inércia, como se a passividade fosse um traço constitutivo de sua identidade. Ao ser continuamente definido por características pejorativas, como a irresponsabilidade, por exemplo, esse sujeito é esvaziado de qualquer expectativa de ação ou transformação. Se o negro é percebido como irresponsável, não se espera dele comprometimento nem mesmo com a própria vida, quanto mais com processos de emancipação conforme afirma Lélia

Dadas as suas características de “preguiça”, “irresponsabilidade”, “alcoolismo”, “infantilidade” etc. ele só pode desempenhar, naturalmente, os papéis sociais mais inferiores. (Gonzalez, 2020, p.173)

Por aí se pode imaginar o tipo de estereótipos difundidos a respeito do negro: passividade, infantilidade, incapacidade intelectual, aceitação tranquila da escravidão etc.(Gonzalez, 2020, p.44)

Caso o sujeito negro recuse a inércia que lhe é socialmente atribuída, o que lhe resta, segundo o imaginário dominante, é a agressividade ou o desajuste. Tais interpretações são frequentemente mobilizadas como justificativa para a ideia de que o negro precisa ser “reajustado” aos padrões hegemônicos. Lélia Gonzalez evidencia essa lógica ao analisar o tratamento dispensado a crianças negras que, por não se conformarem às normas estabelecidas no ambiente escolar, são percebidas como problemáticas, desviantes ou fora de lugar.

A maioria das crianças que são remetidas aos postos de tratamento psiquiátrico ou para entrevistas psicológicas (em escolas de primeiro grau) são negras. Nesse sentido, a escola, enquanto aparelho ideológico do Estado (Althusser, 1976), não deixa de reproduzir os mecanismos do racismo e sua perpetuação mediante o reforço de sua internalização (como natural) por nossas crianças. Se a criança negra reage simbolicamente a essa violência simbólica, é considerada “desajustada” ou “mentalmente doente”. Aliás, além das prisões, que se atente para a população dos nossos hospícios, do ponto de vista racial. (Gonzalez, 2020, p.56)

Outro fator que sustenta essa adultização da infância negra é a ideologia que atravessa as práticas escolares. Lélia chama atenção para o fato de que crianças negras estariam, conseqüentemente, mais próximas da força de trabalho¹⁹. Essa situação ocorre justamente porque lhes é negado o direito a uma educação plena, sem acesso a um ensino de qualidade que promova mecanismos emancipatórios. Assim, a criança negra acaba quase que destinada a enfrentar condições precárias de trabalho na vida adulta, quando não é iniciada ainda na infância em contextos de exploração e precarização social, muitas vezes para ajudar a família ou simplesmente para sobreviver. De acordo com Lélia

Um dos efeitos desse trabalhar mais e ganhar menos implica lançar mão do trabalho do menor. Por isso mesmo, a proporção de menores negros na força de trabalho é muito maior que a de menores brancos (e estamos falando daqueles que se encontram na faixa dos dez aos dezessete anos). Por aí se entende por que nossas crianças mal conseguem cursar o primeiro grau: não se trata, como pensam e dizem alguns, de uma “incapacidade congênita da raça” para as atividades intelectuais, mas do fato de que, desde muito cedo, têm que “ir à luta” para ajudar na sobrevivência da própria família. (Gonzalez, 2020, p.89)

Embora o tema da educação seja central para compreender a forma como se constrói a negação da infância à população negra²⁰, não é objetivo direto neste trabalho aprofundar essa discussão, que, por si só, demandaria um comprometimento maior e articulações teóricas mais precisas. Meu foco, neste momento, é evidenciar a contradição que se impõe à infância negra: ao mesmo tempo em que é associada à infantilidade no imaginário racista, não lhe é garantido o direito à infância em sua plenitude.

¹⁹ E lutar pela sobrevivência significa, para tais famílias, apelar para todas as formas possíveis no sentido de conseguir alimento e permanecer em seu estado de fome congênita. Significa não poder deixar suas crianças irem à escola porque, também elas, têm que ajudar nessa luta pela sobrevivência (Gonzalez, 2020, p.41)

²⁰ Começando por essas articulações ideológicas adotadas pelas escolas, nossas crianças são induzidas a acreditar que ser um homem branco e burguês constitui o grande ideal a ser conquistado. (...) Um dos fatores que contribuem para as altas taxas de evasão escolar é justamente esse tipo de ideologia promovida nas escolas (de modo que, para mil crianças que ingressam nas escolas primárias, apenas sessenta chegam ao terceiro ano). O outro fator é econômico e se relaciona com o trabalho de menores de idade. Nossas crianças aderem à força de trabalho muito cedo, devido às condições de pobreza e miséria em que a grande maioria da população negra vive. Seu trabalho, que se inicia na idade de oito a nove anos, contribui para os baixos rendimentos familiares. (Gonzalez, 2020, p.145)

Observa-se que a infância tem sido historicamente associada de maneira negativa à figura do negro, como um traço de infantilidade quase inerente à sua personalidade. Essa associação decorre tanto de múltiplas razões estruturais quanto da conveniência do racismo em moldar esse corpo desde cedo para a subordinação, o silenciamento, a paternalização exercida pela figura do branco e a inserção quase compulsória no trabalho braçal.

Ao serem articuladas, as categorias de *infans* e a infância negra revelam como o racismo opera de modo profundo, contínuo e multiforme, silenciando e infantilizando o sujeito negro desde os primeiros anos de vida. Tais mecanismos não se restringem a representações simbólicas, mas atravessam práticas sociais, institucionais e afetivas que sustentam a negação da humanidade negra. A condição de *infans* evidencia o lugar de não fala e de tutela constante imposto ao negro, enquanto a figura da criança negra, denuncia a violação sistemática do direito à infância, frequentemente marcada por experiências precoces de violência, responsabilização e exclusão.

1.5 O LIXO VAI FALAR

O que chamamos de resto é o que escapa à captura significativa. É o inassimilável, o que persiste como sintoma, como aquilo que, no corpo, não se deixa domesticar pela palavra.
Miller

Porque vocês não sabem do lixo ocidental
Milton Nascimento

É possível afirmar até aqui que, a subjetividade do negro é interpretada em uma posição de inferioridade dentro do aspecto colonialista, ora, se o negro não pode falar por si, aquele que fala por ele possui a vantagem de uma narrativa superior, imposta e parthenalista, importante ressaltar que considerando a análise de Lélia Gonzalez à respeito de como o espaço destinado à fala é constantemente disputado, podemos concluir que o negro foi sujeitado a um silêncio impositivo. Conforme sua afirmação

Na medida em que o racismo, enquanto discurso, se situa entre os discursos de exclusão, o grupo por ele excluído é tratado como objeto e não como sujeito. Consequentemente, é infantilizado, não tem direito a voz própria, é falado por ele. E

ele diz o que quer, caracteriza o excluído de acordo com seus interesses e seus valores. (Gonzalez, 2020, p.244)

A estrutura na qual o discurso racista se sustenta posiciona a pessoa negra como um não sujeito, excluindo-a da possibilidade de falar por si mesma. Torna-se evidente que tanto as qualidades quanto os defeitos atribuídos à população negra são definidos a partir das concessões desse discurso. Dessa forma, impossibilitado de exercer a própria fala, o negro é reduzido a objeto, adaptado à voz daquele que o define. Em *Pode o subalterno falar* o debate sobre quem seria o sujeito legítimo é observado por Spivak, como afirma a autora: “Não é apenas o fato de que tudo o que leem - crítico ou não crítico - esteja aprisionado no debate sobre a produção desse *Outro*, apoiando ou criticando a constituição do Sujeito como sendo a Europa.” (Spivak, 2010, p. 46)

A crítica proposta por Spivak problematiza o modo como, ao se abordar as categorias de Sujeito e Outro, centrais para a epistemologia, evidencia-se um eurocentrismo latente, mesmo quando a intenção declarada é subverter ou repensar essa lógica. Sua análise aponta que os fundamentos dessas discussões permanecem enraizados em referenciais ocidentais, cuja intencionalidade histórica esteve voltada para a institucionalização da escravidão como sistema econômico, sustentando a subalternização de corpos não ocidentais por meio do trabalho forçado.

“É também porque, na constituição do Outro da Europa, um grande cuidado foi tomado para obliterar os ingredientes textuais com os quais tal sujeito pudesse se envolver emocionalmente e pudesse ocupar (investir?) seu itinerário- não apenas pela produção ideológica e científica, mas também pela instituição da lei.” (Spivak, 2010, p. 46)

Este epistemicídio foi amplamente praticado como um mecanismo para que os grupos considerados "não brancos" tivessem suas histórias e referências culturais desvalorizadas, sendo frequentemente compreendidas como de menor importância ou relevância, o que limita a possibilidade de uma ruptura efetiva com o modo colonial de produzir conhecimento. Por conseguinte a narrativa eurocêntrica consolidou-se em uma estrutura que privilegia a noção de sujeito plenamente individualizado, dissociado do coletivo. Nessa perspectiva, o sujeito só é concebido na medida em que se distancia da comunidade, assumindo uma posição de superioridade frente às dinâmicas ontológicas que o cercam. O *modus operandi* colonialista foi gradualmente introjetado, de maneira que, ao se enunciar o 'sujeito', este passa a ser reconhecido como aquele que alcançou uma suposta maioria em relação aos que permanecem na minoridade.

Deste modo, é pertinente ressaltar que, no interior do discurso eurocêntrico, ao se referir a um suposto Outro, quem ocupa o lugar de Sujeito é a própria Europa. Isso implica que a posição de reconhecimento e, até mesmo, de identidade é definida por ela mesma. Ao Outro, resta um lugar esvaziado de características próprias, sustentado por uma caracterização superficial. Enquanto o Sujeito é construído com proximidade e familiaridade, o Outro é sempre representado como distante e estranho. Como afirma Lélia à respeito do impacto do discurso eurocêntrico na formação do Estado brasileiro

Somos herdeiros de um tipo de Estado bastante interessante. Essa contraposição entre uma ideologia realista, de um lado, que caracterizaria a estrutura do Estado brasileiro, e uma ideologia individualista, apoiada nos princípios da liberdade e da igualdade a partir do século XVIII e que vai tomar conta do mundo ocidental. A partir dessa visão o Ocidente vai passar a fazer uma leitura a respeito do *resto* do mundo, das outras culturas, das sociedades não ocidentais. (Gonzalez, 2020, p. 214)

Como destacado por Lélia, 'A partir dessa visão o Ocidente vai passar a fazer uma leitura a respeito do *resto* do mundo, das outras culturas, das sociedades não ocidentais'. Podemos ampliar essa discussão para compreender que o Ocidente não apenas ocupa o lugar de Sujeito, mas também concentra para si o nome e a centralidade. Ao outro, ou aos outros, fica a condição de *resto*: um resíduo, uma sobra que não integra o núcleo, mas habita as margens do discurso e da história.

Evidentemente, a busca pela ruptura com o silêncio impositivo do Ocidente é central; contudo, as análises desenvolvidas por Lélia também revelam que o discurso europeizante é tão bem articulado que, mesmo quando o sujeito negro se empenha para que esse rompimento ocorra, ele é estereotipado como alguém cuja fala não é concentrada de conteúdos uteis, relegando-a a um lugar marcado pela emoção, e não pela legitimidade intelectual.

Não por acaso, a manutenção desse discurso dentro de uma lógica racionalizante opera por meio da performatividade de um lugar aparentemente isento de emoção²¹ e subjetividade. Ao se apropriar de uma postura universalizante, ancorada na razão, o que se produz, paradoxalmente, é a constituição de um outro definido como sua negação, seu oposto necessário para a afirmação de si. Produz-se, assim, um sujeito excluído que, ao apropriar-se

²¹ “Isso nos permite, ao mesmo tempo, criticar a ambigüidade sempre cultivada em torno da famosa oposição do intelectual e do afetivo - como se o afetivo fosse uma espécie de coloração, de qualidade inefável que devesse ser procurada em si mesma, de maneira independente da pele esvaziada que seria a realização puramente intelectual de uma relação do sujeito. Essa concepção que impele a análise para vias singulares é pueril. O menor sentimento singular, e mesmo estranho, que o sujeito acusa no texto da sessão, é conotado de sucesso sensacional, o que deriva desse mal-entendido fundamental.” (Lacan, 1953, p.72)

de sua própria voz, é enquadrado na percepção paternalista de que sua fala se limita ao campo das emoções e de um cunho meramente subjetivo, essa perspectiva que perpetua a noção de que o modo de pronunciar as palavras para o negro é uma atitude mais emotiva do que intelectual. Cabe aqui um resgate ao poeta, político e teórico senegalês Léopold Sédar Senghor que definiu muito bem essa sintomática: “*A emoção é negra como a razão é grega*”. A sentença de Senghor está em conformidade com a análise de Lélia, ao afirmar que

No momento em que o excluído assume a própria fala e se põe como sujeito, a reação de quem ouve só pode se dar nos níveis acima caracterizados. O modo paternalista mais sutil é exatamente aquele que atribui o caráter de “discurso emocional” à verdade contundente da denúncia presente na fala do excluído. 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 torná-la mais concreta, mais humana e menos abstrata e/ou metafísica. (Gonzalez, 2020, p.44)

Uma vez que, o discurso racional (consciente) retrata a forma como o Ocidente produz seu pensamento, seu oposto só poderia ser o irracional, reduzido a caracterização de um discurso emotivo, como se ao falar da subjetividade o que se perde é o intelecto. Afasta-se da inteligência e aproxima-se da ignorância, como bem expressou o escritor e político martinicano Aimé Césaire: “Que o Ocidente inventou a ciência, que só o Ocidente sabe pensar; que nos limites do mundo ocidental começa o tenebroso reino do pensamento primitivo, o qual, dominado pela noção de participação, incapaz de lógica, é o tipo acabado do falso pensamento.” (Césaire, 1978, p.58)

E no conjunto dessa violência epistêmica sobre o negro, atravessada por tantas limitações discursivas impostas pelo racismo, chega a ser inegável a associação desse corpo a uma coisa que deveria ser descartada, jogado fora, na tentativa de preservar os aspectos positivos, saudáveis e limpos. Em meio a tantos descartes, emerge o elemento que expõe toda a fraude colonialista, construída sobre a própria arrogância de se colocar como autoridade capaz de definir quem representaria o resto. Contudo o discurso dominante não foi capaz de prever que nas latas de lixo estaria a verdade que tanto insistem em ocultar, que olhemos para as sobras desse fenômeno, manifestado e articulado na obra de Milton Nascimento quando ele lança a indagação: “*Porque vocês não sabem do lixo ocidental ?*”. O que ecoa a perspectiva de Lélia ao revelar como aquilo que é descartado pelo Ocidente, seja material, simbólico ou social, possui uma potência e significado, desafiando a hierarquia que insiste em silenciá-lo. Sendo assim, mostra-se necessário revirar as latas do “lixo”, pois é nele que se desvela a verdade sistematicamente encoberta, capaz de expor a contradição de uma sociedade brasileira

que, ao mesmo tempo em que produz o dejetivo, não consegue lidar com a própria ideia dele, preferindo ocultá-lo sob camadas de silêncio e negação. Como Lélia prôpoe: “Ora, na medida em que nós negros estamos na lata de lixo da sociedade brasileira, pois assim determina a lógica da dominação, caberia uma indagação via psicanálise.” (Gonzalez, 2020, p.77).

Segundo a interpretação de Ambra, a posição de Lélia em relação a esse “lixo” movimenta uma instigação que denuncia o silenciamento historicamente imposto a esses corpos: “Isoladamente, a ideia propositiva de que o ‘lixo vai falar’ nos levaria a crer que seu horizonte teórico e transformativo seria, exclusivamente, aquele da visibilização dos lugares e saberes silenciados” (Ambra, 2020, p. 99). Fica perceptível que Lélia nos convida a uma transgressão diante da condição de “lixo”, considerando que, mesmo sob essa categorização, permanece a capacidade de falar; ou seja, apesar de ser considerado lixo, a fala ainda poderá acontecer.

Ainda assim, para além de uma nova interpretação desse “lixo”, é necessário reconstruir um percurso psicanalítico que permita compreender como esse resto é mais potente do que aparenta dentro da interpretação de Lélia. Com base na teoria lacaniana, quando a palavra falha em revelar completamente o sujeito, o vínculo entre ele e o outro passa a ser sustentado pelas "sobras" da palavra, ou seja, do que resta, do que não foi dito. Partindo desse argumento, Lacan observa que a estrutura de “restos” ocupa um espaço relevante na análise na busca por compreender esse vínculo entre o que é dito e aquilo que cai em fragmentos, ou seja, no que está posicionado nesses vestígios deixados pela linguagem, em suas palavras

É na medida em que a palavra, a que pode revelar o mais profundo segredo do ser de Freud, não é dita, que Freud não pode mais se ligar ao outro senão pelas sobras dessa palavra. Só ficam os restos. O fenômeno do esquecimento está aí, literalmente manifestado pela degradação da palavra na sua relação com o outro. (Lacan, 1953, p.61)

Sob a perspectiva gonzaleana, estabelece-se uma aproximação com a análise de Jacques Miller, na qual os restos, situados na leitura lacaniana, podem ser compreendidos como lixo. Interessante observar que Lélia coloca o dedo na ferida ao renomear os restos, como lixo, subvertendo o sentido original do termo que é associado a uma ideia negativa uma vez que é comum associar o lixo àquilo que deve ser descartado, separado do que realmente possui valor, que supostamente não é útil. Na passagem de Miller citada por Lélia, nota-se como a autora reconheceu que o lixo possuía um valor até então desprezado

O que começou com a descoberta de Freud foi uma outra abordagem da linguagem, uma outra abordagem da língua, cujo sentido só veio à luz com sua retomada por Lacan. Dizer mais do que sabe, não se saber o que diz, dizer outra coisa que não o que se diz, falar para não dizer nada, não são mais, no campo freudiano, os defeitos da língua que justificam a criação das línguas formais. Estas são propriedades inelimináveis e positivas do ato de falar. Psicanálise e lógica, uma se funda sobre o que a outra elimina. A análise encontra seus bens nas latas de lixo da lógica. Ou ainda: a análise desencadeia o que a lógica domestica (Miller, 2003, p. 17).

É necessário reconhecer que, na referida passagem, Miller analisa uma importante formulação de Lacan a partir da abordagem da linguagem em Freud. Sabe-se que Lacan conferiu ênfase significativa à fala em seus estudos, considerando-a elemento imprescindível ao desenvolvimento da análise. Parte da argumentação de Miller situa-se nesse contraste entre a lógica e a análise, como se os aspectos que a lógica considera cabíveis de domesticar fossem justamente aqueles que a análise provoca, ou seja, desencadeia. Nesse contexto, surge o interesse em se aproximar do lixo produzido pela lógica, uma vez que a potência dele está em ser localizado justamente onde se espera uma falta de valor. A leitura proposta por Miller sugere que Lacan estava particularmente interessado em uma fala que não seguisse uma lógica estrita; uma fala marcada pela falha, pela imprecisão, ou mesmo pelo silêncio, aspectos que, justamente por revelarem rupturas e lacunas, expressam as ambiguidades inerentes à linguagem.

O que nos interessa na passagem citada por Lélia é perceber que o sentido atribuído ao lixo não é necessariamente menor²² uma característica evidente na teoria gonzeleana, é essa astúcia em reposicionar noções análogas ao negro de um viés discriminatório e transgredir seu uso, como se ao exibir o aspecto positivo daquilo que antes era interpretado como ordinário, Lélia dissesse quase ironicamente que há coisas a serem ditas, por quem é definido na qualidade de lixo, que mesmo diante de tudo isso, fala e *numa boa*.

O negro ta aí manifestado e desafiando essa estrutura que o cerca e insiste em o calar ele ocupa as lacunas desse discurso dominante, por isso Lélia revestida de uma sagacidade entende que nas latas do lixo está a vergonha, o recalque, e até mesmo a culpa, que esse

²² Durante o processo de pesquisa, procurei estabelecer diálogos com outros autores negros brasileiros que abordassem a categoria de “restos” ou “lixo”. Nesse percurso, encontrei o texto “*Justiça seja feita a Lélia Gonzalez*”, do filósofo brasileiro Deivison Faustino, reconhecido por suas contribuições ao estudo do pensamento fanoniano. O texto foi elaborado com o intuito de reparar uma ausência notável no livro *Frantz Fanon e as encruzilhadas: teoria, política e subjetividade*, obra que visa evidenciar as conexões entre o pensamento de Fanon e o contexto brasileiro. No entanto, a leitura do texto me pareceu pouco comprometida com a complexidade do conceito de *lixo* gonzeleano. Embora haja um esforço em construir uma argumentação coerente que introduza a leitura da autora, observa-se uma tendência a reduzir a categoria “lixo” a uma oposição direta à branquitude. Essa abordagem, embora não incorra em erro propriamente dito, revela-se limitada, pois não contempla plenamente a ironia e a tensão crítica presentes na elaboração de Lélia Gonzalez, que trata o “lixo” como um espaço onde a fala se constitui a despeito das condições subjetivas que a cercam.

pensamento colonialista apesar dos esforços não conseguiu se desfazer, e por isso mesmo essa postura traduziu-se na anulação de qualquer aspecto favorável para esses grupos, já que não pode subtrair por completo as contribuições e habilidades do negro, o que se faz é vulnerabilizar, desgastar, e até mesmo impedir que avance, daí surge a noção de "resto": aquilo que permanece à margem, nos contornos do sistema, como potência ignorada, mas que insiste em existir, pois não pode simplesmente desaparecer.

Contudo, Lélia compreende que, assim como no prefácio *Cumê que a gente fica?*, o negro é constantemente definido e falado por um outro que se coloca como autoridade sobre sua vivência. Uma vez que a palavra “negro” concentra a população negra, Lélia observa que há um elemento central para que essa transgressão ocorra: refiro-me àquela que é atravessada, ainda mais vulnerável, pela imposição desse silenciamento, a mulher negra na sociedade brasileira.

“Mas ficava (e ficará) sempre um *resto que desafiava as explicações*” (Gonzalez, 2020, p. 68). A pergunta que se coloca, então, é: por que exatamente esse resto desafiante se concentra na mulher negra? De que maneira sua presença se torna subversiva a ponto de romper com uma estrutura tão potente e engendrada quanto o discurso dominante? Porquê é ela que está às voltas “martelando com sua insistência”?

Com efeito, Lélia Gonzalez destaca, em sua obra, o silêncio como uma manifestação que exige análise cuidadosa, sobretudo no contexto da experiência das mulheres negras. Estas se encontram em uma posição de silenciamento ainda mais profunda no interior da lógica colonial, intrinsecamente articulada às estruturas do patriarcado. Duplamente oprimidas por sua condição racial e de gênero e, em muitos casos, ainda mais vulnerabilizadas por pertencerem às camadas periféricas da sociedade, essas mulheres são frequentemente infantilizadas e marginalizadas no sistema ideológico dominante, que insiste em afastá-las do espaço de sujeitas, como bem indica Lélia.

Do mesmo modo, nós, mulheres e não brancas, somos convocadas, definidas e classificadas por um sistema ideológico de dominação que nos infantiliza. Ao nos impor um lugar inferior dentro de sua hierarquia (sustentado por nossas condições biológicas de sexo e raça), suprime nossa humanidade precisamente porque nos nega o direito de ser sujeitos não apenas de nosso próprio discurso, mas de nossa própria história. (Gonzalez, 2020, p.141)

Dessa forma, torna-se pertinente resgatar a citação de Spivak, que sintetiza com precisão essa experiência de apagamento: “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. 46). Reconhecendo a complexidade que envolve a abordagem da condição da mulher negra, proponho, no capítulo seguinte, uma análise comprometida em dialogar com a figura da Mãe Preta, símbolo de resistência e possibilidade de enunciação a partir de um lugar sistematicamente ignorado pelo discurso hegemônico: *o de Sujeito Suposto Saber*.

CAPÍTULO 02: MÃE PRETA ENQUANTO SUJEITO SUPOSTO SABER

*Nós sabemos como a história da mãe
preta perpassa pela nossa sociedade.*

Lélia Gonzalez

Há, na obra de Lélia Gonzalez, um lugar de enunciação que se abre a partir da tematização da mulher negra. Não se trata apenas de uma simples escolha de um objeto de análise, mas da instauração de um ponto de inflexão a partir do qual se tornam visíveis os *nós* que sustentam a experiência histórica, simbólica e social no Brasil. A figura da mulher negra emerge, assim, como operador crítico, capaz de deslocar regimes de saberes consolidados e de interrogar os silenciamentos que estruturam tanto o campo acadêmico quanto a própria produção do social.

Como observam Flávia Rios e Marcia Lima, “em muitos de seus textos, o tema da mulher negra é gatilho para se pensar as formas de dominação e as ideologias políticas que replicam representações coloniais, que produzem e reforçam desigualdades no cotidiano”²³. Tal formulação permite situar a mulher negra, na obra de Lélia Gonzalez, não como uma identidade fixa ou meramente empírica, mas como um ponto de condensação das engrenagens de poder que atravessam a história social brasileira. A partir dessa figura, tornam-se legíveis os modos pelos quais o colonialismo se reinscreve no presente, operando tanto no nível das estruturas materiais quanto no plano simbólico, por meio de discursos, imagens e práticas que naturalizam hierarquias. Desse modo, a mulher negra funciona como um operador crítico que desestabiliza narrativas europeizantes e convoca uma reflexão sobre as formas sofisticadas e persistentes, de dominação que organizam a vida cotidiana.

²³ (Rios; Lima, 2020, p. 11)

Ao examinar a forma como os discursos hegemônicos delineavam o lugar da mulher negra, Lélia constata a existência de um apagamento sistemático e de uma tendência domesticadora no reconhecimento de suas contribuições para o processo de formação da sociedade brasileira. Conforme a própria Lélia sinaliza

Por aí se vê que o barato é domesticar mesmo. E se a gente detém o olhar em determinados aspectos da chamada cultura brasileira a gente saca que em suas manifestações mais ou menos conscientes ela oculta, revelando, as marcas da africanidade que a constituem. (Como é que pode?) Seguindo por aí, a gente também pode apontar pro lugar da mulher negra nesse processo de formação cultural, assim como pros diferentes modos de rejeição/integração de seu papel. (Gonzalez, 2020, p.70)

Nesse sentido, Lélia interroga o chamado “lugar natural” historicamente atribuído à mulher negra, e como sua integração e rejeição tem muito o que contribuir para o debate político brasileiro. Ao confrontar diretamente categorias como mucama, mulata e ama de leite, bem como as derivações contemporâneas dessas figuras — cozinheira, arrumadeira, doméstica, merendeira, que continuam a operar como dispositivos de fixação social e simbólica. Lélia evidencia como o racismo e o sexismo funcionam como operadores centrais de opressão, sustentando a naturalização dessas posições e regulando as formas de visibilidade, reconhecimento e pertencimento social.²⁴

Na perspectiva de Lélia, um olhar mais atento dirigido à experiência da mulher negra permite desvelar dimensões fundamentais da vida social brasileira. Como a própria autora afirma:

Pelo que até agora foi exposto, já se pode perceber a profunda importância do papel da mulher negra em nossa sociedade e como o estudo desse tema assume um valor de tal ordem que acaba por revelar certos aspectos de nossa realidade cultural de que muitos pesquisadores nem sequer desconfiam. (Gonzalez, 2020, p.47)

Ao formular essa observação, Lélia não apenas evidencia a centralidade da mulher negra na constituição social, mas lança uma provocação direta ao moldes de produção de conhecimento, ao indicar que certos aspectos da realidade cultural permanecem invisíveis não

²⁴ Vale observar que a expressão popular mencionada anteriormente — “Branca para casar, mulata para fornicar, negra para trabalhar” — tornou-se uma síntese privilegiada de como a mulher negra é vista na sociedade brasileira: como um corpo que trabalha, e que é superexplorado economicamente, ela é uma faxineira, cozinheira, lavadeira etc. que faz o “trabalho pesado” das famílias de que é empregada; como um corpo que gera prazer e que é superexplorado sexualmente, ela é a mulata dos desfiles de Carnaval para turistas, de filmes pornográficos etc., cuja sensualidade é incluída na categoria do “erótico-exótico”. (Gonzalez, 2020, p.61)

por falta de evidência empírica, mas pelos limites dos enquadramentos teóricos que orientam a produção do saber.

A partir disso, pode-se sustentar que uma das marcas centrais do pensamento gonzaleano é sua radicalidade crítica, expressa na recusa de aderir a narrativas que se limitam a reiterar a opressão inscrita sobre o corpo negro. Tal recusa, contudo, não se confunde com negação ou apagamento dessas narrativas; ao contrário, Lélia Gonzalez demonstra um conhecimento rigoroso dos modos pelos quais elas são organizadas, legitimadas e reproduzidas. Sua aposta teórica consiste em deslocar o olhar para aquilo que foi retirado de cena: estratégias, saberes e modos de existência historicamente silenciados, mas que insistem em aparecer, produzindo fissuras, desvios e novas possibilidades de reinscrição do sentido. Em suas palavras

Apesar da situação de extrema inferiorização, a mulher negra exerceu um importante papel no âmbito da estrutura familiar ao unir a comunidade negra para resistir aos efeitos do capitalismo e aos valores de uma cultura ocidental burguesa. Como mãe (real ou simbólica), ela foi uma grande geradora na perpetuação dos valores culturais afro-brasileiros e em sua transmissão para a próxima geração talvez se conclua que a mulher negra desempenha um papel altamente negativo na sociedade brasileira dos dias de hoje, dado o tipo de imagem que lhe é atribuído ou dadas as formas de superexploração e alienação a que está submetida. Mas há que se colocar, dialeticamente, as estratégias de que ela se utiliza para sobreviver e resistir numa formação social capitalista e racista como a nossa. (Gonzalez, 2020, p.146)

É nesse horizonte que se inscreve a ginga como uma aliada fundamental do pensamento gonzaleano, abrindo caminho para uma de suas formulações mais potentes. Somos então conduzidos à figura da *Mãe Preta*, concebida não como personagem residual da história colonial, mas como *sujeito suposto saber*.²⁵ Com isso, Lélia Gonzalez desloca o centro da produção de conhecimento, fazendo emergir, a partir de um lugar historicamente subalternizado, uma outra lógica de transmissão, de linguagem e de inscrição do saber.

Mais precisamente, coube à mãe preta, enquanto sujeito suposto saber, a africanização do português falado no Brasil (o “pretuguês”, como dizem os africanos lusófonos) e, conseqüentemente, a própria africanização da cultura brasileira. E, se levamos em conta a teoria lacaniana, que considera a linguagem como o fator de humanização ou de entrada na ordem da cultura do pequeno animal humano, constatamos que é por essa razão que a cultura brasileira é eminentemente negra. (Gonzalez, 2020, p.47)

²⁵ A categoria de sujeito suposto saber se refere a identificações imaginárias com determinadas figuras, às quais é atribuído um conhecimento que elas não possuem (mãe, pai, psicanalista, professor etc.). (Gonzalez, 2020, p.128)

Assim, a figura da Mãe Preta adquire centralidade no pensamento de Lélia Gonzalez, ao ser concebida como sujeito suposto saber no processo de constituição da linguagem e da cultura no Brasil. Ao atribuir a essa figura a africanização do português — o “pretuguês” —, Lélia não apenas desloca a língua do campo da norma para o da transmissão, mas abre um horizonte de leitura no qual a entrada do sujeito na ordem da cultura se dá sob as contribuições negras. Em diálogo com a teoria lacaniana, que entende a linguagem como condição de humanização, essa formulação introduz uma questão decisiva: se é pela linguagem que o pequeno animal humano se inscreve na cultura, que efeitos produz o fato de essa mediação ter sido historicamente operada pela Mãe Preta?

É precisamente nesse ponto que, seguindo a lógica do pensamento gonzaleano, torna-se incontornável pensar as implicações da fala a partir do papel desempenhado pela Mãe Preta na produção e na transmissão da linguagem. Afinal, essa fala não emerge de modo abstrato ou neutro, mas se constitui na relação com a ama de leite, figura responsável pela mediação cotidiana da palavra, do afeto e do cuidado. Nesse entrelaçamento entre corpo, linguagem e experiência, delinea-se um campo no qual a língua é atravessada por marcas históricas e simbólicas que antecedem qualquer normatização posterior.

Em vista disso Lélia observa que, a importância dessa figura já se faz presente desde os textos dos chamados intérpretes do Brasil — como Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Jr. — e reaparece, sob outras formulações, em teorias hegemônicas que alertavam para os supostos perigos ou consequências da proximidade entre a ama de leite e a criança branca.

Ao longo dessas leituras, delinea-se um campo de tensões no qual a presença da mulher negra é simultaneamente reconhecida como fundamental e tratada como ameaça, revelando ambiguidades profundas na maneira como a formação social e cultural brasileira foi pensada. Basta observar um trecho de *Casa-Grande & Senzala* para perceber como Gilberto Freyre, em seu movimento característico de romantização, descreve o vínculo maternal estabelecido entre a ama de leite e a criança branca. Segundo Freyre

Na proteção mística do recém-nascido salientou-se porém a ação da ama africana. Tradições portuguesas trazidas pelos colonos brancos - a do cordão umbilical ser atirado ao fogo ou ao rio, sob pena de o comerem os ratos, dando a criança para ladra; a da criança trazer ao pescoço o vintém ou a chave que cura os sapinhos do leite; a de não se apagar luz enquanto o menino não for batizado para não vir a feiticeira, a bruxa ou o lobisomem chupar-lhe o sangue no escuro; a de se darem nomes de santos às crianças pois, do contrário, se arriscam a virar lobisomens - foram aqui modificadas ou enriquecidas pela influência da escrava africana. Da ama do menino.

Da negra velha. Também as canções de berço portuguesas, modificou-as a boca da ama negra, alterando nelas palavras; adaptando-as às condições regionais; ligando-as às crenças dos índios e às suas. Assim a velha canção "escuta, escuta, menino" aqui amoleceu-se em "durma, durma, meufilhinho", passando Belém de "fonte" portuguesa, a "riacho" brasileiro. Riacho de engenho. Riacho com mãe-d'água dentro, em vez de moura-encantada. O riacho onde se lava o timãozinho de nenê. E o mato ficou povoado por "um bicho chamado carrapatu". E em vez do papão ou da coca, começaram a rondar o telhado ou o copiar das casas-grandes, atrás dos meninos malcriados que gritavam de noite nas redes ou dos trelosos que iam se lambuzar da geléia de arará guardada na despensa - cabras-cabriolas, o boitatá, negros de surrão, negros velhos, papa-figos. (Freyre, 2003, pp. 212-213)

Na passagem, Freyre reconhece a centralidade da *ama africana* na constituição do universo simbólico que envolve a criança branca, sobretudo no que diz respeito à proteção, à linguagem e às práticas cotidianas de cuidado. Ao descrever a modificação das tradições portuguesas pela "boca da ama negra", o autor reconhece que cantigas, crenças e narrativas foram atravessadas por referências africanas e indígenas, produzindo um imaginário que já não pode ser pensado como exclusivamente europeu. No entanto, essa constatação é conduzida por um tom de romantização que transforma a intervenção da ama negra em elemento folclórico, quase encantado, diluindo seu estatuto de agente histórico e simbólico. A ama aparece como mediadora de afetos, de palavras e de fantasias, mas permanece situada em um registro que neutraliza a dimensão violenta das relações que sustentavam essa proximidade. Assim, embora Freyre evidencie a profundidade da influência da ama negra na formação cultural brasileira, sua narrativa tende a suavizar as condições de dominação que tornaram possível essa transmissão, produzindo uma leitura ambígua que oscila entre o reconhecimento da mulher negra e sua reinscrição em um lugar subalterno e idealizado.

Já na obra *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda, a descrição da influência africana tende a assumir um registro relativamente ameno, marcado por uma leitura que sugere que, no que diz respeito à presença negra, o processo histórico teria se dado sobretudo por meio de interações quase pacíficas com os colonizadores.

À influência dos negros, não apenas como negros, mas ainda, e sobretudo, como escravos, essa população não tinha como oferecer obstáculos sérios. Uma suavidade dengosa e açucarada invade, desde cedo, todas as esferas da vida colonial. Nos próprios domínios da arte e da literatura ela encontra meios de exprimir-se, principalmente a partir do Setecentos e do rococó. O gosto do exótico, da sensualidade brejeira, do chichisbeísmo, dos caprichos sentimentais, parece fornecer-lhe um providencial terreno de eleição, e permite que, atravessando o oceano, vá exhibir-se em Lisboa, com os lundus e modinhas do mulato Caldas Barbosa (Buarque, 1995, p.61)

No trecho em questão, Sérgio Buarque de Holanda afirma que a população colonial “não tinha como oferecer obstáculos sérios” à influência dos negros, concebidos sobretudo na condição de escravizados. A noção de uma “suavidade dengosa e açucarada” que atravessaria as esferas da vida colonial sustenta uma leitura na qual a presença negra é associada à sensualidade, ao exotismo e a certa disposição afetiva disseminada nos costumes, na arte e na literatura. Ao destacar a circulação de formas culturais como os lundus e as modinhas, essa narrativa enfatiza os modos pelos quais a cultura negra se torna visível, mas o faz por meio de uma chave que privilegia a assimilação estética e sentimental, relegando a segundo plano as relações de força que estruturavam essa incorporação. Desse modo, a influência africana aparece como elemento que suaviza e adorna a vida colonial, mais do que como expressão de uma experiência atravessada pela violência e pela coerção. Essa abordagem, ao privilegiar a ideia de convivência e adaptação, acaba por atenuar os conflitos e as assimetrias que estruturaram essas relações, abrindo espaço para uma interpretação que suaviza a violência constitutiva da experiência colonial.²⁶

Assim como Gilberto Freyre e Oliveira Viana, Caio Prado Jr. também teceu considerações relevantes acerca da relação estabelecida entre os colonizadores e os africanos. Uma delas merece especial atenção, por integrar uma crítica central desenvolvida por Lélia Gonzalez em torno da noção de “amor na senzala”, conforme formulada por Caio Prado Jr. em suas próprias palavras.

A outra função do escravo, ou antes, da mulher escrava instrumento de satisfação das necessidades sexuais de seus senhores e dominadores, não tem um feito menos elementar. Não ultrapassará também o nível primário e puramente animal do contato sexual, não se aproximando se não muito remotamente da esfera propriamente humana do amor, em que o ato sexual se envolve de todo um complexo de emoções e sentimentos tão amplos que chegam até a fazer passar para o segundo plano aquele ato que afinal lhe deu origem. (Prado Júnior, 2011, p. 364)

Segundo Caio Prado Jr., a relação sexual entre senhores e mulheres escravizadas é descrita a partir de uma clivagem radical entre sexualidade e amor, sendo esta última reservada ao que o autor denomina esfera “propriamente humana”. Ao caracterizar o contato sexual com a mulher escravizada como “elementar” e “puramente animal”, o texto evidencia

²⁶ Sinuosa até na violência, negadora de virtudes sociais, contemporizadora e narcotizante de qualquer energia realmente produtiva, a "moral das senzalas" veio a imperar na administração, na economia e nas crenças religiosas dos homens do tempo. A própria criação do mundo teria sido entendida por eles como uma espécie de abandono, um languescimento de Deus. (Buarque, 1995, p. 62)

uma leitura que reconhece a violência da dominação, mas a formula por meio de categorias que desumanizam a mulher negra, retirando-a do campo da afetividade.

Essa distinção, ao mesmo tempo em que denuncia a exploração sexual como parte da escravidão, reforça um regime simbólico no qual o corpo da mulher negra é pensado como lugar de satisfação e não como sujeito de desejo ou de vínculo. A força dessa formulação reside justamente na tensão que ela produz: ao explicitar a brutalidade da relação, acaba por reiterar uma lógica que separa humanidade e negritude, abrindo um campo crítico que será posteriormente interrogado por Lélia. Partindo da citação de Caio Prado Jr, Lélia diz

Pelo exposto, a gente tem a impressão de que branco não trepa, mas comete ato sexual, e que chama tesão de necessidade. E, ainda por cima, diz que animal só tira sarro. Assim não dá pra entender, pois não? Mas, na verdade, até que dá. Pois o texto possui riqueza de sentido, na medida em que é uma expressão privilegiada do que chamaríamos de neurose cultural brasileira. Ora, sabemos que o neurótico constrói modos de ocultamento do sintoma porque isso lhe traz certos benefícios. Essa construção o liberta da angústia de se defrontar com o recalçamento. Na verdade, o texto em questão aponta para além do que pretende analisar. No momento em que fala de alguma coisa, negando-a, ele se revela como desconhecimento de si mesmo. Nessa perspectiva, ele pouco teria a dizer sobre essa mulher negra, seu homem, seus irmãos e seus filhos, de que vínhamos falando. Exatamente porque ele lhes nega o estatuto de sujeito humano. Trata-os sempre como objeto. Até mesmo como objeto de saber. É por aí que a gente compreende a resistência de certas análises que, ao insistirem na prioridade da luta de classes, se negam a incorporar as categorias de raça e sexo. Ou sejam, insistem em esquecê-las. (Gonzalez, 2020, p.74)

Na leitura proposta por Lélia, a mulher negra ocupa uma posição estratégica para a apreensão dos mecanismos de ocultamento que atravessam o que ela nomeia como *neurose cultural brasileira*. O recalque ao qual Lélia se refere não se limita a um apagamento passivo, mas opera como um dispositivo ativo de negação, responsável por mascarar a centralidade dessa figura no processo de formação cultural. Do ponto de vista laciano, esse movimento pode ser compreendido como uma recusa em reconhecer aquilo que retorna no campo do simbólico, insistindo em reaparecer justamente sob a forma do que é desautorizado. A mulher negra, ao ser reiteradamente situada como objeto inclusive como objeto de saber, é mantida à distância da posição de sujeito, uma vez que seu reconhecimento implicaria a incorporação das categorias de raça e sexo como estruturantes da leitura social. Tal recusa, que Lélia identifica como resistência do discurso hegemônico, aponta para o limite de análises que preservam sua coerência interna à custa do recalque. É nesse ponto que, amparada pela psicanálise, Lélia reconhece na figura da Mãe Preta uma inflexão transgressora, capaz de

deslocar a lógica racista dominante ao reinscrever o saber no lugar historicamente silenciado da transmissão.

Com base no pensamento gonzaleano, a posição atribuída à mulher negra nos textos oficiais, marcada pela subalternização e, por vezes, por uma espécie de concessão ambígua, quase uma “colher de chá”, contrasta de maneira radical com a função que ela efetivamente desempenha no processo de transmissão cultural. É essa dissonância que permite a Lélia evidenciar que, longe de ocupar apenas um lugar residual, foi a mulher negra quem operou a transmissão da linguagem, o que a inscreve, ainda que de modo não reconhecido, na posição de sujeito suposto saber. Basta retomar as formulações de Freyre e de Sérgio Buarque de Holanda para perceber que ambos reconhecem a influência negra sobretudo no plano simbólico. Em Sérgio Buarque, essas contribuições tendem a aparecer associadas a determinadas manifestações culturais e estéticas que atravessam a vida social, enquanto em Freyre há um destaque mais direto para os processos de transmissão operados pela linguagem, especialmente no contato íntimo da criança branca com a ama negra, como no caso das cantigas de ninar e das primeiras formas de fala. Conforme demonstra Lélia essa influência foi determinante para a construção do imaginário popular brasileiro.

Foi em função de sua atuação como mucama que a mulher negra deu origem à figura da mãe preta, ou seja, aquela que efetivamente, ao menos em termos de primeira infância (fundamental na formação da estrutura psíquica de quem quer que seja), cuidou e educou os filhos de seus senhores, contando-lhes histórias sobre o quibungo, a mula sem cabeça e outras figuras do imaginário popular (Zumbi, por exemplo). (Gonzalez, 2020, p.46)

Contudo, mais do que uma simples inversão de lugares, o que se torna visível nas leituras desses intérpretes brasileiros anteriormente citados é a persistente tendência a minimizar sua centralidade, efeito direto do discurso oficial e dos mecanismos racistas e sexistas que organizam a produção do saber. Ao ser mantida numa zona de quase invisibilidade, sua existência é circunscrita a funções específicas: o cuidado, a satisfação sexual e a manutenção do trabalho doméstico, como se sua presença devesse permanecer confinada ao âmbito da reprodução da vida e do serviço.

E quando a gente fala em função materna, a gente tá dizendo que a mãe preta, ao exercê-la, passou todos os valores que lhe diziam respeito pra criança brasileira, como diz Caio Prado Jr. Essa criança, esse infans, é a dita cultura brasileira, cuja língua é o português. A função materna diz respeito à internalização de valores, ao ensino da língua materna e a uma série de outras coisas mais que vão fazer parte do imaginário

da gente. Ela passa pra gente esse mundo de coisas que a gente vai chamar de linguagem. E graças a ela, ao que ela passa, a gente entra na ordem da cultura, exatamente porque é ela quem nomeia o pai. (GONZALEZ, 2020, p.78)

Diante disso, é possível sustentar que, no interior do pensamento de Lélia Gonzalez, a figura da mulher negra ocupa uma posição de centralidade nas categorias que ela elabora, como *infans*, *lixo* e *memória*. Trata-se de uma presença que se constitui a partir da margem, mas que, paradoxalmente, funciona como sustentáculo dos processos de transmissão simbólica e de internalização dos valores que estruturam o imaginário cultural brasileiro. Ainda que os discursos hegemônicos se empenhem, de modo sistemático, em retirá-la de cena ou relegá-la a um lugar de exterioridade, sua atuação permanece inscrita nas formas de linguagem, nos modos de cuidado, nos afetos e nos registros da memória social. “Por aí a gente entende por que, hoje, ninguém quer saber mais de babá preta, só vale portuguesa. Só que é um pouco tarde, né? A rasteira já está dada.”²⁷ É justamente nesse movimento contraditório — no qual aquilo que sustenta é simultaneamente negado, que se revela a lógica de um discurso que, ao tentar apagar a mulher negra como sujeito, acaba por reinscrevê-la como condição de possibilidade da própria cultura que pretende silenciá-la.

Desse modo, a noção de “rasteira” adquire consistência teórica quando situada a partir da figura da Mãe Preta, já que é precisamente nela que Lélia localiza um ponto de inflexão capaz de escapar ao controle do discurso dominante. Ao articular sua leitura em proximidade com a psicanálise, Lélia evidencia que os efeitos da linguagem não se restringem ao que é dito explicitamente, mas operam em um nível mais amplo, no qual se instauram relações relativamente estáveis e duráveis, tal como sublinha Lacan ao afirmar que, por meio da linguagem, inscrevem-se vínculos que ultrapassam as enunciações efetivas²⁸. É nesse registro que a substituição tardia da babá negra por figuras consideradas socialmente mais aceitáveis pode ser lida não como correção, mas como reação defensiva a algo que já produziu seus efeitos. A transmissão simbólica já ocorreu, o laço já se estabeleceu e a marca já se inscreveu na constituição do imaginário cultural. Assim, a “rasteira” não se apresenta como um gesto consciente ou intencional, mas como o resultado inevitável de um processo no qual a Mãe Preta, mesmo relegada à subalternidade, ocupa um lugar decisivo na estruturação dos vínculos, da linguagem e da memória social brasileira.

A partir dessas considerações, este segundo capítulo irá desenvolver uma análise atenta aos elementos discursivos, históricos e simbólicos que contribuiram para a colocação

²⁷ (Gonzalez, 2020, p.78)

²⁸ (Lacan, 1991, p.11)

da mulher negra nesse lugar paradoxal de *sujeito suposto saber*. Trata-se de examinar como tal posição não se constitui de forma explícita ou reconhecida, mas emerge justamente a partir dos deslocamentos, silenciamentos e equívocos produzidos pelo discurso hegemônico. Nesse percurso, a análise tem início pela figura da mulata, entendida não apenas como construção imagética e sexualizada, mas como operador simbólico fundamental na compreensão do mito da democracia racial. Em seguida, a investigação se desloca para as implicações da presença da mulher branca, considerando seu lugar enquanto “Outra” e os efeitos dessa alteridade na configuração dos papéis femininos racializados. Avança-se, então, para a categoria da doméstica, observando de que modo esse lugar social condensa relações de poder, afeto e subordinação, ao mesmo tempo em que sustenta processos decisivos de transmissão simbólica. É nesse contexto que a figura da Mãe Preta se torna incontornável, não como idealização, mas como função, permitindo interrogar as condições pelas quais a mulher negra é investida como aquela que transmite a linguagem, os valores e os modos de relação. Por fim, o capítulo se orienta a examinar como essa presença se deixa apreender como uma verdade que emerge da equivocação, isto é, de um dizer que, ao tentar ocultá-la ou reduzi-la, acaba por revelá-la como elemento estruturante da cultura.

2.1 QUE PASSA COM GRAÇA; FAZENDO PIRRAÇA; FINGINDO INOCENTE; TIRANDO O SOSSEGO DA GENTE

*Ô, mulata, se eu pudesse
E se meu dinheiro desse
Eu comprava sem pensar
Este céu, esta terra, este mar
Elza Soares*

Onde começa uma cena? Talvez no instante em que algo se deixa anunciar. Há narrativas que se inauguram pela apresentação dos personagens: o nome que os inscreve, as características que os delineiam, os gestos que revelam seus modos de estar no mundo. Outras, no entanto, escolhem iniciar pelo cenário, traçando os contornos do espaço e instaurando uma relação de proximidade com o lugar onde a história irá se desenrolar, como se o território antecederse aqueles que o habitam.

Comecemos pelo local, na tentativa de apreender as circunstâncias que envolvem e situam nossa personagem principal.

Carnaval. Rio de Janeiro, Brasil. As palavras de ordem de sempre: bebida, mulher e samba. Todo mundo obedece e cumpre. Blocos de sujo, banhos a fantasia, frevos, ranchos, grandes bailes nos grandes clubes, nos pequenos também. Alegria, loucura, liberdade geral. Mas há um momento que se impõe. Todo mundo se concentra: na concentração, nas arquibancadas, diante da TV. (Gonzalez, 2020, p.70)

Pelo início da narrativa, percebe-se tratar de um cenário conhecido: Carnaval. Rio de Janeiro, Brasil, um espaço facilmente imaginável, tantas vezes exibido, reproduzido e explorado. Território propício, sustentado pela tríade que o compõe — bebida, mulher e samba —, no qual se prepara o advento do mito que será revelado, sob a força de uma lei que se impõe a todos: festejar

A diversidade das celebrações acompanha a própria diversidade do mito: um lugar onde todos podem estar, independentemente da forma que a festa assume — nos blocos sujos, nos banhos à fantasia, nos frevos, nos ranchos, dos grandes salões aos pequenos bailes de clube. Assim, emoções se despertam: alegria, desmedida, até liberdade — todas elas expressando a comoção de fazer parte dessa festa.

Entretanto, entre tantas celebrações, há uma que se destaca. Todos buscam o melhor ângulo para o espetáculo que está prestes a começar: alguns se organizam na concentração, outros ocupam as arquibancadas, e há ainda aqueles que, pela distância e pelo caráter grandioso do evento, se acomodam diante das televisões.

Neste momento, a descrição do cenário se aprofunda, abrindo espaço para a apresentação dos personagens que irão compor a cena.

As escolas vão desfilar suas cores duplas ou triplas. Predominam as duplas: azul e branco, verde e rosa, vermelho e branco, amarelo e preto, verde e branco e por aí afora. Espetáculo feérico, dizem os locutores; plumas, paetês, muito luxo e riqueza. Imperadores, uiaras, bandeirantes e pioneiros, princesas, orixás, bichos, bichas, machos, fêmeas, salomões e rainhas de sabá, marajás, escravos, soldados, sóis e luas, baianas, ciganas, havaianas. (Gonzalez, 2020, pp.70-71)

Pelo que se apresenta, trata-se de alegorias que compõem o mito. Não por acaso, o espetáculo é qualificado como feérico. O termo, segundo o dicionário, designa aquilo que pertence ao mundo da fantasia, ao domínio do mágico. O que se revela, portanto, é a instauração de um outro mundo, marcado por um afastamento da realidade ordinária. Tal manifestação se faz presente nas escolas de samba, que, a partir da escolha de um tema,

organizam e ornamentam tudo: os carros, as alas e até os personagens que integram o espetáculo. Por se tratarem de escolas, revelam sua identidade por meio das cores e, com uma destreza que não admite economia nas fantasias, disputam entre si quem se mostra mais glamourosa, o olhar de quem está ali para prestigiá-la. São muitos os personagens: Imperadores, uiaras, bandeirantes e pioneiros, princesas, orixás, bichos, bichas, machos, fêmeas, salomões e rainhas de sabá, marajás, escravos, soldados, sóis e luas, baianas, ciganas, havaianas. Todos eles se dispõem a contar uma história; vence aquele que for mais criativo, mais deslumbrante.

É diante dessas formas, conduzidas pelo som da bateria, que nossa — ou quem sabe nossas — protagonistas são apresentadas.

Todos sob o comando do ritmo das baterias e do rebolado das mulatas que, dizem alguns, não estão no mapa. “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.” “Elas me deixam louco, bicho.” (Gonzalez, 2020, p.71)

É então a mulata que se impõe como personagem principal, chegando a despertar elogios, desejos e até uma certa inveja. Pela descrição, é possível observar que não passam despercebidas, uma vez que são apresentadas quase como personagens de um conto — algo que se confirma em seguida.

E lá vão elas, rebolantes e sorridentes rainhas, distribuindo beijos como se fossem bênçãos para seus ávidos súditos nesse feérico espetáculo... E feérico vem de “fée”, fada, na civilizada da língua francesa. Conto de fadas? (Gonzalez, 2020, p.71)

A cena se encerra com a confirmação de que as mulatas se apresentam quase como seres ficcionais, uma vez que o caráter feérico, ao remeter diretamente à fantasia, só poderia inscrevê-las como personagens de um conto de fadas — rainhas dessas narrativas que crescemos ouvindo e que compõem o vocabulário de uma linguagem dita civilizada. Poderosas, belas, ocupam o lugar de destaque: os súditos se curvam diante de sua presença magnética. E é justamente nesse instante, no auge de seu protagonismo, que a cena se interrompe, abrindo-se em forma de indagação pela narradora: *Conto de fadas?*

Diante disso, observa-se uma inflexão no tom da narrativa, que nos conduz a uma verdade já anunciada na cena anteriormente descrita. O mito sobre o qual nos debruçaremos é justamente aquele que, embora se apresente sob a aparência de uma narrativa harmoniosa e

conciliadora, não oferece à personagem principal a possibilidade de um desfecho efetivamente feliz. Trata-se de um mito nomeado e historicamente constituído: o mito da democracia racial.

Partindo dessa cena, esta seção se propõe a examinar alguns dos eixos teóricos centrais desenvolvidos por Lélia Gonzalez em torno da figura da mulata, por ela compreendida como uma construção simbólica fundamental para a sustentação de determinadas formas de dominação racial e de gênero no contexto brasileiro. Entre os aspectos a serem analisados, destacam-se: (a) o mito da democracia racial em sua articulação com a ideologia do branqueamento, compreendidos como dispositivos simbólicos que operam conjuntamente na produção de uma aparência de harmonia racial e na negação das desigualdades estruturais; (b) a relação entre a categoria da mucama, a figura da mulata e seus desdobramentos na posição da doméstica, evidenciando uma continuidade simbólica que organiza diferentes lugares sociais atribuídos à mulher negra; e (c) a forma como essas articulações se manifestam naquilo que Lélia denomina erótico-exótico, categoria central para pensar os efeitos da hipersexualização do corpo da mulher negra e sua inscrição no imaginário social.

Dessa forma, ainda que esta seção não tenha a pretensão de esgotar a totalidade dos conceitos mobilizados por Lélia Gonzalez, em razão do recorte e do argumento central do trabalho, considera-se indispensável a análise dessa personagem simbólica que ocupa um lugar no imaginário social brasileiro. A figura da mulata, nesse sentido, constitui uma via analítica particularmente fecunda para a compreensão de um dos efeitos mais persistentes e sofisticados do mito da democracia racial.

Retomando a cena anteriormente descrita, Lélia afirma que ela constitui um dos desdobramentos do mito da democracia racial, o qual, nesse caso, manifesta-se por meio de uma forma bastante específica de se articular com os modos de categorização e significação do corpo da mulher negra. Em suas palavras

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. E é nesse instante que a mulher negra se transforma única e exclusivamente na rainha, na “mulata deusa do meu samba”, “que passa com graça/ fazendo pirraça/ fingindo inocente/ tirando o sossego da gente”. É nos desfiles das escolas de primeiro grupo que a vemos em sua máxima exaltação. Ali ela perde seu anonimato e se transfigura na Cinderela do asfalto, adorada, desejada, devorada pelo olhar dos príncipes altos e loiros, vindos de terras distantes só para vê-la. Estes, por sua vez, tentam fixar sua imagem, estranhamente sedutora, em todos os seus detalhes anatômicos; e os flashes se sucedem, como fogos de artifício eletrônicos. E ela dá o que tem, pois sabe que amanhã estará nas páginas das revistas nacionais e internacionais, vista e admirada pelo mundo inteiro. Isso sem contar o cinema e a televisão. E lá vai ela feericamente luminosa e iluminada, no feérico espetáculo. (Gonzalez, 2020, p.71)

Segundo a percepção de Lélia Gonzalez, o Carnaval ocupa um lugar central na cultura brasileira, na medida em que se configura como um espaço no qual a mulher negra emerge, de forma singular, em uma posição de protagonismo e visibilidade. Trata-se de um acontecimento de tal magnitude simbólica que adquire contornos de uma narrativa ficcional, como se apenas no registro do conto fosse possível sustentar essa centralidade. Sobretudo no caso dos desfiles do primeiro grupo, que adquirem maior projeção em razão de sua ampla transmissão televisiva. É nesse sentido que Lélia mobiliza a imagem da “Cinderela do asfalto”, metáfora que expressa o modo como, nesse contexto específico, a mulher negra é reconhecida, desejada e celebrada como protagonista do espetáculo.

O esplendor do Carnaval, sua dimensão estética e a intensidade da admiração que se manifesta — tanto em âmbito nacional quanto internacional — reforçam a compreensão desse momento como uma experiência marcada pela excepcionalidade. A mulata, alçada a símbolo de beleza e desejo, ocupa, assim, um lugar de destaque que se constrói no interior de uma narrativa mítica. Trata-se, portanto, de uma fantasia propriamente dita, na medida em que essa posição de destaque parece possibilitar o acesso a outra fantasia correlata: a figura de um príncipe alto e loiro, representante do estrangeiro, que se encontra ali apenas para observá-las.

De acordo com Lélia Gonzalez, esse espetáculo televisionado constitui um importante lugar de referência para outras mulheres negras que, ao observarem o modo como a Rainha de Bateria é posicionada, passam a se imaginar também ocupando esse lugar.

Toda jovem negra que desfila no mais humilde bloco do mais longínquo subúrbio sonha com a passarela da Marquês de Sapucaí. Sonha com esse sonho dourado, conto de fadas no qual “A Lua te invejando fez careta/ Porque, mulata, tu não és deste planeta”. E por que não? (Gonzalez, 2020, p.71)

No entanto, ainda que exista um momento de exaltação da mulher negra, sabe-se que ele não se estende ao longo de todo o ano. No cotidiano, nos espaços onde os holofotes não alcançam, revela-se uma outra verdade sobre o modo como essa mulher é tratada e sistematicamente negligenciada pelo discurso dominante. No desenvolvimento de seu argumento, Lélia Gonzalez indica que a própria categoria de *mulata* deve ser compreendida como uma invenção portuguesa, diretamente vinculada a um regime específico de significação racial e sexual. Ao assinalar que a exaltação da cultura amefricana se opera, nesse registro, por meio da figura da mulata concebida como um “produto de exportação”, Lélia desloca a análise para além de uma leitura meramente econômica ou social, evidenciando um reconhecimento que se produz também no plano simbólico e imaginário. Tal reconhecimento,

contudo, não se dá sem ambiguidade: ao mesmo tempo em que projeta a mulher negra em um circuito de visibilidade e celebração, a fixa como objeto de gozo, aquilo que Lacan conceitua como *objeto a*.²⁹ Nesse sentido, afirmar que o português “inventou” a mulata significa reconhecer que instituiu a raça negra como objeto, conferindo-lhe um lugar específico no laço social colonial. A mulata, enquanto crioula — negra nascida no Brasil, independentemente das gradações de cor —, encarna essa operação, na qual o saber incorporado no corpo e no gesto, figurado no rebolado que “bota pra quebrar”, revela menos uma liberdade plena e mais os efeitos de uma estrutura que articula desejo, poder e racialização.

Sendo assim, a figura da doméstica constitui também uma expressão da mulata. Trata-se de uma continuidade simbólica que articula diferentes posições sociais atribuídas à mulher negra, revelando como a mesma construção imaginária que a eleva, em determinados contextos, à condição de ícone de desejo e visibilidade, reaparece no cotidiano sob a forma de um lugar marcado pela subalternização e pela invisibilidade social. Nesse sentido, a mulata e a doméstica não se apresentam como figuras opostas, mas como desdobramentos de uma mesma lógica de representação, que organiza e hierarquiza os modos de existência da mulher negra no interior do imaginário social brasileiro.

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. (Gonzalez, 2020, p.71)

Diante disso, torna-se fundamental compreender como o mito da democracia racial foi sendo historicamente construído e fortalecido ao longo do tempo, bem como os rearranjos políticos, sociais e ideológicos que possibilitaram sua consolidação no imaginário nacional. É a partir desse processo que se torna possível apreender de que modo parte de seus efeitos simbólicos e sociais se articula diretamente à constituição da categoria da mulata, figura central para a compreensão das formas específicas pelas quais raça e gênero se entrecruzam na produção de determinadas representações da mulher negra no contexto brasileiro.

²⁹ (Gonzalez, 2020, p.81)

As transformações ocorridas na sociedade brasileira ao longo da década de 1930³⁰ implicaram importantes rearranjos políticos e ideológicos, entre os quais se destaca a formulação do mito da democracia racial³¹. Embora a política do branqueamento não tenha se efetivado plenamente no plano demográfico, ainda que tenha produzido consequências profundamente violentas para a população negra, sua eficácia ideológica manteve-se operante em outros níveis. Nesse processo, consolidou-se a projeção do Brasil como uma nação racialmente e culturalmente harmônica, imagem difundida em estreita articulação com o mito da democracia racial e que segue, até hoje, informando os modos de representação e compreensão da identidade negra no contexto social brasileiro. Um exemplo emblemático dessas transformações pode ser identificado na produção teórica do período, particularmente na obra de Gilberto Freyre, com a publicação de *Casa-Grande & Senzala* em 1933. Nesse trabalho, Freyre elabora uma interpretação da formação social brasileira que, ao enfatizar a mestiçagem e a convivência entre diferentes matrizes culturais, passa a desempenhar um papel central na reorganização do discurso sobre as relações raciais no país, inscrevendo-se diretamente no contexto dos rearranjos políticos e ideológicos da década de 1930. Como é possível observar já no prefácio de *Casa-Grande & Senzala*, Gilberto Freyre atribui à mulher negra e mestiça um papel central na interpretação da formação social brasileira. Ao afirmar que “a índia e a negra-mina a princípio, depois a mulata, a cabrocha, a quadrarona, a oitavona, tornando-se caseiras, concubinas e até esposas legítimas dos senhores brancos, agiram poderosamente no sentido de democratização social no Brasil” (Freyre, 2013, p. 16), o autor inscreve as relações sexuais e afetivas entre homens brancos e mulheres racializadas como um dos pilares explicativos da chamada “democratização social”.

Com base nisso, Lélia, ao abordar a temática da mulata, parte da categoria da mucama, por compreender que análises como as de Freyre produziram impactos significativos na consolidação e na difusão de estereótipos acerca da população negra, especialmente no que diz respeito às representações do corpo e do lugar social da mulher negra. A partir desse deslocamento, torna-se possível afirmar que, para a autora, um efeito do racismo que se inicia na figura da mucama, se desdobra na mulata e atravessa a doméstica, constitui-se como

³⁰ As mudanças que ocorreram na sociedade brasileira durante os anos 1930 resultaram em certos rearranjos políticos e ideológicos e, entre eles, a elaboração do mito da democracia racial. (Gonzalez, 2020, p.153)

³¹ Lélia Gonzalez observa que essa ideologia é rapidamente apropriada pelo discurso político do período, como se evidencia na figura de Getúlio Vargas, que, enquanto representante das elites açucareiras brasileiras, passa a mobilizá-la para se apresentar à população negra sob a imagem de um “pai”, reforçando uma lógica paternalista de poder e dominação (Gonzalez, 2020, p. 232)

expressão de um mesmo sintoma: a crença de que o corpo da mulher negra é um corpo permitido. Trata-se de uma continuidade histórica e simbólica que evidencia a permanência de formas específicas de apropriação, controle e naturalização da disponibilidade do corpo da mulher negra³², articulando erotização, servidão e subalternidade como dimensões de um mesmo regime de significação. Segundo Lélia, essa percepção encontra-se imbuída no próprio termo *mulata*

Se a gente dá uma volta pelo tempo da escravidão, pode encontrar muita coisa interessante. Muita coisa que explica essa confusão toda que o branco faz com a gente porque a gente é preto. Pra gente que é preta então, nem se fala. Será que as avós da gente, as mucamas, fizeram alguma coisa pra eles tratarem a gente desse jeito? Mas o que era uma mucama? O Aurélio assim define: Mucama. (Do quimbundo mu'kama “amásia escrava”) S. f. Bras. A escrava negra moça e de estimação que era escolhida para auxiliar nos serviços caseiros ou acompanhar pessoas da família e que, por vezes , era ama de leite . (Grifos nossos). (Gonzalez, 2020, p.72)

Um aspecto particularmente relevante a ser analisado diz respeito ao modo como Lélia Gonzalez enfatiza a origem do termo *mucama* na língua quimbunda, destacando que seu uso inicial estava inscrito em um contexto cultural africano específico, dotado de sentidos próprios e socialmente situados. Ao ser incorporado à cultura brasileira, esse termo não apenas se manteve em circulação como também sofreu um processo de deslocamento semântico. Tal deslocamento implicou uma deturpação de seus significados originais, produzindo um esvaziamento simbólico que acompanha a atribuição sistemática de valores negativos às funções e categorias associadas à população negra. Nesse sentido, Lélia evidencia como a apropriação e a ressignificação de determinados vocábulos operam como parte de um mecanismo mais amplo de desqualificação simbólica, no qual aquilo que é associado ao negro passa a ser inscrito, quase invariavelmente, no registro da inferiorização.³³ Essa dinâmica torna-se ainda mais evidente quando se analisa o modo como Gilberto Freyre constrói seu argumento ao se referir à figura da mulata, em suas palavras

³² É por aí que a gente deve entender que esse papo de que a miscigenação é prova da “democracia racial” brasileira não está com nada. Na verdade, o grande contingente de brasileiros mestiços resultou de estupro, de violentação, de manipulação sexual da escrava. Por isso existem os preconceitos e os mitos relativos à mulher negra: de que ela é “mulher fácil”, de que é “boa de cama” (mito da mulata) etc. e tal. (Rios; Lima, 2020, p. 11)

³³ Parece que o primeiro aspecto a observar é o próprio nome, significante proveniente da língua quimbunda, e o significado que nela possui. Nome africano, dado pelos africanos e que ficou como inscrição não apenas no dicionário. Outro aspecto interessante é o deslocamento do significado no dicionário, ou seja, no código oficial. Vemos aí uma espécie de neutralização, de esvaziamento no sentido original. O “por vezes” é que, de raspão, deixa transparecer alguma coisa daquilo que os africanos sabiam, mas que precisava ser esquecido, ocultado. (Gonzalez, 2020, p.72)

Daí fazer-se da negra ou mulata a responsável pela antecipação de vida erótica e pelo desbragamento sexual do rapaz brasileiro. Com a mesma lógica poderiam responsabilizar-se os animais domésticos; a bananeira; a melancia; a fruta do mandacaru com o seu visgo e a sua adstringência quase de carne. Que todos foram objetos em que se exerceu - e ainda se exerce - a precocidade sexual do menino brasileiro. (Freyre, , p.243)

Com base na citação, torna-se possível identificar a presença de um elemento central de erotização do corpo da mulata na argumentação de Freyre.³⁴ Nessa formulação, a mulher negra e mestiça é posicionada como uma espécie de mediadora da iniciação do “menino” brasileiro, ocupando um lugar que naturaliza sua disponibilidade corporal e afetiva. Chama atenção, nesse sentido, o modo como a mulata e a negra são inscritas como “mulheres”, mas a partir de uma lógica que as aproxima de um estatuto objetificado e animalizado, uma vez que são elencadas ao lado de animais domésticos e de outros elementos da vida cotidiana, igualmente apresentados como responsáveis pela formação sensível do menino. A própria escolha do termo “menino” reforça essa assimetria, ao sugerir uma condição infantilizada do sujeito masculino branco, cuja experiência de prazer aparece como central e legitimada. Nesse arranjo discursivo, os diferentes elementos mencionados, entre eles o corpo da mulher negra parecem estar dispostos à sua fruição, compondo um cenário no qual a erotização se articula à naturalização da hierarquia racial e de gênero. Assim, a mulher negra é integrada à narrativa não como sujeito, mas como parte de um conjunto de objetos que participam da constituição do masculino brasileiro.

Esse sintoma é apreendido por Lélia ao mobilizar a categoria de “duplo nó”, originalmente formulada por Marilena Chauí e reelaborada por ela própria, ao afirmar que “duas tendências ideológicas definem a identidade negra na sociedade brasileira: por um lado, a noção de democracia racial e, por outro, a ideologia do branqueamento, resultando em um tipo de duplo nó”³⁵. De acordo com Chauí o duplo seria: “O duplo nó consiste em afirmar e negar, proibir e consentir alguma coisa ao mesmo tempo (os lógicos afirmam que o duplo nó

³⁴ A exploração da mulher negra enquanto objeto sexual é algo que está muito além do que pensam ou dizem os movimentos feministas brasileiros, geralmente liderados por mulheres da classe média branca. Por exemplo, ainda existem “senhoras” que procuram contratar jovens negras belas para trabalharem em suas casas como domésticas; mas o objetivo principal é que seus jovens filhos possam “se iniciar” sexualmente com elas. (Desnecessário dizer que o salário de uma doméstica é extremamente baixo.) Com isso temos um exemplo a mais da superexploração econômico-sexual de que falamos acima, além da reprodução/perpetuação de um dos mitos divulgados a partir de Freyre: o da sensualidade especial da mulher negra.(Gonzalez, 2020, p.52)

³⁵ (Gonzalez, 2020, p.152)

conduz à impossibilidade da decisão, os maior da esquizofrenia antipsiquiatras o consideram a prática típica da família e da ciência médica).” (Chauí, 1984, p. 20)

Precisamente por isso, Lélia Gonzalez observa como esse duplo nó se manifesta nos modos de leitura e representação das mulheres negras: ao mesmo tempo em que lhes era interdita a possibilidade de ocupar o lugar de esposa ou de acessar um status social mais elevado, a mulata era socialmente posicionada e reiteradamente produzida no lugar de fetiche sexual. Tal posição se constitui a partir de uma lógica que dissocia reconhecimento social e desejo, autorizando a circulação do corpo da mulher negra apenas enquanto objeto de prazer. Como observa Lélia, trata-se de “um corpo que fornece prazer e é superexplorado sexualmente”, figura que se cristaliza na imagem da mulata do Carnaval, cuja sensualidade é enquadrada na categoria do “erótico-exótico”. Essa operação simbólica permite compreender como a visibilidade e a valorização atribuídas a esse corpo não se traduzem em acesso a direitos, prestígio ou pertencimento social, mas permanecem circunscritas a um regime de exploração que articula erotização, exotização e desigualdade racial e de gênero. Não por acaso, Lélia Gonzalez confere destaque a uma citação de Marilena Chauí, a qual se mostra particularmente elucidativa para ilustrar essa operação.

Numa sociedade que separou espírito e corpo, fez do primeiro algo superior ao segundo, valoriza a razão contra a paixão, a inteligência contra a sensibilidade, o elogio da sensualidade rítmica dos negros e das mulatas é a forma acabada e perfeita do duplo nó: elogia-se aquilo mesmo que a sociedade inferioriza e condena. (Chauí, 1984, p.228)

Diante disso, é possível afirmar que as chamadas “qualidades dos negros” tendem a ser reconhecidas como positivas apenas na medida em que são deslocadas para um lugar de entretenimento e alienação. É justamente esse movimento que Lélia problematiza ao indagar de que modo o mito da democracia racial se apropria, inclusive, de espaços que poderiam se constituir como efetivamente potentes para a manifestação da cultura negra brasileira. Evidentemente, Lélia não nega a relevância e a riqueza das contribuições culturais presentes nas festas populares; sua análise, contudo, propõe repensar criticamente os mecanismos de estereotipação que operam nesses contextos, sobretudo aqueles que incidem sobre o corpo da mulher negra. Tais mecanismos mostram-se particularmente eficazes na produção de uma ilusão — um mito — que organiza uma cena de reconhecimento e exaltação, mas que não corresponde, necessariamente, às condições concretas e às experiências vividas no cotidiano.

Tal como na cena descrita por Lélia, o Carnaval aparece como o momento privilegiado em que a mulata é alçada a um lugar de evidência máxima, celebrada, exaltada e posta no

centro da festa. No entanto, essa visibilidade não se dá de forma neutra: ela é rigidamente condicionada por um regime que autoriza o aparecimento do corpo negro apenas enquanto espetáculo, erotização e consumo. O elogio às curvas, ao rebolado e à “alegria” da mulata não rompe com a lógica racista; ao contrário, reinscreve-a sob uma forma aparentemente positiva, mas profundamente capturada por uma engrenagem ideológica que articula racismo e capitalismo. Quando a festa se encerra, esse corpo celebrado é novamente deslocado para fora da cena, reconduzido aos lugares históricos da exploração, agora reatualizados sob a chave da hipersexualização.

Nas seções que se seguem, o foco recai sobre outras categorias mobilizadas por Lélia Gonzalez em sua reflexão acerca da mulher negra, partindo do reconhecimento de que essa temática ocupa um lugar especialmente fecundo e estruturante em seu pensamento. Ao acompanhar o deslocamento entre esses diferentes conceitos, busca-se evidenciar tanto a complexidade quanto a coerência de sua elaboração teórica, bem como a centralidade da experiência da mulher negra para a compreensão das dinâmicas de raça, gênero e poder que atravessam a formação social brasileira. Nesse sentido, a seção seguinte dedica-se à análise do papel atribuído à mulher branca, examinando de que modo sua posição se articula à produção e à sustentação de formas específicas de opressão dirigidas ao corpo da mulher negra.

2.2 A OUTRA

*Tem um ressentimento ali. Não tem lugar pra mim.
Você queimou minha igreja; eu chorei...*

Maria Vitória

Antes de abordarmos mais profundamente a figura da Mãe Preta e o modo como Lélia Gonzalez compreende seu papel na formação cultural brasileira, é necessário considerar uma personagem que contribuiu diretamente para a superexploração do corpo negro feminino. Refiro-me à mulher branca, cuja posição histórica constitui um elemento fundamental para compreendermos os processos de subalternização que marcaram, e ainda marcam, a experiência das mulheres negras.

Ao examinar mais atentamente como Lélia discute o papel da mulher branca, torna-se evidente que essa figura aparece em sua obra de diferentes maneiras. A partir das leituras

realizadas, observei que Lélia mobiliza distintas nomenclaturas para se referir à mulher branca. A primeira delas é “sinhá”, termo que designa aquelas que integravam a casa-grande e participavam diretamente da dinâmica escravista no período colonial, contribuindo para diferentes formas de opressão ao lado do senhor de engenho. A segunda é “senhora”, que pode remeter tanto a sinhá quanto a categoria que corresponde à mulher branca inserida na hierarquia racial e social contemporânea, sobretudo aquelas pertencentes à classe média, à classe média alta e à elite brasileira, que continuam exercendo papel central na superexploração dos corpos das mulheres negras, especialmente das babás e das empregadas domésticas. Por fim, Lélia utiliza também a expressão “mulheres brancas” para se referir, principalmente, às feministas ou às mulheres brancas que participam dos debates políticos.³⁶ Essas, segundo a autora, tendem a concentrar suas análises exclusivamente na questão de gênero, muitas vezes negligenciando o fator racial, reconhecimento que exigiria confrontar as formas de opressão que atravessam seu lugar social.

Concentraremos nossa análise especificamente nas categorias de *sinhá* e *senhora*. Uma vez que, a intenção é compreender três desdobramentos importantes para analisar como a posição social dessas mulheres brancas contribuiu diretamente para que a representação simbólica da maternidade fosse atribuída à Mãe Preta. Ainda que o tema permita análises mais amplas, trataremos dele de forma sintética, dada sua relevância para o argumento geral. Assim, esta seção se dedicará a examinar: (1) o papel da mulher branca no processo de colonização; (2) o ressentimento produzido por essa posição em relação à mulher negra; e (3) a não realização de sua própria maternidade.

Grande parte das análises e observações desenvolvidas por Lélia decorre de suas leituras do pensamento de Gilberto Freyre. Em sua interpretação, Lélia identifica como os desdobramentos da obra do autor foram mobilizados para sustentar o discurso do *mito da democracia racial* como já mencionado anteriormente³⁷ Embora haja inúmeras problemáticas no modo como Freyre analisou a formação racial brasileira, ora romantizando as violências presentes na união das “três raças”, ora reforçando o racismo que marcou a experiência negra no período colonial, é possível perceber que, mesmo atravessado por contradições, o autor

³⁶ Todavia, é impressionante o silêncio com relação à discriminação racial. Aqui também se percebe a necessidade de tirar de cena a questão crucial: a libertação da mulher branca tem sido feita às custas da exploração da mulher negra. (Gonzalez, 2020, p.36)

³⁷ A diferença (se é que existiu), em termos de Brasil, estava no fato de que os “casamentos inter-raciais” nada mais foram do que o resultado da violentação de mulheres negras por parte da minoria branca dominante (senhores de engenho, traficantes de escravos etc.). E esse fato daria origem, na década de 1930, à criação do mito que até os dias de hoje afirma que o Brasil é uma democracia racial. Gilberto Freyre, o famoso historiador e sociólogo, é seu principal articulador, com sua teoria do lusotropicalismo. O efeito maior do mito é a crença de que o racismo inexistente em nosso país graças ao processo de miscigenação. (Gonzalez, 2020, p.43)

fornece, ainda que de forma bastante questionável, certas “referências”. São esses registros que Lélia reinterpreta criticamente para compreender as dinâmicas sociais instauradas a partir do regime escravocrata. Entre as variadas observações feitas por Freyre, destaca-se o lugar da mulher branca, conforme indica na expressão “Com relação ao Brasil, que o diga o ditado: *“Branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar”*”; ditado em que se sente, ao lado do convencionalismo social da superioridade da mulher branca e da inferioridade da preta, a preferência sexual pela mulata. (Freyre, 2013 , p.36). É a partir dessa passagem que Lélia retoma repetidas vezes o ditado popular para questionar como a imposição dessa hierarquização racial afetou diretamente o modo como mulheres negras eram vistas e tratadas na sociedade brasileira. Em suas palavras

“Branca para casar, mulata para fornicar, negra para trabalhar”. Atribuir às mulheres amefricanas (pardas e mulatas) tais papéis é abolir sua humanidade, e seus corpos são vistos como corpos animalizados: de certa forma, são os “burros de carga” do sexo (dos quais as mulatas brasileiras são um modelo). Desse modo, verifica-se como a superexploração socioeconômica se alia à superexploração sexual das mulheres amefricanas. (Gonzalez, 2022, p.135)

Para Freyre, a mulher branca enquanto *sinhá-donas*³⁸ ocupava uma posição superior em relação às mulheres negras. Essa superioridade não se limitava ao fato de ser a única considerada apta ao matrimônio; ela também se expressava no papel que desempenhava dentro das casas-grandes, onde participava enquanto uma peça chave da manutenção cotidiana do regime escravocrata, como o próprio Freyre destaca.

Os fazendeiros deviam preocupar-se com a higiene pré-natal e infantil, não só nas casas-grandes, como nas senzalas. Muito negrinho morria anjo por ignorância das mães. "As negras de ordinário", informa o Manual do fazendeiro ou Tratado doméstico sobre as enfermidades dos negros, "cortão o cordão muito longe do embigo e estão de mais a mais no pernicioso costume de lhe porem em cima pimenta, e fomental-o com oleo de ricino ou qualquer outro irritante. Feito isto apertam essas malditas o ventre da creança a ponto quasi de suffocala. Este bárbaro costume corta o fio da vida a muitas e muitas creanças e contribue para desenvolver no embigo essa inflammação a que no Brasil se dá o nome de mal de sete dias." Ainda as negras nas senzalas "mal nasce a creança, costumam [...] amassar-lhe a cabeça, afim de dar à testa uma forma mais agradável; sem attenderem à fraqueza dos órgãos digestivos dos recém-nascidos, dão-lhes algumas vezes, poucos dias depois delles nascerem, alimentos grosseiros, tirados de sua própria comida." Contra praticas dessa natureza é que **as senhoras brancas** deviam conservar-se atentas, não somente impedindo que as

³⁸Em *Casa-Grande e Senzala*, Gilberto Freyre utiliza duas denominações para se referir às mulheres brancas. A primeira é *sinha-moça*, expressão que, segundo o autor, designa as jovens mulheres antes do casamento, geralmente até cerca de quinze anos. A segunda é *sinha-dona*, utilizada para identificar as mulheres brancas que já ocupavam o lugar de esposas e desempenhavam a função de senhoras da casa-grande.

grosserias das negras subissem às casas-grandes, mas que continuas sem a proliferar nas senzalas. Afinal "as negras que acabam de parir" diz Imbert, "acabam de aumentar o capital de seu senhor [...]." Importava a mortalidade nas senzalas em diminuição séria no capital dos senhores. (Freyre, , p.230)

Com base nessa passagem, percebe-se que, para além de ocuparem o lugar de esposas ao lado do senhor de engenho, as mulheres brancas também eram diretamente responsáveis por zelar pelas crianças negras, concebidas como objetos de valorização do capital. Se, por um lado, cabia às mulheres negras gerar esse corpo escravizado enquanto mercadoria, por outro, às *sinhás* incumbia a tarefa de garantir que essas crianças sobrevivessem, assegurando que, no futuro, pudessem cumprir suas funções enquanto pessoas escravizadas. O que, em termos práticos, evidencia uma preocupação direta com o lucro dos senhores de engenho, lucro que atravessava de maneira decisiva o modo de vida dessas senhoras brancas. Quanto maior a prosperidade do senhor de engenho, mais valorizada se tornava a vida social dessas mulheres, na medida em que, seu padrão de vida poderia alcançar níveis ainda mais elevados.

Além dessas funções, às *sinhás* cabia também supervisionar o trabalho das mucamas e das amas de leite, garantindo que cada tarefa fosse executada de acordo com as expectativas da casa-grande. Esse papel, muitas vezes minimizado nas leituras mais superficiais do período colonial, revela a participação ativa dessas mulheres na engrenagem cotidiana do sistema escravista. Não se tratava apenas de verificar a limpeza, o preparo dos alimentos ou o cuidado com as crianças, embora todas essas tarefas estivessem sob sua vigilância, mas de atuar como uma espécie de extensão doméstica do poder senhorial. Assim, enquanto o senhor de engenho representava a autoridade máxima sobre o trabalho no campo e sobre a produção agrícola, as *sinhás* detinham a autoridade interna, regulando o ambiente doméstico e assegurando que o regime disciplinar se mantivesse ininterrupto. Desse modo, pode-se afirmar que as *sinhás* atuavam como agentes fundamentais na manutenção da estrutura escravista: elas não apenas reproduziam as normas e expectativas do patriarcado colonial, mas também contribuíam diretamente para a organização e perpetuação da exploração do trabalho das mulheres negras, especialmente daquelas destinadas ao serviço doméstico e ao cuidado infantil.

Contudo, a presença das mulheres negras era percebida por todos na casa-grande: senhores de engenho, feitores, escravizados, filhos e convidados. Por se tratar de corpos historicamente construídos como disponíveis e permitidos, multiplicam-se os relatos que evidenciam as violências sexuais às quais essas mulheres foram sistematicamente submetidas, desde a iniciação sexual forçada com os *sinhozinhos* até os estupros cometidos por aqueles que as viam apenas como objetos de satisfação sexual. Essas práticas, longe de episódios

isolados, constituíam um componente estrutural da ordem escravista, reafirmando a desumanização e a vulnerabilidade absoluta que marcavam a vida das mulheres negras no período colonial. Conforme é evidenciado na história relatada por Lélia

Não faz muito tempo que a gente estava conversando com outras mulheres, num papo sobre a situação da mulher no Brasil. Foi aí que uma delas contou uma história muito reveladora, que complementa o que a gente já sabe sobre a vida sexual da rapaziada branca até não faz muito: iniciação e prática com as crioulas. É aí que entra a história que foi contada pra gente (brigada, Ione). Quando chegava na hora do casamento com a pura, frágil e inocente virgem branca, na hora da tal noite de núpcias, a rapaziada simplesmente brochava. Já imaginaram o vexame? E onde é que estava o remédio providencial que permitia a consumação das bodas? Bastava o nubente cheirar uma roupa de crioula que tivesse sido usada para “logo apresentar os documentos”. E a gente ficou pensando nessa prática, tão comum nos intramuros da casa-grande, da utilização desse santo remédio chamado catinga de crioula (depois deslocado para cheiro de corpo ou simplesmente cecê). E fica fácil entender quando xingam a gente de negra suja, né? (Gonzalez, 2022, p.22)

É precisamente dessa relação entre senhores de engenho e mucamas que se origina o ressentimento nutrido pelas sinhás/senhoras.³⁹ Conforme relata Lélia, o fato de esses homens manterem relações sexuais com as crioulas produzia uma associação direta entre o desejo masculino, a ereção e o desempenho sexual⁴⁰. Assim, o cheiro exalado pelo corpo da mulher negra tornava-se, para o senhor, um signo sensual e familiar, um odor que ele buscava ao farejar suas roupas, como se esse aroma evocasse a cena na qual se sentia plenamente capaz, “*onde os documentos não falham*”. Nesse contexto, o corpo negro feminino, construído como corpo permitido, oferecia ao senhor um espaço no qual sua virilidade jamais era questionada. Nele, o desempenho sexual estava assegurado, pois todo o cenário era estruturado para confirmar sua autoridade e satisfazer seu prazer. Não havia risco, nem julgamento, nem exigência de reciprocidade: bastava agir segundo aquilo que aprendera desde menino, reiterando um padrão de dominação que garantia sua própria sensação de potência.

Talvez por isso, quando se viam diante de uma mulher considerada “pura, frágil e inocente”, atributos reservados e constantemente reforçados para as mulheres brancas, esses senhores se percebiam desorientados. Tratava-se de outro corpo, outro signo, cuja função social estava ligada ao matrimônio e à preservação da família; isto é, à constituição de uma esposa que representasse a ordem e ocupasse o lugar de pilar entre o senhor e o núcleo

³⁹ 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, 2013, p.36)

⁴⁰ o ato sexual entre o homem branco e a mulher negra não é encarado como sexo normal; essa é a razão da palavra ‘trepar’, que qualifica o coito como um ato animal” (Jeus e Oluwafemi apud Gonzalez 2020, p. 165)

familiar. Um corpo que deveria ser manejado de outra forma. É evidente que não podemos afirmar que essas mulheres brancas não tenham vivido algum tipo de opressão por parte de seus maridos; no entanto, ao observarmos atentamente os detalhes do relato trazido por Lélia, torna-se possível compreender que o ditado também atravessa a subjetividade dessas mulheres, e o modo como são vistas, justamente porque o corpo que concentra o desejo de “fuder” não é o delas.

Em vista disso, a *sinhá* integra a própria construção social da elite branca: ela reafirma os valores coloniais por ser a esposa, a figura que aparece nas fotografias enquanto um elemento que compõe o “modelo de família tradicional”, aquela que simboliza a continuidade da linhagem desses homens. Isso não significa, de forma alguma, que estivesse isenta da opressão masculina e de seus efeitos. No entanto, em comparação à mulher negra, colocada no papel de mucama ou ama de leite, a *sinhá* ocupava uma posição que lhe permitia exercer e se beneficiar da hierarquia que estava integrada, assim, participando da supervisão da violência escravista. Como evidencia Freyre, a percepção que as *sinhás* tinham sobre o tratamento dispensado às mulheres negras foi, em muitos casos, o que motivou práticas de tortura e diversas formas de violação física por parte dessas mulheres brancas contra as mulheres negras. Segundo Freyre

Não são dois nem três, porém muitos os casos de crueldade de senhoras de engenho contra escravos inermes. *Sinhá*-moças que mandavam arrancar os olhos de mucamas bonitas e trazê-los à presença do marido, à hora da sobremesa, dentro da compeira de doce e boiando em sangue ainda fresco. Baronesas já de idade que por ciúme ou despeito mandavam vender mulatinhas de quinze anos a velhos libertinos. Outras que espatifavam a salto de botina dentaduras de escravas; ou mandavam-lhes cortar os peitos, arrancar as unhas, queimar a cara ou as orelhas. Toda uma série de judiadas. O motivo, quase sempre, o ciúme do marido. O rancor sexual. A rivalidade de mulher com mulher. (Freyre, 2013, p.218)

As reações dessas *sinhás* revelam que, em alguma medida, a expectativa que tinham sobre o corpo das mucamas e amas de leite era a de domesticá-lo para seu próprio benefício. Quando esse limite era rompido, isto é, quando as mulheres negras passavam a ocupar, para os maridos e senhores, um lugar no imaginário sexual, evidenciando uma predileção pelo corpo da escrava, instalava-se um terreno propício para práticas violentas. Como essas *sinhás* não podiam direcionar suas frustrações aos próprios parceiros, restava-lhes deslocar esse ressentimento para as mulheres negras, punindo nelas a dor de não serem desejadas da mesma forma, além de não ocuparem o lugar de exclusividade para os seus parceiros. Como aceitar que o corpo considerado sujo, inferior, desprezível fosse justamente o objeto de interesse de

seu marido? Como lidar com esse rancor? A “saída” encontrada por muitas sinhás foi reforçar as opressões, aprofundando a violência escravista sobre o corpo daquelas mulheres que, além de serem procuradas pelos seus maridos, também eram responsáveis por cuidados que beneficiavam toda a casa-grande, inclusive as próprias sinhás.

No que diz respeito à não realização da maternidade por parte dessas sinhás/senhoras, há uma contribuição significativa do pensamento gonzaleano, que aborda essa temática com certa radicalidade. Entre as tarefas domésticas e o papel de cuidadora dos filhos dos senhores, à mucama foi atribuída uma função que, na leitura de Lélia, se tornaria uma das mais significativas: a de ama de leite. Essa atribuição possibilitou diretamente que através do contato e cuidado com os filhos das *sinhás/senhoras*, posteriormente a mucama se tornar-se a figura da Mãe Preta.

Em termos de trabalho doméstico, vamos encontrá-la na função de mucama e/ou ama de leite. Nessas circunstâncias, ela mantinha um contato direto com seus senhores, assim como com tudo aquilo que tal contato implicava (desde a violência sexual e os castigos até a reprodução da ideologia senhorial). Mas foi justamente a partir daí que ela fez a cabeça do dominador, sobretudo ao exercer a função materna enquanto “mãe preta”. (Gonzalez, 180, p.22)

No estudo *Procura-se “preta, com muito bom leite, prendada e carinhosa”*: uma cartografia das amas-de-leite na sociedade carioca (1850–1888), a historiadora Maria Elizabeth Ribeiro Carneiro (2006) demonstra que a experiência das amas de leite se encontra registrada em diversas fontes, desde documentos oficiais até produções literárias do período. Entre as referências mobilizadas pela autora, destaca-se a tese *Breves considerações sobre as vantagens do aleitamento maternal* (1847), defendida na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro pelo médico Zeferino Faustino da Silva Meirelles. Considerando que, em 1847, o Brasil ainda vivia sob a monarquia, é possível afirmar que o regime escravista permanecia vigente e influenciava diretamente a estrutura econômica da época. Não apenas Meirelles, mas também uma série de médicos e doutores⁴¹ estavam empenhados em teorizar e argumentar sobre a importância de o aleitamento materno ser realizado pelas próprias senhoras (Koutsoukos, 2008), que expressa que parte desse objetivo consistia em reproduzir os valores eurocêntricos e evitar que as famílias brancas fossem “contaminadas” de forma indevida pela influência negra. Segundo Carneiro

⁴¹ Koutsoukos, 2008.

Eram provavelmente aquelas imagens de mãe, pai e família que povoavam as idéias de Zeferino Justino da Silva Meirelles, ao desenvolver a “These” na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro cujo título já exprime a intenção do autor: “Breves considerações sobre as vantagens do aleitamento maternal”. No prólogo, o estudante já esclarece que “não tem em vista apresentar idéias novas”, mas somente seguir esses “grandes Philosophos e Médicos”, que “alta e eloqüentemente tem proclamado o primeiro e o mais sagrado dos deveres de uma Mãe” (Carneiro, 2006, p.106)

Com base no argumento de Meirelles, Carneiro observa que parte da influência da tese defendida pelo estudante se fundamenta em teorias científicas e filosóficas importadas da Europa. No estudo, Meirelles aponta para a necessidade de revisar a importância do aleitamento materno e defende, de forma reiterada, que a amamentação não deveria ser terceirizada pelas mulheres brancas às escravas, uma vez que essa prática de não amamentar o próprio filho poderia influenciar diretamente o desenvolvimento tanto biológico quanto moral da criança. Com base nisso, interessa-nos considerar que a necessidade de elaborar teoricamente a defesa da amamentação materna por mulheres brancas indica que, de algum modo, a maternidade dessas senhoras/sinhás, assim como a integralidade de seus filhos, encontrava-se comprometida. Como bem afirma Meirelles, “Mas aquella que o aparta de seus peitos, que faz calar em seu coração a poderosa voz da natureza, e que despreza emfim esse imperioso dever, não tem direito ao sagrado título de mãe, não é a verdadeira mãe.” (Meirelles, 1847, p. 11). Segundo o médico, o afastamento dessas sinhás/senhoras da prática do aleitamento as retira, necessariamente, da condição de verdadeiras mães de seus filhos. Para ele, isso ocorre porque, entre as diversas riquezas que possuíam, o privilégio de serem servidas as afastava do exercício de funções maternas consideradas primordiais, o que, conseqüentemente, comprometeria sua legitimidade enquanto mães.

Mas ah! no seculo em que vivemos, as mulheres enervadas pelo luxo e pela grandeza; e levadas pelo egoismo e avidez dos falsos prazeres da sociedade, têm postergado e até suffocado em seu coração, quasi completamente, os sentimentos do amor materno! Entregues a todos os caprichos e seducções do prazer, apartão de seus peitos o innocente filhinho, negão-lhe esse licor precioso, que a natureza depositou n’esses bellos pomos, para o entregar ás mãos de uma ama mercenaria. (Meirelles, 1847, pp. 11-12)

Contudo, como demonstra Sandra Koutsoukos no artigo “*Amas mercenárias: o discurso dos doutores em medicina e os retratos de amas — Brasil, segunda metade do século XIX*”, no Brasil, “a partir de meados do século XIX, as constantes epidemias de febre amarela e cólera que assolavam as cidades aumentaram a pressão, por parte dos médicos higienistas,

para que os bebês brancos passassem a ser amamentados por suas próprias mães”. (Koutsoukos, 2008. p. 2).

Desse modo, é possível observar uma mudança significativa na forma como as amas passaram a ser tratadas na sociedade brasileira. Aquilo que, no início do período escravista, era considerado um costume, no século XIX passou a receber novas interpretações, sobretudo a partir de estudos vinculados à medicina higienista. Esses estudos defendiam que o leite poderia atuar como transmissor não apenas de doenças físicas, mas também de aspectos morais e, em última instância, exercer influência direta sobre a formação cultural dessas crianças.⁴² Tal argumento encontra respaldo em determinadas leituras da psicanálise, uma vez que a amamentação envolve uma série de implicações simbólicas e subjetivas. No entanto, no caso das amas de leite, é preciso reconhecer que sua função não se restringia ao ato de amamentar, o que problematiza diretamente as teorias higienistas. Afinal, podemos nos perguntar: se a amamentação fosse o principal vínculo entre a ama e a criança branca, como se configuraria essa relação quando a amamentação era retirada? Teria sido, de fato, a amamentação a única responsável pelo lugar atribuído à mulher negra enquanto mãe? Ainda que essa prática funcionasse como uma forma de mediar a ligação entre a criança e a mãe legítima, permaneciam outras modalidades de cuidado, como bem observa Lélia.

Porque a branca, na verdade, é a *outra*. Se assim não é, a gente pergunta: quem é que amamenta, que dá banho, que limpa cocô, que põe pra dormir, que acorda de noite pra cuidar, que ensina a falar, que conta história e por aí afora? É a mãe, não é? Pois então. Ela é a mãe nesse barato doido da cultura brasileira. Enquanto mucama, é a mulher; enquanto “bá”, é a mãe. A branca, a chamada legítima esposa, é justamente a outra, que, por impossível que pareça, só serve pra parir os filhos do senhor. Não exerce a função materna. Esta é efetuada pela negra. Por isso a “mãe preta” é a mãe.

Para a perspectiva gonzaleana, a mulher branca ocupa um lugar paradoxal na economia simbólica da maternidade: embora socialmente reconhecida como mãe legítima, é progressivamente afastada do exercício concreto da função materna. Ao delegar o cuidado cotidiano e corporal da criança às mulheres negras, sua maternidade se estrutura a partir de uma separação entre reconhecimento simbólico e prática efetiva. É nesse sentido que ela passa

⁴² Culpa e medo foram explorados na tentativa de criar a ‘nova mãe’, a ‘mãe higiênica’, exaltada pelos médicos do período. Fator importante foi a intenção de desenvolver maior afeto das mães por seus filhos pequenos, o que, acreditava-se, garantiria a eles melhores condições de sobreviver à infância, visto que as ‘novas mães’ se tornariam aliadas dos médicos responsáveis pela saúde das crianças. Por muito tempo, entretanto, e para muitas famílias de posses, a escolha entre amamentar ou não ultrapassava o domínio exclusivo da mulher; tratava-se de decisão do casal e, às vezes, até do núcleo familiar mais abrangente. 11 A ocupação da mãe com a amamentação, entretanto, além de proteger a vida dos filhos, tinha outro papel social: ater a mulher a um universo disciplinar; controlar o comportamento social feminino. (Koutsoukos, 2008. p. 9)

a figurar como “*Outra*” — não como alteridade, mas como efeito de uma ordem colonial que esvazia sua relação com a criança de um vínculo fundante. A mulher branca permanece como referência formal da maternidade, porém destituída da centralidade afetiva e simbólica que constitui o laço materno. Assim, sua posição revela que a colonialidade não apenas subalterniza a mulher negra, mas também reorganiza e empobrece a experiência materna da própria mulher branca, produzindo uma maternidade mediada, fragmentada e estruturalmente dependente da racialização do cuidado.

Nas seções seguintes, busca-se acompanhar o modo como Lélia Gonzalez reinscreve e desloca os sentidos tradicionalmente atribuídos à maternidade, interrogando os efeitos simbólicos produzidos por esse lugar na formação social brasileira. Ao fazê-lo, Lélia evidencia que, embora a mulher negra seja atravessada por opressões sistemáticas e reiteradas em diferentes esferas da vida social, é justamente ela quem ocupa, de maneira paradoxal, a posição de mãe no sentido mais radical do termo. Trata-se de uma maternidade que não se reduz à função biológica ou moralizada, mas que se afirma como lugar de transmissão da linguagem, da cultura e do laço social, revelando uma contradição central: aquela que sustenta a vida simbólica e afetiva da sociedade é, ao mesmo tempo, aquela que o discurso dominante insiste em subalternizar e apagar.

2.3 PARA: MAMÃE

Um dia você vai entender direitinho sua mãe.

Val - Que horas ela volta?

A mãe começou a trabalhar como empregada doméstica aos sete anos de idade. Filha de um pai alcoólatra e de uma mãe ausente, aprendeu cedo a cuidar da própria sobrevivência. Aos vinte e cinco anos, teve a primeira filha e, após o nascimento, pensou em voltar a estudar, sobretudo depois de ser abandonada pelo companheiro. Logo, porém, veio a sensação de já estar velha demais para esse caminho.

Aos vinte e sete anos, com duas filhas, morava em um pequeno quarto nos fundos da casa da própria mãe, que também trabalhava como empregada doméstica, além de fazer unhas e cozinhar para fora. Quando a avó morreu, aos quarenta e nove anos, a mãe assumiu o trabalho na casa onde ela havia servido por mais de quinze anos, permanecendo ali por mais de uma década.

As filhas a acompanhavam ao trabalho. Ali ouviam piadas dos patrões, comentários sobre a quantidade de comida colocada no prato, e aprendiam, cedo demais, a perceber os limites impostos. Diante dos brinquedos da neta da família, surgia o desejo silencioso por aquilo que nunca lhes pertenceu. Enquanto ela tinha um quarto grande, a outra cresceu sem nunca ter tido um quarto próprio, embora sonhasse com isso quando adulta.

Um dia, a dona da casa disse: “Quando sua mãe morrer, você já tem onde trabalhar”. A frase soou como sentença, como se o trabalho doméstico fosse uma herança e o futuro já estivesse decidido.

Ainda assim, a mãe repetia que ninguém tira o estudo de ninguém. Foi agarrada a essa frase que nasceu a decisão da filha de estudar.

2.4 FRAGMENTOS DO ÉDIPO NEGRO

Ao abordar a fase edípica, entendida como o momento em que o sujeito se inscreve na ordem da cultura, somos conduzidos, de modo incontornável, à figura materna. Em Lacan, o complexo de Édipo se estrutura como uma triangulação entre mãe, pai e filho⁴³, cuja dinâmica revela, pela via da psicanálise, sua inscrição no campo do simbólico. É a partir dessa leitura que Lacan aprofunda as implicações dessa estrutura para a constituição do inconsciente, ao afirmar que “a primeira relação de realidade desenha-se entre mãe e o filho, e é aí que a criança experimenta as primeiras realidades de seu contato com o meio vivo” (Lacan, 1998, p. 186). Considerando os efeitos dessa formulação, Lélia Gonzalez introduz uma releitura decisiva ao interrogar, no contexto brasileiro, a pretensa universalidade do complexo de Édipo, ao sugerir que sua configuração é indissociavelmente atravessada pela figura da Mãe Preta. Como observa a autora, “nós aqui, no Brasil, temos uma África conosco, no nosso cotidiano”, o que recoloca a centralidade da figura materna na família negra e tensiona os limites da leitura freudiana do Édipo fora de seu horizonte europeu (Gonzalez, 2020, p. 276).

⁴³ Ao retomar o complexo de Édipo, Lacan opera um deslocamento decisivo em relação à leitura estritamente familiarista do modelo freudiano. Para ele, o Édipo não se reduz à relação empírica entre mãe, pai e criança, mas designa uma operação simbólica fundamental, responsável pela inscrição do sujeito na linguagem e na ordem da cultura. As funções materna e paterna não correspondem necessariamente a pessoas concretas, mas a posições simbólicas: a função materna refere-se ao lugar do Outro primordial e do desejo, enquanto a função paterna, formulada como Nome-do-Pai introduz a lei, a interdição e a possibilidade de separação. Desse modo, Lacan amplia o alcance do Édipo, permitindo pensá-lo para além da família nuclear, como estrutura que organiza o laço social e os modos de subjetivação, independentemente de quem, historicamente, venha a ocupar essas funções.

No contexto histórico contemporâneo, a antropóloga Rita Segato, a partir de um campo disciplinar distinto, elabora uma formulação teórica que, ainda que não dialogue diretamente com Lélia Gonzalez, incide sobre uma problemática convergente. Ao articular antropologia, ciências sociais e psicanálise, Segato toma o apagamento da figura da babá como um operador analítico para pensar a formação subjetiva no Brasil, apontando-o como um sintoma quase identitário da sociedade brasileira. Segundo a autora, a ausência de elaboração acerca da marca deixada pela babá negra funciona como uma tática de alienação e como refúgio psíquico diante da possibilidade de confrontar o fato de ser, ainda que “branco”, herdeiro de uma linhagem escravizada. (Segato, 2021, p.241)

Nesse horizonte teórico, esta seção se dedica a colocar em contraste duas formulações que, embora não dialoguem diretamente entre si, incidem sobre uma problemática comum: a articulação entre o complexo de Édipo e a dimensão racial na formação cultural brasileira. Partindo da leitura lacaniana do mito do complexo de Édipo como operação fundante pela qual o sujeito advém à ordem simbólica, coloca-se em diálogo a inflexão crítica proposta por Lélia Gonzalez com a elaboração antropológica desenvolvida por Rita Segato, buscando evidenciar como diferentes campos teóricos interrogam, a partir de seus próprios registros, os processos de constituição subjetiva e de organização do laço social. O objetivo não é estabelecer um encadeamento cronológico ou uma filiação teórica entre as autoras, mas evidenciar como cada uma, a partir de entradas distintas, mobiliza o Édipo para pensar os efeitos psíquicos da herança colonial e da centralidade da figura materna negra.

Com base nisso, busca-se tornar visíveis tanto os pontos de aproximação quanto às diferenças estruturais entre as duas formulações. Ao mesmo tempo em que ambas identificam no apagamento da mãe negra, seja na figura da Mãe Preta, seja na da babá, um operador fundamental da organização social brasileira, suas leituras produzem consequências teóricas distintas. É precisamente a partir desse contraste que a seção pretende mostrar que certas questões deixadas em aberto na elaboração de Rita Segato já haviam sido enfrentadas, de maneira mais radical, por Lélia Gonzalez. A necessidade dessa distinção emerge do próprio percurso de pesquisa que sustenta este trabalho, no qual as análises de Gonzalez e Segato aparecem frequentemente associadas nas leituras que articulam o complexo de Édipo à categoria racial. Embora já existam pesquisas que apontem o fato de Rita Segato não citar Lélia Gonzalez (Lima, 2018; Silveira, 2022), bem como estudos voltados à comparação entre as duas autoras, o recorte adotado neste trabalho se distingue dessas abordagens ao eleger a questão do complexo de Édipo como operador teórico central da análise. Busca-se, assim,

demonstrar que, mesmo após a republicação do ensaio *Édipo Negro: colonialidade e forclusão de gênero e raça* por Rita Segato, a obra de Lélia Gonzalez segue não sendo mencionada, o que reforça a necessidade de uma diferenciação conceitual mais rigorosa entre suas contribuições. Diante dos limites de exposição e da amplitude que a análise contrastiva entre as duas autoras poderia alcançar, este trabalho opta por concentrar-se em um eixo argumentativo central: a contribuição da figura da Mãe Preta enquanto operador da transmissão do simbólico. Para sustentar esse recorte, o argumento será desenvolvido em três movimentos principais: a) a leitura que Lélia Gonzalez e Rita Segato elaboram acerca da centralidade do discurso do mito da democracia racial; b) o modo como cada autora insere a figura da Mãe Preta e da Babá em suas análises, bem como os diferentes estatutos que lhe são atribuídos; e c) as implicações teóricas e os efeitos dessa discussão quando articulada ao campo da psicanálise lacaniana.

Em *As formações do inconsciente*⁴⁴, Lacan retoma o complexo de Édipo com o propósito de aprofundar os pressupostos freudianos, deslocando sua compreensão para o campo da linguagem. Nesse movimento, o Édipo deixa de ser concebido apenas como uma etapa do desenvolvimento ou como um arranjo familiar e passa a ser entendido como uma estrutura organizada a partir da fala e de seus efeitos. Ao situar o complexo de Édipo no registro do simbólico, Lacan enfatiza que é pela mediação da linguagem que o sujeito se constitui no campo do Outro, processo que implica simultaneamente alienação e separação. É a partir dessa reformulação que se torna possível privilegiar a relação inaugural entre a mãe e o bebê como um ponto decisivo da constituição subjetiva, na medida em que essa dinâmica já se encontra atravessada pela ordem simbólica. Assim, o percurso aqui proposto se concentra em interrogar como, desde essa primeira relação, os efeitos da linguagem operam na formação do sujeito. Como afirma Lacan,

A partir dessa primeira simbolização em que se afirma o desejo da criança esboçam-se todas as complicações posteriores da simbolização, na medida em que seu desejo é o desejo do desejo da mãe”, abrindo-se, desse modo, uma dimensão na qual se inscreve aquilo que a própria mãe deseja enquanto ser inserido no mundo do símbolo, isto é, em um mundo falante (Lacan, 1998, p. 188).

Essa formalização, no entanto, não se institui de modo imediato. Lacan enfatiza que o ponto de partida da subjetivação se encontra na relação da criança com a mãe, mais precisamente na primeira simbolização da mãe como sujeito de desejo. É a partir dessa

⁴⁴ Lacan, 1998.

simbolização primordial que a criança deixa de vivenciar sua dependência de modo puramente imediato e passa a subjetivá-la, instaurando a mãe como um ser que pode estar ou não presente. Nesse movimento, o desejo da criança deixa de se reduzir à busca por cuidados, contato ou presença, passando a se orientar pelo desejo do desejo da mãe. Trata-se de uma operação decisiva, pois é nesse intervalo — entre presença e ausência — que se abre o campo da simbolização, permitindo à criança intuir que a mãe deseja algo para além dela, algo que se inscreve em um mundo já estruturado pela linguagem.

Na leitura lacaniana do mito do complexo de Édipo, é a incidência da lei que submete o infans à lógica do *fort-da*, inaugurando a passagem da posição de objeto ao estatuto de sujeito. A função paterna, formalizada como Nome-do-Pai, opera metaforicamente ao introduzir um significante novo que desloca o desejo materno, apontando para o falo como aquilo que passa a organizar esse desejo. O que antes se apresentava como um Outro suposto inteiro torna-se, então, barrado pela metáfora paterna, abrindo a possibilidade de separação e de inscrição do sujeito na ordem simbólica. É precisamente nesse ponto que se torna possível apreender o surgimento do sujeito, não como efeito de uma relação empírica entre personagens familiares, mas como resultado da operação simbólica instaurada pela lei da função paterna. Antes disso, a criança já se confronta com uma primeira forma de legalidade, aquilo que Lacan denomina “lei da mãe” — marcada, contudo, por uma estrutura instável e falha, uma vez que a simbolização primordial nunca se efetiva de maneira plena. Ainda assim, é por meio dessa lei inaugural que a demanda do sujeito atravessa uma cadeia significante já em funcionamento, permitindo sua primeira experiência de relação com o Outro. Nesse sentido, Lacan sustenta que não há sujeito sem um significante que o funde: é a partir dessas primeiras operações simbólicas, como aquelas organizadas em torno do *fort-da*, que o campo do simbólico se inaugura e que o desejo começa a se articular. A constituição subjetiva, portanto, não se dá fora da linguagem, mas é desde sempre atravessada pela ordem simbólica que se anuncia inicialmente na relação com esse Outro primordial que é a mãe.

A questão que se impõe, então, não diz respeito à consistência interna do modelo lacaniano, mas às condições históricas e culturais nas quais essa ordem simbólica se materializa. Em outras palavras, se o desejo da mãe só pode ser pensado na medida em que ela mesma se encontra inscrita em um mundo falante, resta interrogar de que modo esse mundo do símbolo se constitui concretamente em contextos específicos.⁴⁵ É nesse ponto, ao deslocar

⁴⁵ A lei da mãe, é claro, é o fato de que a mãe é um ser falante, e isso basta para delimitar que eu diga a lei da mãe. Não obstante, essa lei é, por assim dizer, uma lei não controlada. (Lacan, 1998, p. 195)

a pergunta do funcionamento estrutural do Édipo para suas condições de inscrição histórica, que se abre o espaço teórico para a contribuição de Lélia Gonzalez.

Na entrevista concedida ao *Patrulhas Ideológicas*, em 1980, Lélia Gonzalez formula uma indagação que servirá como ponto de partida para o desdobramento de sua elaboração teórica acerca da figura da Mãe Preta. Em suas palavras

Nós aqui, no Brasil, temos uma África conosco, no nosso cotidiano. Nos nossos sambas, na estrutura de um candomblé, da macumba... Você vê, por exemplo, a oposição da mulher na família negra; é um negócio muito sério... A figura da mãe. Freud ia se faltar se ele fosse transar esse negócio de Édipo na África, porque é uma loucura mesmo. (Gonzalez, 2020, p.276)

Segundo Lélia Gonzalez, pensar o complexo de Édipo a partir das influências africanas revela um importante potencial investigativo, especialmente quando se analisa com maior rigor o lugar ocupado pela mulher no interior da família negra, mais precisamente a centralidade da figura materna e os efeitos que dela decorrem. À vista disso, Lélia observa com sagacidade que a figura da Mãe Preta possui um valor decisivo, embora, por muito tempo, tenha sido situada pelo discurso da democracia racial em uma posição passiva e frequentemente romantizada, o que contribuiu para o apagamento de seu papel central na formação da cultura brasileira. O argumento de Lélia Gonzalez se torna particularmente elucidativo quando contrapõe as leituras de Gilberto Freyre e Caio Prado Júnior, sobretudo no modo como a figura da Mãe Preta é inscrita na interpretação da formação brasileira. Enquanto Freyre⁴⁶ tende a romantizá-la, incorporando-a a uma narrativa de conciliação e harmonia, Lélia observa de forma crítica que

A única colher de chá que dá pra gente é quando fala da ‘figura boa da ama negra’ de Gilberto Freyre, da ‘mãe preta’, da ‘bá’, que ‘cerca o berço da criança brasileira de uma atmosfera de bondade e ternura’.” (Gonzalez, 2020, p.77)

Ao destacar esse trecho, Lélia evidencia como tal representação, embora aparentemente positiva, contribui para suavizar e neutralizar a violência estrutural da escravidão, relegando a Mãe Preta a um lugar afetivo e passivo que apaga sua dimensão histórica, simbólica e política na constituição da cultura brasileira. Se em Gilberto Freyre a figura da ama de leite aparece envolta por uma narrativa de conciliação e ternura, Caio Prado Júnior assume uma posição distinta, embora não inteiramente oposta. Ao retomar a “figura boa da ama negra” — expressão que ele próprio atribui a Freyre, Caio Prado reconhece os

⁴⁶ (Freyre, 2013, p.217)

efeitos dessa presença na formação da sensibilidade brasileira, especialmente no que diz respeito à produção de um certo sentimentalismo⁴⁷. Contudo, essa valorização não se faz sem reservas: para o autor, o contato com a ama negra, ao mesmo tempo em que suaviza a rudeza de uma sociedade nascente, também estaria na origem de uma fragilização do indivíduo e de uma educação considerada deficiente. A figura da ama de leite, assim, não é apagada de sua análise, mas reinscrita de modo ambivalente, sendo pensada menos em sua potência simbólica própria e mais como um efeito colateral do sistema escravista. É essa ambivalência, entre reconhecimento e contenção, que permite compreender como, mesmo quando a presença da ama negra é admitida, seus efeitos tendem a ser enquadrados por uma leitura que neutraliza sua centralidade estrutural na constituição da cultura brasileira.

A partir do confronto crítico com essas leituras e produções clássicas sobre o negro no Brasil que Lélia Gonzalez opera um gesto de radicalidade teórica, ao deslocar a categorização recorrente da passividade atribuída à população negra. Para tanto, a autora mobiliza a figura da Mãe Preta como operador analítico e propõe uma releitura do que denomina “resistência passiva”, reinscrevendo-a não como submissão ou inércia, mas como uma forma específica de ação histórica, simbólica e cultural.

De acordo com opiniões meio apressadas, a “mãe preta” representaria o tipo acabado da negra acomodada, que passivamente aceitou a escravidão e a ela correspondeu da maneira mais cristã, oferecendo a face ao inimigo. Acho que não dá para aceitar isso como verdadeiro, sobretudo quando se leva em conta que sua realidade foi vivida com muita dor e humilhação. E justamente por isso não se pode deixar de considerar que a “mãe preta” também desenvolveu as suas formas de resistência: a resistência passiva, cuja dinâmica deve ser encarada com mais profundidade. (Gonzalez, 2020, p.180)

Nessa direção, a formulação de Lélia Gonzalez torna possível estabelecer um contraste com outras leituras contemporâneas sobre a cultura brasileira. Ao conferir centralidade à figura da Mãe Preta como operador simbólico e formativo, Lélia inaugura um ponto que permite, a seguir, colocar em diálogo crítico sua proposta com a abordagem da antropóloga Rita Segato.

No caso de Rita Segato, observa-se igualmente uma preocupação com o problema do discurso hegemônico, na medida em que a autora situa a temática da maternidade negra como uma dimensão fundamental, historicamente apagada e pouco refletida no contexto da sociedade brasileira. É nesse sentido que Segato afirma: “Estamos aqui diante do discurso hegemônico da nação brasileira - do registro simbólico de uma fala branca e de uma fala negra

⁴⁷ (Prado Júnior, 2011, p. 364).

dos documentos.” (Rita, 2021, p.225). Logo em seguida completa sua observação, inserindo assim como Lélia a influência do pensamento de Gilberto Freyre para a composição desse discurso. Em suas palavras

A ação de um discurso cujo propósito foi e é a pregação culturalista (leia-se “fundamentalista”) da nação cordial e englobante - dirigida pelo braço ideologicamente armado das ciências da cultura, a partir de autores como Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda, com a capacidade hegemônica do discurso manufaturado- bloqueia com impressionante eficácia a inscrição de sujeitos posicionados de forma diferente e que pretendem enunciar esse posicionamento diferenciado em suas falas. Estes se valem, então, do modo de falar críptico, codificado, sempre nobre e potente do mito. (Rita, 2021, pp. 225-226)

Diante disso, Segato, assim como Lélia Gonzalez, reconhece que o discurso ocupa um lugar central na autorização — ou na interdição — das formas de agência social. O contraste entre as duas autoras, no entanto, não é apenas de ênfase, mas de posição teórica. Enquanto Segato se detém na identificação das armadilhas implicadas em pensar a realidade brasileira a partir de um ponto de vista hegemônico, e até o menciona enquanto um mito, Lélia radicaliza essa crítica ao nomear tal operação como *mito da democracia racial*, isto é, como um discurso que organiza o campo simbólico ao mesmo tempo em que produz apagamentos estruturais. Ao dar nome a esse funcionamento discursivo, Lélia não apenas denuncia seus efeitos ideológicos, mas explicita o modo como ele incide na constituição subjetiva, antecipando uma leitura em que o simbólico, tal como formulado por Lacan, não é neutro, mas atravessado por relações de poder e exclusão.

À vista disso, tanto em Lélia quanto em Rita emerge uma provocação decisiva ao apontarem para a ausência da Mãe Preta⁴⁸ — ou da babá⁴⁹ —, figura que, embora tenha estado concretamente presente na base da constituição das famílias brancas e também das famílias negras no Brasil, foi sistematicamente apagada de um discurso que se coloca a partir de uma naturalização. Cada autora, a seu modo, demonstra que essa ausência não é casual, mas produzida historicamente, configurando-se como uma das implicações centrais do discurso da democracia racial, uma vez que um dos seus objetivos é apagar os efeitos subjetivos e

⁴⁸ Apesar da situação de extrema inferiorização, a mulher negra exerceu um importante papel no âmbito da estrutura familiar ao unir a comunidade negra para resistir aos efeitos do capitalismo e aos valores de uma cultura ocidental burguesa. Como mãe (real ou simbólica), ela foi uma grande geradora na perpetuação dos valores culturais afro-brasileiros e em sua transmissão para a próxima geração. (Gonzalez, 2020, p.146)

⁴⁹ A babá não é tratada nem para abordar aspectos de sua subjetividade, nem de sua inserção social. Muito menos investiga-se a respeito de sua presença a partir da perspectiva das crianças que ela viu crescer, ou das mães “legítimas” que a ela delegaram o exercício de uma parte importante da tarefa materna. Não encontro nem um rastro desse feixe de relações. No máximo, encontro “amas de leite” como parte de duas listas de ocupações e serviços prestados por mulheres. (Segato, 2021, p.233)

estruturais dessa presença, preservando a ilusão de conciliação que sustenta essa narrativa. Como observa Lélia,

O que a gente quer dizer é que ela não é esse exemplo extraordinário de amor e dedicação totais como querem os brancos e nem tampouco essa entreguista, essa traidora da raça como querem alguns negros muito apressados em seu julgamento. Ela, simplesmente, é a mãe. É isso mesmo, é a mãe. Se assim não é, a gente pergunta: quem é que amamenta, que dá banho, que limpa cocô, que põe pra dormir, que acorda de noite pra cuidar, que ensina a falar, que conta história e por aí fora? É a mãe, não é? Pois então. Ela é a mãe nesse barato doido da cultura brasileira. E quando a gente fala em função materna, a gente tá dizendo que a mãe preta, ao exercê-la, passou todos os valores que lhe diziam respeito pra criança brasileira (...) (Gonzalez, 2020, p.78)

Conforme indica a citação, a Mãe Preta ocupa uma posição decisiva na constituição simbólica da sociedade brasileira na medida em que foi ela quem amamentou, cuidou e acompanhou, nos primeiros anos de vida, tanto a criança branca da casa-grande quanto a criança negra da senzala. Essa proximidade cotidiana e essa intimidade inaugural a colocam como agente central da transmissão do simbólico, pois é no início da vida que se estabelecem as primeiras inscrições da linguagem, do afeto, e da relação com o Outro. Ao embalar, nomear, cantar, acalmar e falar, a Mãe Preta não apenas assegurou a sobrevivência física dessas crianças, mas transmitiu modos de dizer, de sentir e de significar o mundo. Dessa forma, a cultura não se reproduz apenas pelas vias institucionais ou formais, mas se infiltra, de maneira profunda e durável, pela linguagem encarnada na relação materna, fazendo da Mãe Preta uma figura fundamental — ainda que historicamente apagada — na formação simbólica e subjetiva do Brasil.

É justamente no modo de conceber o estatuto simbólico da maternidade negra que se delineia uma diferença decisiva entre as formulações de Lélia e Segato. Ambas reconhecem que a maternidade negra ocupa um lugar recalcado na formação social e psíquica brasileira; no entanto, divergem quanto à forma de tratar esse recalque. Enquanto Rita Segato enfatiza o mecanismo estrutural de ocultamento que impede a inscrição reconhecida da mãe não branca no campo simbólico, ainda que seus efeitos persistam de modo codificado e criptografado na psique, Lélia Gonzalez parte do reconhecimento desse recalque para operar um movimento distinto: ela o nomeia, o explicita e o reinscreve politicamente. Como afirma Segato: “Arranca-se a mãe não branca e oculta-se sua possibilidade de inscrição — que ainda perdura codificada e criptografada, como sempre acontece na psique — ao contrabandear, em seu lugar, outra cena que bloqueia indefinidamente a possibilidade de resgate.” (Segato, 2021,

p.226) Assim, a diferença entre as autoras se explicita: Em Lélia Gonzalez, a maternidade negra, embora sistematicamente recalcada pelo discurso dominante, afirma-se por meio das contribuições simbólicas que a mulher negra transmite, configurando-se como uma função ativa e politicamente significativa, em Segato, ela aparece sobretudo como aquilo que, embora estruturante, é negado, recalcado e mantido fora do campo da simbolização consciente, produzindo efeitos que não se deixam elaborar plenamente.

Como evidenciam as citações a seguir, percebe-se também uma distinção na maneira como cada autora posiciona a mulher branca em suas análises, ressaltando diferentes efeitos e implicações de sua presença na configuração das relações sociais.

O caráter duplo do vínculo materno mereceria um lugar mais contundente nas análises do psiquismo e da sociedade brasileira, já que se trata de um fenômeno trivial sem consequências; no entanto, o racismo acadêmico estabelecido no país não o permite, e o resultado é a expulsão implícita desse tipo de indagação. (Segato, 2021, p.226)

A branca, a chamada legítima esposa, é justamente a outra, que, por impossível que pareça, só serve pra parir os filhos do senhor. Não exerce a função materna. Esta é efetuada pela negra. Por isso a “mãe preta” é a mãe. (Gonzalez, 2020, p.78)

Ao situar sua análise no campo do reconhecimento da maternidade, Rita Segato aponta para a existência de duas maternidades em jogo, o que se torna particularmente elucidativo a partir de sua mobilização do mito de Oxum e Iemanjá. Por meio dessa referência, a autora indica uma clivagem entre uma maternidade socialmente reconhecida como legítima — associada a Iemanjá — e outra que, embora situada no lugar adotivo, é aquela que exerce de modo mais consistente as funções maternas — associada a Oxum. Lélia Gonzalez, em contraste, sustenta uma posição distinta ao afirmar que a mãe é a Mãe Preta, isto é, aquela que efetivamente exerce a função materna. A mulher branca, ainda que tenha gerado biologicamente os filhos, ocupa, segundo seu argumento, o lugar da Outra, conforme já indicado em momento anterior deste trabalho. Nesse sentido, é possível demarcar uma diferença teórica importante: como já observado por Lima (2018), Lélia Gonzalez e Rita Segato elaboram, cada uma a seu modo, respostas distintas para a mesma problemática, recorrendo a estratégias conceituais próprias para pensar o estatuto da maternidade negra.⁵⁰

⁵⁰ Em *Édipo Negro: estrutura e argumento* (2018), Rafael Alves Lima formula de modo preciso a diferença entre as duas autoras ao afirmar que, para Lélia Gonzalez, não há disjunção da maternidade — a Mãe Preta é a mãe —, ao passo que, para Rita Segato, a separação entre mãe legítima e mãe de criação é elemento central na construção de sua leitura do Édipo Negro. Trata-se de um argumento pertinente, pois evidencia uma divergência estrutural quanto ao estatuto da maternidade negra e contribui para compreender a coerência interna de cada elaboração teórica. O ponto sustentado neste trabalho, contudo, não é que Segato devesse necessariamente mobilizar o argumento de Gonzalez, mas que a ausência de diálogo com uma formulação anterior que já tematizava a função

É importante destacar que, embora Segato organize sua reflexão por um arcabouço teórico próprio nomeado como “caráter duplo do vínculo materno”, seu argumento mostra-se particularmente preciso ao tratar da figura da babá. Tal precisão se evidencia sobretudo quando Segato desloca a análise para o campo da estética, situando-a no interior dos quadros coloniais. Na obra *Ama com criança de colo – Catarina e o menino*, de Luís Pereira de Carvalho, Segato observa que, embora não haja menção explícita, o quadro remeteria a uma pintura de Dom Pedro II. Nele, a figura da ama negra sustenta nos braços um bebê branco, formando um entrelaçamento afetivo que, longe de ser neutro, carrega e condensa relações históricas complexas de raça, poder e intimidade.⁵¹ A cena é ambígua: ao mesmo tempo em que evoca cuidado, proximidade e ternura, reinscreve a assimetria estrutural própria da ordem colonial, na qual o afeto é atravessado pela subalternização. Nesse sentido, a leitura proposta por Segato revela-se uma contribuição decisiva, pois permite pensar como tais imagens não apenas registram um passado, mas continuam a operar no imaginário cultural brasileiro, reiterando formas específicas de naturalização do cuidado racializado e da maternidade delegada. Trata-se, portanto, de uma chave interpretativa que expressa a persistência simbólica dessas cenas e sua capacidade de atualizar, no presente, vínculos afetivos moldados por uma história de dominação. Nas palavras de Segato

O quadro parece ser, simultaneamente, o de um bebê e uma alegoria do Brasil que se apegua a uma mãe-pátria jamais reconhecida, mas nem por isso menos verdadeira: África e uma comparação transcendental que outorga força de realidade - quem sabe por quais voltas - a todos aqueles bebês “legítimos” da nação em processo de desprendimento forçado dos braços cálidos, do colo de pele sempre mais escura, da intimidade da mãe negra, fusão de corpos, impossibilidade de pronunciar um eu-tu duradouro. (Segato, 2021, p.229)

Partindo desse referencial teórico, tanto Segato quanto Lélia mobilizam, cada uma a seu modo, categorias oriundas da psicanálise como forma de fortalecer e complexificar o debate proposto. Enquanto Segato elabora seu argumento a partir da categoria da forclusão, evidenciando os mecanismos simbólicos de exclusão e apagamento que estruturam a ordem colonial e patriarcal, Lélia recorre à noção de sujeito-suposto-saber para interrogar as formas pelas quais determinados lugares de enunciação são investidos de autoridade, ao mesmo

materna negra e seus efeitos simbólicos acarreta consequências teóricas relevantes. Ao não confrontar uma leitura que nomeia e reinscreve politicamente a Mãe Preta como agente da transmissão simbólica, a elaboração de Segato tende a enfatizar o apagamento como destino estrutural, deixando em segundo plano as possibilidades de simbolização que Lélia já havia indicado a partir do reconhecimento desse recalque.

⁵¹ O bebê rosado e carnal agarrado em gesto fusional ao peito negro de quem completa seu mundo projeta, na pequena pintura, simultaneamente, uma cena pública e uma privada e, além disso, uma cena privadamente pública. (Segato, 2021, p.229)

tempo em que outros são sistematicamente desautorizados. Em ambos os casos, trata-se de um uso estratégico da psicanálise, deslocada de seu campo clínico estrito para operar como ferramenta crítica capaz de revelar os modos pelos quais raça, gênero e poder se inscrevem no laço social e na produção do saber.

Ao estabelecer um diálogo crítico com Lacan, Rita Segato desloca a noção de castração simbólica do registro exclusivamente estrutural da clínica para o terreno histórico da modernidade colonial. Em Lacan, a perda do corpo materno constitui a condição de possibilidade da entrada do sujeito no simbólico, mediada pela função do Nome-do-Pai e pela interdição do gozo. Segato, no entanto, evidencia que, nos contextos coloniais, essa operação não se realiza de forma neutra: o corpo materno é racialmente marcado, de modo que a separação exigida pela castração simbólica implica simultaneamente a negação da raça. A maternidade torna-se, assim, o lugar onde se produz uma infiltração recíproca entre racialidade e subjetivação, fazendo com que a exclusão da mãe opere como exclusão de uma origem racial que não pode ser simbolizada. De acordo com Segato

Nesse caso, a perda do corpo materno, ou castração simbólica no sentido lacaniano, vincula definitivamente a relação materna com a relação racial, a negação da mãe com a negação da raça e as dificuldades de sua inscrição simbólica. Ocorre, assim, uma infiltração da maternidade pela racialidade e da racialidade pela maternidade. (Segato, 2021, p.238)

É nesse ponto que a categoria de foraclusão adquire centralidade. Diferentemente do recalque, que pressupõe inscrição no simbólico e possibilidade de retorno sob a forma de sintoma, a foraclusão indica a expulsão radical de um significante fundamental — neste caso, a raça encarnada na mãe, para fora do campo simbólico. Tal expulsão não é contingente, mas constitutiva da própria ordem moderna-colonial, funcionando como seu sintoma estrutural. Ao acatar a modernidade colonial, o sujeito incorpora um regime simbólico que exige a negação absoluta de determinados corpos e filiações, naturalizando a hierarquia racial como condição de inteligibilidade social. Assim, a maternidade racializada aparece não apenas como objeto de negação, mas como ponto de sustentação inconsciente da ordem simbólica colonial, revelando que a violência racial opera menos pela repressão do que pela produção de um vazio estruturante que organiza a subjetividade moderna. “A foraclusão da raça encarnada na mãe é fundamentalmente isto: o acatamento da modernidade colonial como sintoma. (Segato, 2021, p.239)

Em Lélia Gonzalez, a afirmação de que a cultura brasileira é eminentemente negra não opera como metáfora identitária, mas como tese estrutural sobre a constituição do simbólico

no Brasil. Ao situar a Mãe Preta como sujeito suposto saber, Lélia desloca o eixo da transmissão cultural para um lugar historicamente subalternizado, mostrando que é por meio desse corpo racializado que se efetiva a introdução do sujeito na linguagem. O “pretuguês”, longe de ser uma variação periférica do português, constitui-se como índice material de uma inscrição simbólica marcada pela africanização da língua, revelando que a humanização do pequeno animal humano, nos termos lacanianos, ocorre sob mediações raciais específicas. A linguagem, entendida por Lacan como condição de entrada na ordem da cultura, não se apresenta, portanto, como universal abstrato, mas como prática situada, transmitida por um saber encarnado que a modernidade colonial insiste em desautorizar. O sujeito suposto saber, nesse contexto, deixa de ser apenas uma posição transferencial para tornar-se um operador histórico: é atribuído à Mãe Preta o saber da linguagem, ao mesmo tempo em que lhe é negado o estatuto de sujeito do saber. (Gonzalez, 2020, p.47)

É a partir desse ponto que o diálogo com Rita Segato se torna produtivo. Ambas reconhecem a maternidade racializada como eixo fundamental da constituição simbólica, mas divergem quanto ao modo de apreensão desse lugar. Enquanto Lélia enfatiza a potência produtiva da mãe preta como fundamento da linguagem e da cultura brasileiras, Segato sublinha a forclusão da raça encarnada na mãe como condição estrutural da modernidade colonial, isto é, como exclusão radical do significante racial do campo simbólico. A convergência entre as autoras reside na identificação de uma contradição central: o corpo materno negro é simultaneamente o suporte da humanização e o objeto de negação simbólica. A divergência, contudo, revela dois regimes de leitura distintos do simbólico: em Lélia, a ênfase recai na persistência e eficácia do saber materno negro apesar de sua desautorização; em Segato, no vazio estruturante produzido pela exclusão desse mesmo saber. Juntas, essas perspectivas tensionam a teoria laciana ao evidenciar que o simbólico moderno se constitui não apenas por interdições universais, mas por operações históricas de racialização que organizam, de modo desigual, a entrada na cultura.

Convém destacar, no entanto, que o trabalho de Rita Segato sobre o Édipo Negro⁵², foi originalmente publicado em 2006 e posteriormente incluído na coletânea *Crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda* em 2021, torna-se relevante observar que sua análise não se situa exatamente no mesmo lugar de Lélia Gonzalez. Ainda que haja pontos de convergência, a ausência de qualquer referência ao nome de Lélia, sobretudo nas últimas reedições do texto, evidencia aquilo que poderíamos chamar de

⁵² O Édipo Negro: colonialidade e forclusão de gênero e raça

fragmento: um pedaço de uma história já articulada por Lélia de maneira própria, cujo sentido permanece latente e que, ao ser considerado, teria o potencial de ampliar e enriquecer os debates propostos por Segato. Esse fragmento, portanto, revela não apenas a diferença de perspectivas, mas também a maneira como certas leituras do complexo de Édipo brasileiro, e de suas articulações com raça, gênero e poder, se constituem por interrupções, recortes e reencontros que atravessam o tempo e o discurso.

2.5 A VERDADE QUE SURGE DA EQUIVOCAÇÃO

*Mas ficava (e ficará) sempre um resto que desafiava as explicações.
Lélia Gonzalez*

Considerando os argumentos desenvolvidos ao longo deste capítulo, torna-se possível reconhecer a transgressão operada por Lélia Gonzalez ao deslocar o lugar historicamente atribuído à figura da Mãe Preta. Tal reposicionamento não se limita ao plano conceitual, mas produz efeitos que incidem diretamente sobre a cultura brasileira, tal como se delineia desde a abertura do capítulo. Nesse movimento, a Mãe Preta passa a ocupar a posição de sujeito suposto saber, isto é, aquela a quem se atribui, no interior do laço social, a detenção e a transmissão de um saber não formalizado, porém estruturante, inscrito na língua, nos afetos e nas práticas cotidianas. É nesse horizonte que se impõe, agora, a análise de um desses efeitos, tomando a Mãe Preta como operador discursivo capaz de fazer emergir as marcas, tensões e contradições que atravessam o imaginário nacional.

Em função disso, faz-se necessário revisitar as palavras de Lélia: *É interessante constatar como, através da figura da “mãe preta”, a verdade surge da equivocação.* Sustentada nesse argumento gonzaleano, este segmento do texto se propõe a analisar o alcance da afirmação de Lélia e a interrogar de que modo a Mãe Preta se faz valer do equívoco para fazer advir uma verdade. Trata-se, então, de perguntar: como se produz essa equivocação? Que verdades dela emergem? E, por fim, em que medida a figura da Mãe Preta pode ser pensada como um operador fundamental na estruturação e na transmissão de uma linguagem constitutiva da cultura brasileira?

Partindo dessas indagações, esta breve seção se organiza em três movimentos: a) uma retomada no modo como Lacan concebe o equívoco, entendido não como um erro a ser corrigido, mas como efeito estrutural da linguagem e condição de produção da verdade no campo analítico; b) o exame da releitura operada por Lélia Gonzalez, que radicaliza esse

conceito ao situar a Mãe Preta como elemento fundamental na economia simbólica da cultura brasileira; e c) a análise das consequências diretas dessa formulação, sobretudo no campo da linguagem, interrogando seus efeitos na constituição do discurso e na transmissão de uma resposta em potencial: *o pretuguês*.

Nos textos técnicos de Freud, o erro, o equívoco e a falha não aparecem como acidentes marginais do funcionamento psíquico, mas como operadores privilegiados para a elucidação do inconsciente⁵³. Lapsos, atos falhos e chistes são abordados como formações de compromisso, isto é, como efeitos de um conflito no qual um sentido recalçado logra se inscrever de maneira indireta na cena da linguagem. Sob essa perspectiva, o equívoco perde seu estatuto contingente e passa a indicar um ponto de incidência do desejo, justamente ali onde a intenção consciente falha, tornando possível sua reconstrução pelo trabalho interpretativo.

É a partir desse legado freudiano que Lacan, em *O Seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud*, propõe uma releitura sistemática da teoria e da prática psicanalíticas. Longe de se limitar a um comentário exegético, sua proposta consiste em reinscrever os textos freudianos em um novo regime de leitura, orientado pela articulação entre clínica, linguagem e estrutura. Com isso, Lacan se distancia das interpretações psicologizantes então predominantes e introduz uma formalização inédita do inconsciente, ao afirmá-lo como estruturado como uma linguagem⁵⁴, tese que não se encontra formulada nesses termos em Freud.

No interior dessa releitura, a sessão intitulada “*A verdade surge da equivocação*” ocupa um lugar estratégico. Logo na abertura do texto, Lacan estabelece a palavra como eixo central da experiência analítica, afirmando que a compreensão da transferência exige um retorno àquilo que ele designa como o “motor de seu progresso”: a palavra. Desse modo, a produção da verdade no campo analítico deixa de ser pensada como adequação ou revelação de um sentido oculto e passa a ser concebida como efeito do funcionamento da linguagem.

Nesse deslocamento operado por Lacan, o estatuto do equívoco se transforma. Se em Freud ele se apresenta como via de acesso a um sentido recalçado, em Lacan o equívoco é situado no campo do discurso e reconhecido como elemento constitutivo do processo analítico. Por ser inerente à linguagem — marcada pela polissemia, pela homofonia e pela

⁵³ Para Freud, a verdade está regida pelo inconsciente, sendo a própria ambigüidade de um tropeço, de um erro, de um lapso, de um esquecimento, de um sonho. Em resumo, poderíamos dizer que, independente do foco de estudo de Freud, ele sempre se depara com uma falha, ou, como ele diria, com a castração. (Muller, 2005, p.64)

⁵⁴ “O inconsciente é estruturado como uma linguagem” não deve ser tomado como um simples bordão teórico, mas como o princípio a partir do qual Lacan reorganiza os fundamentos da psicanálise (Ramos, 2025, p.2).

impossibilidade de fixação plena do sentido — o equívoco deixa de ser um erro a ser corrigido e passa a operar como condição de possibilidade para a emergência da verdade, entendida não como totalização, mas como efeito contingente e sempre parcial no discurso do analisante. Em suas palavras

Nossos atos falhados são, atos que são bem sucedidos, nossas palavras que tropeçam são palavras que confessam. Eles, elas, revelam uma verdade de detrás. No interior do que se chamam associações livres, imagens do sonho, sintomas, manifesta-se uma palavra que traz a verdade. Se a descoberta de Freud tem um sentido é este — a verdade pega o erro pelo cangote, na equivocação. (Lacan, 1986, p. 302)

Para Lacan, o equívoco não é um desvio a ser corrigido, mas o próprio operador de emergência da verdade no campo analítico. O lapso, longe de constituir um acidente, indica o ponto em que a palavra tropeça e, justamente por isso, faz surgir algo da verdade. Como afirma, “na análise, a verdade surge pelo que é o representante mais manifesto da equivocação — o lapso, a ação a que se chama impropriamente falhada” (Lacan, 1986, p. 302). A verdade não se apresenta, assim, como adequação de sentido, mas como efeito do significante em falha, manifestando-se sempre de modo parcial, como meio-dizer. É essa concepção do equívoco, enquanto condição estrutural da produção da verdade — que permitirá, adiante, interrogar seus efeitos para além do dispositivo analítico, especialmente no campo da linguagem e da cultura.

Partindo desse horizonte lacaniano, a leitura proposta por Lélia Gonzalez pode ser compreendida como uma operação que se inscreve na lógica da análise, ainda que deslocada do campo clínico estrito. Ao situar a figura da Mãe Preta como lugar a partir do qual a verdade advém da equivocação, Lélia mobiliza a lógica analítica do equívoco para interrogar o discurso em sua estrutura. Nesse movimento, o equívoco é reinscrito como operador de verdade não mais no âmbito da experiência singular do analisante, mas no plano discursivo em que se articulam os efeitos de linguagem que sustentam uma formação cultural.

É nesse registro que a Mãe Preta, enquanto significante historicamente silenciado, emerge como ponto de furo no discurso, fazendo aparecer aquilo que retorna como verdade precisamente ali onde o dizer falha. Assim, é no campo da linguagem, entendido como lugar de repetição, transmissão e ruptura, que essa verdade se produz, evidenciando os impasses e as contradições que estruturam o discurso da cultura brasileira.

Retomando a questão de como essa equivocação se produz, observa-se que o mito da democracia racial atuava como um mecanismo capaz de impor uma lente que reforçava determinadas ilusões culturais, conforme discutido na seção dedicada à figura da mulata. Lélia

Gonzalez apontava, de forma perspicaz, que esse mito atravessava a ordem do discurso, estruturando categorizações sobre os corpos de pessoas negras e naturalizando desigualdades. Esse fenômeno se manifestava também na forma como a mulher negra vinha sendo representada em diferentes instâncias, tanto nacionais quanto internacionais, evidenciando a reprodução de estereótipos e desigualdades históricas. Como Lélia denunciou ao analisar alguns encontros que abordaram a temática da mulher negra, tais representações reforçavam concepções limitantes e normativas sobre seu lugar na sociedade.

O fato é que, enquanto mulheres negras, sentimos a necessidade de aprofundar nossa reflexão, em vez de continuarmos na reprodução e repetição dos modelos que nos eram oferecidos pelo esforço de investigação das ciências sociais. Os textos só nos falavam da mulher negra numa perspectiva socioeconômica que elucidava uma série de problemas propostos pelas relações raciais. Mas ficava (e ficará) sempre um resto que desafiava as explicações. E isso começou a nos incomodar. Exatamente a partir das noções de mulata, doméstica e mãe preta que estavam ali, nos martelando com sua insistência...(Gonzalez, 2020, p.68)

Esse resto, que persiste e suscita questionamentos, está intimamente ligado à maneira como Lélia apreendeu as três dimensões centrais — mulata, doméstica e Mãe Preta. São figuras que insistem em se fazer notar, que permanecem dizendo, ou melhor, manifestando sua presença na ordem da cultura, recusando-se a ser dissolvidas ou ignoradas. Por isso mesmo, não se deixam circunscrever apenas por uma análise restrita à “perspectiva socioeconômica que elucidava uma série de problemas propostos pelas relações raciais”, o que torna necessária a proposição de uma outra chave interpretativa.

É justamente essa indagação que revela um ponto de virada crucial no pensamento gonzaleano: o reconhecimento de que o incômodo não pode ser silenciado, que o que sobra, o resto que desafia explicações, convoca à reflexão. Essas categorias, ao permanecerem ativas na cultura, evidenciam tensões que resistem à normatização, mostrando que há sempre algo que escapa às interpretações dominantes e continua a nos interrogar.

Nesse contexto, a figura da Mãe Preta emerge como uma instância de verdade que evidencia o equívoco: se antes sua função parecia restringir-se à superdedicação, ao amor incondicional e à ternura — como já discutido em outros momentos deste trabalho, agora ela se torna responsável por revelar a brecha, aquela lacuna que o discurso dominante não previa, expondo a ausência subjacente à ilusão da democracia racial. Cabe aqui resgatar as palavras de Xavier (2022, p. 216): “Assim, é notável como um dos principais impactos que a leitura de Lélia Gonzalez provoca é gerado justamente pela não neutralidade dos seus dizeres, pela

forma como ela trabalha com os equívocos, com o conteúdo recalcado na sociedade, evidenciando o que emerge como sintoma na cultura brasileira.” Essa observação evidencia o caráter crítico do trabalho de Lélia ao expor os moldes que persistentemente colocam a mulher negra em uma posição subordinada.

Partindo desse posicionamento, Lélia não apenas observa que o lugar destinado à mulher negra diz mais do que oculta, como propõe um deslocamento decisivo. A figura da Mãe Preta emerge justamente a partir da transmissão do chamado “pretuguês”, isto é, da africanização do português falado no Brasil — processo que, do ponto de vista normativo, foi historicamente compreendido como erro. No entanto, como afirma Lélia, coube à Mãe Preta, enquanto *sujeito suposto saber*, essa transmissão linguística e, conseqüentemente, a própria africanização da cultura brasileira.⁵⁵ É nesse ponto que a Mãe Preta se constitui como a verdade que surge da equivocação: aquilo que o discurso dominante nomeia como falha ou desvio revela-se como operador fundamental de produção de sentido, fazendo do equívoco não um desvio, mas o lugar mesmo onde a verdade se inscreve.

Em vista disso, o que se delineaia até aqui é a abertura de um campo que se constitui a partir da fala e de seus efeitos, isto é, das implicações que a linguagem produz na organização do laço social e na construção dos sentidos que sustentam e apontam para a cultura brasileira. Ao longo de sua elaboração, Lélia insiste em deslocar o olhar para os modos de silenciamento e para as operações discursivas que os produzem e os mantêm, mostrando que não se trata de ausências acidentais, mas de efeitos sistemáticos de uma determinada ordem simbólica. Nesse movimento, a presença da mulher negra não comparece como simples objeto de análise ou como ilustração empírica, mas configurando-se como um nó crítico na reflexão teórica aquilo que, ao insistir, exige ser retirado da invisibilidade e pensado como elemento decisivo na formação da cultura brasileira.

Ao recusar qualquer romantização dos efeitos da opressão inscritos no corpo da mulher negra, Lélia desloca o olhar para além das fórmulas já estabilizadas por um discurso que se pretende consciente de si e supostamente esclarecido. Sua crítica incide precisamente sobre essa pretensa transparência, ao evidenciar como o mito da democracia racial se formaliza e se sustenta por meio de operações discursivas que produzem apagamentos e silenciam as contradições que atravessam a constituição das relações raciais no Brasil. É nesse ponto que sua crítica adquire maior densidade: ao apontar para aquilo que foi silenciado, Lélia

⁵⁵ Mais precisamente, coube à mãe preta, enquanto sujeito suposto saber, a africanização do português falado no Brasil (o “pretuguês”, como dizem os africanos lusófonos) e, conseqüentemente, a própria africanização da cultura brasileira. (Gonzalez, 2020, p.47)

não busca preencher lacunas nem oferecer sínteses conciliatórias, mas sustentar o lugar do equívoco como operador de verdade. Aquilo que o discurso dominante insiste em nomear como erro, desvio ou problema a ser corrigido reaparece, em sua elaboração, como resto irreduzível, como índice de um saber que resiste à normatização e que, justamente por isso, permite entrever o que a cultura tenta recalcar. Assim, o equívoco deixa de figurar como obstáculo ao sentido para se afirmar como um momento de ruptura crítica, a partir do qual se torna possível interrogar os modos de produção da linguagem, da memória e da própria cultura brasileira.

Nesse sentido, o próximo capítulo se desenvolve como uma resposta a esses dois pilares, a fala e a presença da Mãe Preta, tomando a categoria do “pretuguês” como uma manifestação de resistência inscrita na linguagem e na cultura. Ao acompanhar como Lélia a fórmula e a mobiliza, será possível examinar seus efeitos, suas formas de circulação e os modos pelos quais essa prática discursiva tensiona as normas estabelecidas, desloca sentidos cristalizados e sustenta outras possibilidades de dizer e de existir. Trata-se, portanto, de interrogar o “pretuguês” como espaço em que o equívoco, longe de figurar como erro, se afirma como força de resistência, abrindo uma via para pensar a transmissão cultural, a memória e a verdade a partir daquilo que insiste em escapar às formas hegemônicas de linguagem.

CAPÍTULO 03: TROCANDO O T PELO D

*olhares brancos me fitam
há perigo nas esquinas
e eu falo mais de três línguas
Luedji Luna*

Até aqui, buscou-se demonstrar que a relação entre a fala e a figura da Mãe Preta não é apenas ocasional, mas estrutural, tendo sido decisiva para os modos de integração da cultura brasileira. Na perspectiva de Lélia Gonzalez, esse contato inaugural inscreve o significante negro como elemento incontornável para a compreensão da constituição do Brasil, especialmente no que diz respeito à língua, ao laço social e às formas de subjetivação. É nesse ponto que a linguagem deixa de ser compreendida como simples meio de comunicação para se revelar como espaço de disputa, memória e produção de sentido. Assim, considerando o percurso desenvolvido ao longo deste trabalho, este último capítulo propõe elaborar, a partir do pensamento gonzaleano, uma resposta em potencial a essas questões: *o pretuguês*.

A introdução deste capítulo se organiza a partir de algumas considerações sobre as transformações da língua decorrentes do contato entre povos africanos e seus descendentes e o colonizador branco. Para tanto, retoma-se o diálogo com intérpretes do Brasil já mencionados — Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre — ao mesmo tempo em que se convoca outra figura central, Darcy Ribeiro que reconhece essas mudanças linguísticas e oferece, contribuições fundamentais para compreender como o português brasileiro se constitui a partir desse processo de cruzamento cultural e linguístico marcado pela colonialidade.

Em seguida, o pretuguês será introduzido a partir das considerações teóricas de M. D. Magno e Lélia Gonzalez, uma vez que ambos os autores, cada qual a partir de sua especificidade e de um movimento de orientação psicanalítica, se dedicam a pensar as transformações do português falado — ou do português brasileiro — como parte de uma representação da resistência cultural negra, situada no contexto mais amplo da *Amefrica Ladina*, entendida como espaço de cruzamentos históricos e culturais que tensionam a língua, os significantes e as formas de subjetivação herdadas da colonização.

Ao nos atentarmos para as reflexões acerca das transformações ocorridas no modo como o português é falado no Brasil, torna-se possível perceber que essa temática já se encontrava presente no pensamento de determinados autores clássicos brasileiros. Esses autores, ainda que a partir de perspectivas distintas, apontam para tais mudanças como efeitos

do contato entre negros escravizados e os brancos da casa-grande, reconhecendo que esse processo incidu diretamente sobre a constituição da língua no contexto brasileiro. Começamos pela análise que se evidencia na observação formulada por Gilberto Freyre, a seguir

A linguagem infantil também aqui se amoleceu ao contato da criança com a ama negra. Algumas palavras, ainda hoje duras ou acres quando pronunciadas pelos portugueses, se amaciaram no Brasil por influência da boca africana. Da boca africana aliada ao clima -outro corruptor das línguas européias, na fervura por que passaram na América tropical e subtropical. (Freyre, 2013, p.215)

De acordo com Freyre, o português teria sido “amaciado” a partir do contato entre a ama negra e a criança branca, relação que ele associa àquilo que denomina “boca africana”, responsável por conferir novas formas de pronúncia, mais maleáveis, à língua. Além disso, Freyre atribui ao clima parte da responsabilidade por essas transformações, ao situar a América tropical e subtropical como um espaço marcado pelo calor, em contraste com as línguas europeias, por ele compreendidas como duras, ácidas e, nesse sentido, “frias”. Assim, tanto a influência africana quanto a condição geográfica e climática seriam, em sua leitura, fatores determinantes para as mudanças no modo como o português passou a ser falado no Brasil, configurando um processo de “corrupção” da língua que Freyre entende como consequência direta desses dois elementos.

É precisamente por esse motivo que Freyre se dedica a observar os modos pelos quais determinadas palavras foram adquirindo novas formas no uso cotidiano, especialmente no âmbito do que ele denomina “nosso vocabulário infantil”. Um exemplo recorrente em sua análise é o da palavra *dói*, cuja forma e uso são mobilizados por Freyre como indícios do processo de amaciamento e adaptação do português no contexto brasileiro, em suas palavras: “O processo de reduplicação da sílaba tônica, tão das línguas selvagens e da linguagem das crianças, atuou sobre várias palavras dando ao nosso vocabulário infantil um especial encanto. O “dói” dos grandes tornou-se o “dodói” dos meninos. Palavra muito mais dengosa.” (Freyre, 2013, p.215)

Além do caráter de infantilização atribuído por Freyre a esse fenômeno, no qual *dói* se transforma em *dodói*, como se a repetição e a modulação sonora operassem uma suavização do termo, observa-se um movimento de atenuação do sentido da dor, quase como uma tentativa de amenizar aquilo que deveria nomear uma experiência negativa.

Trata-se de um gesto que, segundo a análise de Freyre, ocorre justamente porque à ama negra teria sido atribuída a responsabilidade de suavizar a língua. O cuidado, nesse contexto, não se restringiria aos gestos corporais, mas se estenderia também à forma de comunicação

com a criança, de modo a produzir conforto e apaziguamento mesmo no nível da linguagem. Assim, a língua seria modulada afetivamente para tornar a experiência da criança o mais confortável possível, ainda que se trate, aqui, de um processo que incide diretamente sobre a própria estrutura da fala.

A ama negra fez muitas vezes com as palavras o mesmo que com a comida: machucou-as, tirou-lhes as espinhas, os ossos, as durezas, só deixando para a boca do menino branco as sílabas moles. Daí esse português de menino que no norte do Brasil, principalmente, é uma das falas mais doces deste mundo. Sem rr nem; as sílabas finais moles; palavras que só faltam desmanchar-se na boca da gente. A linguagem infantil brasileira, e mesmo a portuguesa, tem um sabor quase africano: cacá, pipi, bumbum, tentem, neném, tatá, papá, papato, lili, mimi, au-au, bambanho, cocô, dindinho, bimbinha. Amolecimento que se deu em grande parte pela ação da ama negra junto à criança; do escravo preto junto ao filho do senhor branco. Os nomes próprios foram dos que mais se amaciaram, perdendo a solenidade, dissolvendo-se deliciosamente na boca dos escravos. As Antônias ficaram Dondons, Toninhas, Totonhas; as Teresas, Tetés; os Manuéis, Nezinhas, Mandus, Manes; os Franciscos, Chico, Chiquinho, Chico; os Pedros, Pepés; os Albertos, Bebetos, Betinhos. Isto sem falarmos das laias, dos Ioiôs, das Sinhás, dos Manus, Calus, Bembens, Dedés, Marocas, Nocas, Nonocas, Gegês. (Freyre, 2013, p.215)

Nessa perspectiva, o português falado no Brasil passa a ser marcado por uma suavização sonora e rítmica perceptível tanto na pronúncia quanto na forma das palavras, especialmente no vocabulário infantil e no uso recorrente de diminutivos. A repetição de sílabas, a abertura dos sons e a transformação dos nomes próprios indicariam, segundo Freyre, que a língua se constitui nesse contato íntimo entre a ama negra e a criança branca, fazendo do espaço doméstico um lugar central para a transmissão linguística. A doçura e a fluidez atribuídas a essa fala infantil apontam, assim, para um modo particular de incorporação do português no Brasil, em que o aprendizado da linguagem se dá mediado pela afetividade e pela experiência sensível da presença negra.

Porém, Freyre não se limita a observar as mudanças no português no contexto da interação entre a ama negra e a criança. Ele percebe que a língua em geral também foi transformada, justamente porque o contato se dava não apenas no espaço doméstico, mas entre os senhores brancos e os escravos negros. Esse fenômeno, segundo ele, não é exclusivo do Brasil: processos semelhantes ocorreram em outros idiomas, como o inglês e o francês. O que haveria de comum entre esses contextos? Para Freyre, a resposta está na colonização, que estabelece relações de dominação e intercâmbio cultural capazes de moldar a língua, imprimindo nela marcas de adaptação, contágio e reorganização social. Assim, a

transformação linguística não se restringe ao universo infantil, mas se estende à própria constituição do idioma em sociedades marcadas pela presença colonial e pelo contato forçado entre culturas distintas

E não só a língua infantil se abrandou desse jeito mas a linguagem em geral, a fala séria, solene, da gente grande, toda ela sofreu no Brasil, ao contato do senhor com o escravo, um amolecimento de resultados às vezes delicioso para o ouvido. Efeitos semelhantes aos que sofreram o inglês e o francês em outras partes da América, sob a mesma influência do africano e do clima quente. Mas principalmente do africano. Nas Antilhas e na Louisiana "*bonnes vieilles négresses*" adocicaram o francês, tirando-lhe o fanhoso antipático, os rr zangados; no sul dos Estados Unidos as "old mammies" deram ao ranger das sílabas ásperas do inglês uma brandura oleosa. Nas ruas de Nova Orléans, nos seus velhos restaurantes, ainda se ouvem anunciar nomes de bolos, de doces, de comidas em um francês mais lírico que o da França: "*pralines de pacanes*", "*bon café tout chaud*", "*Manches tablettes à la fleur d'orange*". Influência das "*bonnes vieilles négresses*". (Freyre, 2013, p.215)

Segundo Freyre, os negros tiveram uma influência sobre o português falado no Brasil que chegou a ser mais forte, em alguns aspectos, do que o próprio clima ou a dificuldade de pronunciar certos sons, como o "rr". Mães negras e mucamas, ao conviverem diariamente com crianças e jovens brancos nas casas-grandes, foram responsáveis por criar um português que se afastava do modelo rígido e gramatical que os jesuítas tentavam ensinar aos meninos índios e semibrancos, ou do português europeu que os padres sonhavam manter no Brasil. Mesmo depois, os padres-mestres e capelães de engenho tentaram conter essa influência, impondo um português quase "de estufa", cuidadosamente controlado, mas sem muito sucesso diante da força do uso cotidiano.⁵⁶

Embora Freyre, por vezes, adote um tom que oscila entre o romântico e o problemático ao tratar do contato entre os africanos e a língua portuguesa, ele reconhece algo fundamental: a existência de uma continuidade linguística que permitiu ao português preservar certas características, mesmo diante do que chamou de "corrupção das senzalas". Para ele, o português falado no Brasil não resulta apenas de um processo de alteração ou deformação, mas da tensão constante entre duas influências centrais: o português herdado de Portugal e as contribuições da fala africana. Essa convivência dá origem a uma língua marcada por

⁵⁶ Quando os negros foram maiores inimigos que o clima dos ss e dos rr, maiores corruptos da língua no sentido da lassidão e do langor. Mães negras e mucamas, aliadas aos meninos, às meninas, às moças brancas das casas-grandes, criaram um português diverso do hirto e gramatical que os jesuítas tentavam ensinar aos meninos índios e semibrancos, alunos de seus colégios; do português reinol que os padres tiveram o sonho vão de conservar no Brasil. Depois deles, mas sem a mesma rigidez, padres-mestres e capelães de engenho procuraram contrariar a influência dos escravos, opondo-lhe um português quase de estufa. Mas quase em vão. (Freyre, 2013, p.215)

adaptações, pela presença ativa da mulher negra e por suavizações e ressonâncias culturais, nas quais a influência africana se inscreve tanto nos sons quanto nas formas. Como também observou Sérgio Buarque de Holanda⁵⁷, esse processo imprime ao português um caráter singular, profundamente moldado pelas especificidades históricas e sociais do Brasil.

Sucedeu, porém, que a língua portuguesa nem se entregou de todo à corrupção das senzalas, no sentido de maior espontaneidade de expressão, nem se conservou acalafetada nas salas de aula das casas-grandes sob o olhar duro dos padres-mestres. A nossa língua nacional resulta da interpenetração das duas tendências. Devemo-la tanto às mães Bentas e às tias Rosas como aos padres Gamas e aos padres Pereiras. O português do Brasil, ligando as casas-grandes às senzalas, os escravos aos senhores, as mucamas aos sinhô-moços, enriqueceu-se de uma variedade de antagonismos que falta ao português da Europa. (Freyre, 2013, p.216)

Com base nisso, Freyre destaca que a transformação da língua está estreitamente ligada às relações hierárquicas entre senhores e escravos. As mudanças na fala não ocorreram de forma neutra ou espontânea, mas surgiram dentro de um contexto de poder desigual, no qual a língua funcionava como espaço de mediação entre dominação e convivência cotidiana. O português brasileiro, assim, reflete não apenas alterações sonoras e lexicais, mas também as marcas das tensões sociais e das negociações simbólicas presentes no dia a dia das casas-grandes, tornando-se um registro sensível das posições sociais e dos vínculos de dependência e cuidado que estruturavam a vida colonial. A análise de Freyre sobre os modos de usar os pronomes exemplifica bem esse fenômeno: a coexistência de duas formas de expressão — uma rígida, imperativa, herdada do português europeu, e outra mais suave, adaptada, de pedido ou súplica — mostra como a língua se molda às hierarquias e às relações de poder. O segundo modo, tipicamente brasileiro, emerge da interação cotidiana entre escravos e crianças brancas, traduzindo uma tentativa de conjugar intimidade, cuidado e submissão dentro de uma relação profundamente desigual. Dessa forma, o português no Brasil se configura como um espaço em que a adaptação linguística não apenas suaviza a comunicação, mas também registra, de maneira sensível, a presença, a criatividade e a mediação simbólica dos sujeitos negros dentro das estruturas de dominação patriarcal.

⁵⁷O insucesso da experiência holandesa no Brasil é, em verdade, mais uma justificativa para a opinião, hoje corrente entre alguns antropologistas, de que os europeus do Norte são incompatíveis com as regiões tropicais. O indivíduo isolado - observa uma autoridade no assunto - pode adaptar-se a tais regiões, mas a raça, essa decididamente não; à própria Europa do sul ela já não se adapta. Ao contrário do que sucedeu com os holandeses, o português entrou em contato íntimo e freqüente com a população de cor. Mais do que nenhum outro povo da Europa, cedia com docilidade ao prestígio comunicativo dos costumes, da linguagem e das seitas dos indígenas e negros. Americanizava-se ou africanizava-se, conforme fosse preciso. Tornava-se negro, segundo expressão consagrada da costa da África. (Buarque, 1995, p.42)

Um exemplo, e dos mais expressivos, que nos ocorre, é o caso dos pronomes. Temos no Brasil dois modos de colocar pronomes, enquanto o português só admite um - o "modo duro e imperativo": diga-me, faça-me, espere-me. Sem desprezarmos o modo português, criamos um novo, inteiramente nosso, caracteristicamente brasileiro: me diga, me faça, me espere. Modo bom, doce, de pedido. E servimo-nos dos dois. Ora, esses dois modos antagônicos de expressão, conforme necessidade de mando ou cerimônia, por um lado, e de intimidade ou de súplica, por outro, parecem-nos bem típicos das relações psicológicas que se desenvolveram através da nossa formação patriarcal entre os senhores e os escravos: entre as sinhá-moças e as mucamas; entre os brancos e os pretos. "Faça-me", é o senhor falando; o pai; o patriarca; "me dê", é o escravo, a mulher, o filho, a mucama. Parece-nos justo atribuir em grande parte aos escravos, aliados aos meninos das casas-grandes, o modo brasileiro de colocar pronomes. Foi a maneira filial, e meio dengosa, que eles acharam de se dirigir ao paterfâmilias. Por outro lado o modo português adquiriu na boca dos senhores certo ranço de ênfase hoje antipático: "faça-me isso"; "dê-me aquilo". (Freyre, 2013, p.216)

É possível traçar paralelos com o pensamento de Lélia a partir das observações feitas por Freyre, que, na verdade, são fragmentos de suas inúmeras elaborações sobre as mudanças no português falado no Brasil. Por exemplo, a forma como Freyre estabelece uma relação entre a infantilização da língua e o modo como as amas negras transmitiam a linguagem às crianças remete diretamente à reflexão de Lélia na seção *"A criança que é falada"*. O estereótipo do negro enquanto interlocutor de uma fala infantil, destacado por Lélia, encontra eco nesse tipo de elaboração de Freyre, mas com diferenças importantes: enquanto ele lê o fenômeno quase como um traço afetivo e cultural, Lélia denuncia a dimensão violenta e hierárquica dessa mediação. Além disso, a insistência de Freyre em falar da "corrupção da língua" em decorrência do contato entre os escravos e o português europeu revela a falta de problematização sobre as violências históricas sofridas por esses grupos, retirados de suas terras e obrigados a aprender a língua do colonizador, a habitar e reproduzir uma cultura que lhes era imposta. Assim, enquanto Freyre enfatiza a adaptação e a doçura da língua, Lélia permite compreender que essas mudanças também carregam marcas de coerção, resistência e imposição cultural, oferecendo uma leitura mais crítica e politicamente situada do português brasileiro.

Se em Freyre há uma tendência a suavizar as tensões geradas pela violência colonial, em Darcy Ribeiro emerge um olhar mais atento às interseções culturais e ao modo como a língua se molda a partir desses encontros. Para ele, a aprendizagem do português pelos africanos escravizados vai muito além de um simples processo linguístico: constitui um gesto de adaptação e resistência diante da violência colonial. Ao se apropriar da língua que ouviam nos berros do capataz, os escravizados não apenas se comunicavam com companheiros de

diferentes origens, mas também conquistavam uma forma de agência em um contexto de extrema opressão e desumanização. Nesse movimento, o português se transformou, adquirindo singularidade no Brasil, marcado pelas inflexões, ritmos e adaptações trazidas pelos falantes africanos. Além disso, ao dominar essa nova língua, os negros brasileiros desempenharam um papel decisivo em sua difusão pelo território, conectando regiões em que ainda predominavam línguas indígenas, como o tupi-guarani, e contribuindo para a formação de um português brasileiro distinto, plural e atravessado tanto pelos encontros culturais quanto pelas desigualdades sociais.⁵⁸ Segundo ele, o processo ético e cultural do Brasil esteve indissociavelmente ligado à língua

No plano étnico-cultural, essa transfiguração se dá pela gestação de uma etnia nova, que foi unificando, na língua e nos costumes, os índios desengajados de seu viver gentílico, os negros trazidos de África, e os europeus aqui querenciados. Era o brasileiro que surgia, construído com os tijolos dessas matrizes à medida que elas iam sendo desfeitas. (Ribeiro, 1995, p. 27)

A partir dessa perspectiva, Darcy Ribeiro observa que, nas áreas de intensa atividade mercantil, onde a presença indígena já se tornava escassa, o negro desempenhou um papel central na formação da sociedade local. Ele atuava não apenas como agente de europeização, difundindo a língua do colonizador e transmitindo aos escravos recém-chegados as técnicas de trabalho, normas e valores da subcultura dominante, mas também exercia influência própria, imprimindo traços de sua herança cultural. Ao emprestar “dengues” à fala lusitana ou ao impregnar o cotidiano com elementos de sua memória cultural, os africanos e seus descendentes contribuíram de maneira singular para a configuração da sociedade e da língua brasileiras.

Concentrando-se em grandes massas nas áreas de atividade mercantil mais intensa, onde o índio escasseava cada vez mais, o negro exerceria um papel decisivo na formação da sociedade local. Seria, por excelência, o agente de europeização que difundiria a língua do colonizador e que ensinaria aos escravos recém-chegados as técnicas de trabalho, as normas e valores próprios da subcultura a que se via incorporado. Conseguia, ainda assim, exercer influência, seja emprestando dengues ao falar lusitano, seja impregnando todo o seu contexto com o pouco que pôde preservar da herança cultural africana. (Ribeiro, 1995, p. 118)

Ao contrário de Freyre, Darcy Ribeiro percebe que o colonialismo teve impactos profundos na língua, não apenas transformando o português, mas também suprimindo línguas originárias, como as indígenas, que foram gradualmente substituídas ou marginalizadas.

⁵⁸ (Ribeiro, 1995, p. 56)

“Exterminaram, simultaneamente, milhares de povos que antes viviam em prosperidade e alegria, espalhados por toda a terra com suas línguas e com suas culturas originais.” (Ribeiro, 1995, p. 64)

É certo que há muito a se discutir sobre a maneira como Darcy Ribeiro aborda a questão indígena, utilizando termos como “prosperidade e alegria” e oferecendo, por vezes, um olhar quase idealizado. No entanto, nosso objetivo aqui é aprofundar a compreensão da influência africana sobre o português falado no Brasil. Ainda assim, é relevante observar que, em seu percurso teórico, Darcy não se limita a reconhecer apenas essa presença africana, mas também evidencia a contribuição dos povos indígenas na formação da língua. Nesse sentido, a obra de Darcy, assim como a de Freyre, ocupa um lugar central entre os intérpretes do Brasil, oferecendo perspectivas fundamentais para compreender os processos culturais, sociais e linguísticos que moldaram a história e a singularidade do português brasileiro.

Diante desse debate, que envolve tanto o contato dos povos africanos com o português europeu quanto os atravessamentos históricos e culturais já expostos, torna-se necessário explicitar as razões pelas quais o *pretuguês* emerge como uma categoria central no pensamento de Lélia Gonzalez. Como já mencionado em outros momentos deste trabalho, parte do percurso intelectual de Lélia se constituiu a partir de seu contato com a psicanálise brasileira. Lélia Gonzalez manteve um diálogo direto com as teorias de Freud e Lacan, mas foi sobretudo a partir de sua aproximação com o psicanalista M. D. Magno que encontrou uma fonte especialmente fecunda para o desenvolvimento e o aprofundamento de suas elaborações teóricas. Nesse sentido, faremos uma breve incursão em alguns pontos-chave trabalhados por Magno, mais especificamente no texto *Acesso à Lida de Fi Menina*, com atenção particular à seção “América Ladina: introdução a uma abertura”, na qual o autor oferece pistas fundamentais para a base teórica que será posteriormente mobilizada por Lélia Gonzalez.

No início de sua exposição, Magno retoma o contexto em que recebeu o convite para participar, ao lado de um grupo de psicanalistas, do Congresso Latino-Americano, também conhecido como Congresso de Caracas, evento que, segundo ele, acenava com a possibilidade de contar com a presença de Lacan. No entanto, ao longo do relato, torna-se evidente que a própria composição do congresso estava atravessada por exigências específicas quanto à produção de trabalhos, exposições e textos, que deveriam ser apresentados em francês e espanhol. É nesse cenário que Magno anuncia uma parceria com Betty Milan e Jacques-Alain Miller, cujo interesse comum era desenvolver algumas considerações em torno da temática da língua. Tal interlocução mostrou-se determinante para que ele passasse a pensar de forma mais

sistemática a questão da língua brasileira, sobretudo a partir de uma especificidade fundamental: embora o Brasil integre o que se convencionou chamar de América Latina, o idioma aqui falado não é o espanhol, diferindo, assim, da maior parte dos países que compõem essa região. É precisamente a partir desse relato que Magno formula a seguinte questão:

Quando se trata de Língua, a coisa fica muito séria, porque, afinal de contas, é sintoma fundamental, ou, pelo menos, é sintoma de base nas relações de fala entre os sujeitos. Então ponderamos que talvez essa América aí chamada de Latina não falasse só o espanhol. Inclusive, talvez, se o fizéssemos numericamente, a quantidade dos sujeitos que falam a Língua... Achávamos que qualquer trabalho que apresentássemos deveria ser em Português ou em Brasileiro, se quisessem; e a resposta foi muito simpática: Tudo bem, mas desde que vocês se encarreguem da tradução simultânea para o francês e o espanhol. A essa altura, para mim isso funcionou como interpretação, ou seja, valeu o levantamento da questão na medida em que a gente começou a se dar conta: não somos América Latina. (Magno, 2007, p.146)

Esse desvelar, que Magno faz questão de colocar ao pronunciar: *não somos América Latina*, retoma reiteradamente ao dizer que: *O Brasil não é América Latina*. Segundo a interpretação de Magno, em parceria com Milan, essa constatação se dá ao observar o percurso do significante no Brasil, ou seja, a maneira como a presença negra se estabeleceu neste território e influenciou diretamente a configuração da língua. Em suas palavras

De repente, em função desse fato e dessa interpretação, digamos acidental, a gente começou a se dar conta de que o Brasil não é América Latina, sobretudo do ponto de vista do percurso do significante; e no que eu, junto a Betty, ponderei que o Brasil certamente não era América Latina, ela me saiu com uma invenção de momento e que resolve nossa questão, ao mesmo tempo que abre uma nova, para a frente. Disse Betty: “É claro, o Brasil é América-Africana” (Magno, 2007, p.147)

Ao reconhecer a distinção entre o Brasil e o restante da América Latina, Magno passa a traçar caminhos para aquilo que denomina “significantes que constituem a sintomática nacional”, anunciando seu interesse em investigar os modos pelos quais se dá a inscrição de determinados elementos no tecido cultural brasileiro, ou seja, como certas marcas simbólicas se fixam na língua e na cultura, atravessando a experiência coletiva e produzindo os sintomas específicos que caracterizam a sociedade brasileira.⁵⁹

⁵⁹ Acho até encantadora essa questão de nós outros habitarmos a América-Africana, já que uma das preocupações tem sido, em nosso trabalho, distinguir, em tudo que se puder, os significantes que constituem a sintomática nacional, e parece uma boa via a gente tentar começar a promover, como trabalho e como estudo, a América Africana. (Magno, 2007, p.148)

É justamente a partir das elaborações desenvolvidas por Magno nesse texto que Lélia o identifica como uma referência fundamental para seu próprio trabalho. Ela se apoia em seus argumentos para sustentar a tese de que o significante negro ocupa um lugar de excelência na constituição da cultura brasileira. Segundo Lélia

Acordou tarde porque o Brasil já está e é africanizado. M. D. Magno tem um texto que impressionou a gente exatamente porque ele discute isso. Duvida da latinidade brasileira afirmando que esse barato chamado Brasil nada mais é do que uma América Africana, ou seja, uma Améfrica Ladina . Pra quem saca de crioulo, o texto aponta pra uma mina de ouro que a boçalidade europeizante faz tudo pra esconder, pra tirar de cena. (Gonzalez, 2020, p.79)

Nesse sentido, a leitura de Lélia articula a psicanálise ao campo cultural: como as marcas linguísticas africanas se inscrevem no português falado e na memória coletiva de um país atravessado por desigualdades históricas? De que forma esse significante africano molda os modos de subjetivação no Brasil e influencia a forma como nos apropriamos da língua? Pode ser visto apenas como presença histórica ou social, ou desempenha um papel estruturante mais profundo na constituição do discurso brasileiro? De que maneira a inscrição africana na língua atua como mediadora entre experiências de dominação, resistência e criação cultural? E quais possibilidades se abrem quando se considera o eco africano na fala como elemento fundamental da formação linguística e simbólica do Brasil?

Ainda que a formulação sobre a maneira como esse elemento negro se inscreve seja, em Magno, inicial, ele oferece uma via de entrada que dialoga diretamente tanto com as considerações de Freyre quanto com aquelas desenvolvidas por Lélia acerca do papel da mulher negra no processo de interiorização e transmissão desse elemento negro.

E o feminino, onde entra nessa América-Africana? Sim. Estávamos afinal no campo da sexualidade Feminina. Chico Buarque gozou com a nossa pretensa malandragem na sua Ópera do Malandro. Talvez que a cultura amefricana não seja a do malandro – mas a da mulher do malandro... É a cultura da ladina amefricana – mesmo apanhando todo dia... (Magno, 2007, p. 164)

Podemos afirmar que, diante das questões levantadas sobre como as marcas linguísticas africanas se inscrevem no português falado, de que forma moldam os modos de subjetivação e atuam entre dominação, resistência e criação cultural —, o movimento que parte da língua se apresenta como um campo extremamente fértil. É por meio dele que se pode pensar nas múltiplas formas sob os efeitos tanto do colonialismo quanto das transformações

contemporâneas do português no Brasil, revelando como a história, a cultura e a subjetividade se entrelaçam e se inscrevem na fala cotidiana.

E se retomamos as palavras de Lélia, quando propõe a troca de América por Améfrica e de Latina por Ladina, não se trata de alcançar uma resposta definitiva, mas de sustentar uma abertura. Pensar a língua a partir desse deslocamento implica recusar a ideia de que ela se organiza a partir de um lugar engendrado, burocrático ou plenamente consciente. Ao contrário, a língua se constitui num campo de dinamismo, feito de trocas, deslizamentos e atravessamentos que escapam à normatização. É nesse ponto que a provocação de Lélia ganha força quando afirma: “Não sacam que tão falando pretuguês”. A frase não funciona como denúncia isolada, mas como índice de uma língua que já opera fora do controle, atravessada por inscrições africanas que insistem na fala cotidiana. Nesse movimento, o Brasil deixa de ser pensado como unidade estável e passa a se mostrar como um território simbólico em disputa, onde a língua revela, sem se dar plenamente a ver, aquilo que Lélia nomeia como Améfrica Ladina não como síntese final, mas como modo de escuta, de leitura e de interrogação permanente da cultura brasileira.

À vista disso, o objetivo deste último capítulo é abrir caminhos para que o pretuguês seja reconhecido em suas múltiplas possibilidades de interpretação, articulando teoria e política. Ele será pensado, em primeiro lugar, a partir da noção de *lalíngua* em Lacan, conforme a leitura de Miller, que permite compreender como o sujeito se inscreve na linguagem por meio dos significantes herdados do inconsciente. Em seguida, o pretuguês será abordado a partir dos modos de preconceito linguístico que sustentam o mito da existência de uma língua “correta”, operando hierarquizações da fala e definindo quem pode ou não ser reconhecido como alguém que fala legitimamente. Por fim, será considerado a partir da própria prática de falar e escrever em pretuguês, entendida como uma forma de resistência cultural dinâmica, histórica e viva, capaz de tensionar o português normativo e de reinscrever, no campo da linguagem, a presença negra como elemento constitutivo da formação social e simbólica do Brasil.

3.1 TEORIA LALÍNGUA

*Lalíngua é feita de qualquer coisa,
do que se arrasta nos porões*

assim como nos salões.
Miller

Em *Racismo e sexismo na cultura brasileira*, Lélia Gonzalez assinala, em determinado momento de sua argumentação, que se valerá de bases psicanalíticas como suporte epistemológico para a construção de sua análise⁶⁰. Embora não sistematize formalmente uma teoria psicanalítica da linguagem, é possível identificar, ao longo do texto, a presença de uma concepção que se aproxima de modo decisivo daquilo que Jacques Lacan viria a formular como *lalíngua*. Partindo desse ponto, esta seção se dedica a analisar de que modo a teoria da *lalíngua* pode ser mobilizada para pensar o *Pretuguês* como um operador potente da linguagem, e não como um desvio ou simples variação deficitária da norma culta.

Para tanto, iniciaremos o percurso com uma breve contextualização das motivações que conduzem Lacan à formulação da noção de *lalíngua*, tomando como eixo a leitura proposta por Jacques-Alain Miller. É a partir dessa leitura que Leibniz é mobilizado como referência privilegiada para situar o ideal racionalista de uma linguagem lógica, universal e transparente. A retomada de Leibniz, tal como operada por Miller, permite delimitar o horizonte teórico contra o qual Lacan efetua seu deslocamento, ao conceber a linguagem não como instrumento de comunicação plena, mas como um campo atravessado pelo equívoco, pela materialidade sonora e pelo resto que escapa à formalização. Em seguida, nos deteremos no desenvolvimento propriamente lacaniano dessa problemática, destacando a introdução do discurso do mestre como operador fundamental para pensar a língua enquanto dispositivo de ordenação, poder e exclusão, elemento decisivo para a articulação entre linguagem, norma e sujeição.

Na sequência, avançaremos para a leitura proposta por Jacques-Alain Miller, especialmente a partir de seu comentário sobre *A terceira* de Lacan, texto no qual, mesmo sem o uso explícito do neologismo “*lalíngua*”, encontram-se elementos fundamentais para pensar o sintoma, o neologismo e a falha como formas de inscrição do sujeito na linguagem. Por fim, chegaremos às elaborações de M. D. Magno e às contribuições de Lélia Gonzalez, com atenção particular aos textos *Acesso de fi menina* e *A propósito de Lacan*, nos quais a relação entre linguagem, gozo, sintoma e cultura brasileira ganha contornos singulares.

O objetivo desta seção é, portanto, propor uma leitura que evidencie os pontos de convergência entre a teoria da *lalíngua* e o *Pretuguês*. Não se trata de enquadrar o *Pretuguês* em uma leitura psicanalítica exclusiva, gesto que a própria Lélia Gonzalez jamais realizou,

⁶⁰ (Gonzalez, 2020, p.68)

mas de fazer uso do suporte epistemológico por ela explicitamente anunciado. Afinal, Lélia pensou e produziu de modo consistente sobre as formas do discurso, mostrando como a articulação entre fala, linguagem e subjetividade se revela particularmente fecunda quando tomada como chave para compreender os processos de constituição cultural e simbólica da formação social brasileira.

A teoria da lálíngua ganha força no ensino de Jacques Lacan no Seminário XX (*Mais ainda*, 1972–1973) sendo retomada posteriormente em sua intervenção no VII Congresso da Escola Freudiana de Paris, em 1974. É nesse contexto que, no *Pronunciamento ao Congresso da Escola Freudiana de Paris*, do mesmo ano, Jacques-Alain Miller avança e comenta essa elaboração lacaniana, deslocando o foco da centralidade da figura de Lacan para o alcance teórico de sua formulação, ao situar a lálíngua como operador fundamental para pensar a linguagem para além da comunicação e da formalização lógica.

Em um determinado momento de sua exposição, Miller estabelece uma relação direta entre o discurso do mestre e a produção de sentido no conhecimento, ao afirmar que “o conceito é a apropriação do real”. Segundo Lacan, há no discurso do mestre uma característica que mostra como a linguagem se liga ao poder e à produção de saber. Nele, o significante-mestre organiza o sentido e estabiliza o conhecimento, ao mesmo tempo em que exclui o sujeito. Esse discurso evidencia que a língua não é apenas comunicação, mas também instrumento de comando e dominação.

Diante disso, Miller lança a pergunta: “Agora, o que frustra essa tomada, esse domínio do conceito senão a própria língua?— a rebelde, a incontrolável.” Essa tomada pode ser entendida a partir do que foi dito anteriormente: parte da função do discurso do mestre é organizar o sentido do conhecimento, e a língua aparece justamente como aquilo que pode dificultar esse processo⁶¹. É justamente nessa elaboração que Miller recorre a Leibniz, para mostrar, por meio do contraste, como a abordagem do filósofo é radicalmente oposta ao pensamento lacaniano. Em suas palavras:

Se Leibniz, que sempre concebeu a filosofia a serviço dos mestres, foi lógico, reconhecido precursor da matematização da lógica, foi por ter se voltado à tarefa de dominar a língua. Como Leibniz diz isso? Ele o diz exatamente como Frege: a língua é *imperfeita*. E é um fato da língua que ela permita falar para não dizer nada e dizer o que não se sabe e mais ou menos o que se sabe. (Miller, 2021, p.89)

⁶¹ A linguagem é o resultado de um trabalho com lálíngua. É uma construção de lálíngua. É, sob a vigilância do mestre, o conceito científico, e aqui universitário, de lálíngua. É a maneira científica de encontrar-se com lálíngua, de tentar entendê-la. Digamos que a linguagem é, com efeito, discurso do mestre, e que sua estrutura é a mesma do discurso do mestre. (Miller, 2021, p.103)

Com isso, Miller retoma a teoria de Leibniz sobre a *Characteristica Universalis*, concebida como uma solução para o que o filósofo identificava como o problema das línguas naturais. Para Leibniz, essas línguas, como o francês ou o português, carregariam ambiguidades e imprecisões, sendo responsáveis por equívocos na transmissão do pensamento. Apenas uma linguagem universal, formal e lógica, como a *Characteristica Universalis*, seria capaz de superar essas limitações, garantindo precisão e clareza na representação do conhecimento. Conforme aponta Miller

É o sonho dos filósofos. É essa língua que Leibniz imagina em vários textos e que ele chama, em seu pequeno escrito “Prefácio à ciência geral”, “a língua que fecharia a boca dos ignorantes.” Não é esse o projeto que a logística retomava? O de que, se reformulássemos nessa língua artificial as propriedades enunciadas em uma língua natural, o falso se reconheceria pelo que é e o sem sentido se esvaecer, não seria mais formulável. (Miller, 2021, p.89)

Mais adiante, Miller argumenta que a proposta de Leibniz não seria realizável, pois a lógica formal, por mais rigorosa que seja, não consegue abarcar aquilo que lhe escapa. Ou seja, qualquer sistema idealizado de linguagem, como a *Characteristica Universalis*, falha em capturar o excesso, a singularidade e o resto que inevitavelmente atravessam a comunicação. E completa com outra indagação: “Uma língua cuja gramática não se confundisse com a lógica poderia ser falada?”

Miller argumenta que a noção de lógica da linguagem está diretamente ligada à ideia de universo do discurso, entendido como o conjunto de regras, significantes e relações que estruturam o sentido dentro de uma determinada ordem simbólica. Segundo ele, “Eis, portanto, o que supõe a noção de universo do discurso: que existe o conjunto dos objetos do discurso, que esse conjunto é unificado, totalizado, e que o dizer é raciocínio e até cálculo” (Miller, 2021, p.92). Sendo assim, segundo Miller, a noção de língua defendida por Leibniz poderia ser realizada, se admitíssemos que ela nela não há enunciação, como ele próprio indica

A ideia leibnizana da língua nova se realiza. São as línguas formais, que existem realmente. Mas cada um sabe hoje que elas não podem ser faladas e não são escritas. A língua com a qual Leibniz sonhava, “sem equivocação nem anfibologia”, a língua em que tudo o que se diz inteligivelmente é dito de maneira apropriada, a língua do *De arte combinatoria*, é uma língua sem enunciação possível. É um discurso sem palavras. (Miller, 2021, p.92)

É precisamente nesse ponto que Miller se detém para reler o desenvolvimento lacaniano a partir da herança saussuriana. Se, como o próprio Saussure extrai de sua teoria, a língua não é substância, mas um jogo de diferenças sem termos positivos⁶², coloca-se então a questão decisiva: o que é, afinal, um significante? Miller observa que a definição lacaniana, “um significante representa o sujeito para outro significante” assume deliberadamente um caráter circular, uma vez que o significante não pode ser apreendido isoladamente, mas apenas na diferença mínima entre pelo menos dois, S1 e S2. Trata-se, portanto, de uma definição que Miller qualifica como aconceitual: ela não permite “fechar a mão” sobre o termo, mas sustenta sua inconsistência estrutural. É nesse horizonte que se compreende a introdução lacaniana de *lalíngua*: um termo criado para nomear aquilo que, na língua, não se deixa estabilizar como sistema, unindo em uma só palavra o artigo definido singular e o próprio vocábulo. Ao dizer “a lalíngua” ou “cada lalíngua”, Lacan indica que não há universal da língua, mas uma marca singular e incomparável, efeito de diferenças que não se resolvem no sentido, mas insistem como traço, equívoco e resto.

É diante dessa questão que Lélia Gonzalez mobiliza a teoria da lalíngua, a partir da leitura de Miller, em *Racismo e sexismo na cultura brasileira*.

Nosso suporte epistemológico se dá a partir de Freud e Lacan, ou seja, da psicanálise. Justamente porque como nos diz Jacques-Alain Miller, em sua Teoria da Alíngua: “O que começou com a descoberta de Freud foi uma outra abordagem da linguagem, uma outra abordagem da língua, cujo sentido só veio à luz com sua retomada por Lacan. Dizer mais do que sabe, não se saber o que diz, dizer outra coisa que não o que se diz, falar para não dizer nada, não são mais, no campo freudiano, os defeitos da língua que justificam a criação das línguas formais. Estas são propriedades inelimináveis e positivas do ato de falar. Psicanálise e lógica, uma se funda sobre o que a outra elimina. A análise encontra seus bens nas latas de lixo da lógica. Ou ainda: a análise desencadeia o que a lógica domestica.” (Gonzalez, 2020, pp.68-69)

A escolha de Lélia por mobilizar a teoria da *lalíngua* está em consonância com o desenvolvimento epistemológico que ela elabora acerca da linguagem. Se observamos atentamente o modo como Lélia aborda a questão da transgressão linguística, torna-se evidente que esse percurso teórico tem como objetivo repensar os modos de funcionamento do discurso dominante e, ao mesmo tempo, interrogar a própria linguagem enquanto referencial crítico. Nesse sentido, a linguagem não aparece apenas como meio de expressão, mas como operador que permite pensar o *lixo* — entendido aqui como resto — enquanto um lugar

⁶² (Miller, 2021, p.95)

privilegiado de emergência daquilo que o discurso hegemônico não conseguiu absorver, normalizar ou silenciar.

É a partir da centralidade que a questão da linguagem assume na elaboração teórica de Lélia que somos conduzidos a um texto capaz de acompanhar esse percurso teórico em torno da *lalíngua* e de suas implicações no pensamento gonzaleano. Em *A propósito de Lacan*, Lélia estabelece um diálogo entre as formulações de Antônio Sérgio Mendonça e M. D. Magno e o pensamento de Lacan, a fim de problematizar a exclusão do sujeito operada pela linguística estrutural. Ao deslocar o foco da língua enquanto sistema para uma “linguagem de segundo grau”, Lélia propõe um campo no qual o inconsciente pode se manifestar, não como sentido latente a ser decifrado, mas como ruptura da ordem discursiva. Nesse movimento, são introduzidas as figuras do *ôme*, entendido como sujeito da denúncia, e do *Dichter*, que permitem conceituar o sintoma como um neologismo: uma invenção singular que interrompe a linearidade sintagmática e desorganiza o regime ordinário da significação. Desse modo, um dos argumentos do texto é sustentar uma “hermenêutica da desintegração”, segundo a qual as falhas, os equívocos e a polissemia do discurso não constituem desvios a serem corrigidos, mas o lugar próprio onde se inscrevem a singularidade do sujeito e seus modos de significar.

Com base nisso, Lélia apresenta duas noções que mobiliza para explicitar a elaboração de Antônio Sérgio: a denotação de primeiro grau (D¹) e a conotação de primeiro grau (C¹). Em suas palavras:

A primeira refere-se ao sentido dos termos codificados numa língua corrente, enquanto a segunda remete a uma transgressão desse sentido, desde que “não rompa com seu princípio codificador básico, a ideia de contiguidade com a realidade empírica. Já a função de segundo grau caracteriza-se por se realizar numa cadeia paradigmática, ou seja, naquela cujo princípio codificador é a substituição e cujas relações predominantes são determinadas pela similaridade. Enquanto a função de primeiro grau implica uma descrição linear, na predominância das relações de equilíbrio, a função de segundo grau implica uma relação transformacional. (Gonzalez, 2020, p.339)

A distinção de Lélia entre funções de primeiro e segundo grau permite pensar a linguagem como um campo estruturado por princípios distintos de codificação⁶³. Na função de primeiro grau, o sentido se mantém preso à linearidade da língua e à relação de contiguidade

⁶³Retomando a questão das funções da linguagem, é importante apontar para o fato de que a linguagem de primeiro grau, dadas as suas características, enfatiza o papel do código ao colocá-lo como substituto do sujeito enquanto significante, isto é, enquanto lugar e função fundamental para a significação. Com isso, de acordo com a denominação de Antônio Sérgio Mendonça, ela se põe como estrutura de exclusão do sujeito, ao passo que a linguagem de segundo grau, na medida em que nela o código é determinado pela inclusão do sujeito como função significante, situa-se como estrutura de inclusão do sujeito. (Gonzalez, 2020, p.340)

com o real; já a função de segundo grau rompe essa linearidade, operando por substituição e similaridade, instaurando efeitos de deslocamento que escapam à lógica da língua corrente. É justamente nesse intervalo que a noção de *lalíngua* se torna produtiva: ela designa o lugar onde o significante não se deixa reduzir a termo fechado, onde o sujeito se faz presente não como operador de sentido seguro, mas como marca das diferenças que atravessam o discurso. A linguagem, assim, não é apenas instrumento de descrição, mas locus de operações que tensionam a norma codificadora e revelam o resto do discurso, aquilo que insiste mesmo quando o sistema dominante tenta silenciá-lo. Nesse ponto, o pensamento gonzaleano mostra que é possível ler a língua como espaço de deslocamento crítico, onde os efeitos de sentido e de gozo se produzem justamente na instabilidade que a função de segundo grau evidencia.

Já em M. D. Magno Lélia o apresenta como um desconstrutor da linearidade sintagmática que, por meio dos conceitos de *ôme* e *Dichter*, situa o sujeito na fissura entre enunciado e enunciação. Para Magno, a linguagem vital não se define pela comunicação, mas pelo neologismo e pelo sintoma, que “destroem o signo” estático para revelar uma forma de “linguagem originária”. Essa perspectiva inaugura o que ele denomina *Semasionomia*, uma hermenêutica da desintegração capaz de recuperar a singularidade do sujeito, reprimida pela racionalização e pela normatização da ordem gramatical. Tal formulação é anunciada já no início do texto com a provocação levantada por Lélia “*Por conseguinte, só consegue entender a palavra como signo, jamais como nó de significação.*”⁶⁴

Sendo assim, é possível afirmar que a base epistemológica mobilizada por Lélia no que diz respeito à questão da linguagem está diretamente vinculada a teorias que partem de uma concepção transgressiva da língua, como já indicado em outros momentos deste trabalho, especialmente no primeiro capítulo. É nesse ponto que a teoria da *lalíngua* se torna incontornável. Ao sublinhar que não havia, antes de Lacan, um termo capaz de nomear essa dimensão da linguagem, Miller evidencia o limite das categorias tradicionais — “língua natural”, “língua corrente”, “língua da conversação” — todas ainda presas a uma concepção funcional, comunicativa ou formal da língua.⁶⁵ A criação do termo *lalíngua* responde justamente à necessidade de pensar aquilo que corre rápido demais para ser capturado pelo

⁶⁴ (Gonzalez, 2020, p.313)

⁶⁵ Destacarei ainda que não havia palavra para designar *lalíngua* antes de Lacan criá-la. Nenhuma palavra, nem na lógica nem na linguística. Dizíamos “línguas naturais”- essa “natureza” faz rir, e isso já é pensá-la pelo artifício formal. Dizíamos “língua corrente” - ela corre, é verdade, *lalíngua*, tão rápido que não a alcançamos, e o Aquiles linguista fica esbaforido. Dizíamos também “a língua de todos os dias, a língua da conversação” mas é também a língua da criança no berço, que alicerça todo o edifício da lógica matemática, e pode-se dizer isso sem recair em Husserl. O matemático - filiação da qual talvez não se orgulhasse- é filho de vernacular. Dizíamos também “língua materna” e isso já é bem melhor, claro. (Miller, 2022, pp.100-101)

aparato lógico ou linguístico, mas que, paradoxalmente, sustenta tanto a fala cotidiana quanto os edifícios mais abstratos do saber. Trata-se de uma linguagem anterior à ordenação gramatical, enraizada na experiência infantil e no vernacular, que não se deixa reduzir à formalização sem resto. Ao aproximar-se dessa perspectiva, o pensamento de Lélia encontra na *lalíngua* um operador teórico capaz de sustentar sua crítica às formas normativas do discurso, ao mesmo tempo em que permite pensar os restos, os desvios e as falhas que constituem o sujeito e escapam à racionalização dominante.

É exatamente por isso que o *pretuguês* aparece, no interior do argumento de Lélia, como uma língua materna, na medida em que sua internalização se dá pelo contato primordial da criança com a Mãe Preta, antes mesmo da normatização gramatical e da imposição da língua dita culta. Nesse registro, o *pretuguês* se aproxima da noção de *lalíngua*, pois não se define como sistema formal, mas como marca incorporada, atravessada por afetos, ritmos e sonoridades que antecedem a organização do sentido e resistem à imposição do discurso europeizante.

Essa criança, esse infans, é a dita cultura brasileira, cuja língua é o pretuguês. A função materna diz respeito à internalização de valores, ao ensino da língua materna e a uma série de outras coisas mais que vão fazer parte do imaginário da gente. Ela passa pra gente esse mundo de coisas que a gente vai chamar de linguagem. E graças a ela, ao que ela passa, a gente entra na ordem da cultura, exatamente porque é ela quem nomeia o pai. (Gonzalez, 2020, p.78)

Essa aproximação entre o *pretuguês* e a teoria da *lalíngua* pode ser mais precisamente apreendida a partir da distinção que Miller estabelece entre *lalíngua* e aquilo que ele nomeia como língua nacional. Ao passo que a língua nacional se constitui como efeito de unificação, normatização e ordenamento, a *lalíngua* designa o campo heterogêneo dos modos de falar que antecedem e excedem essa operação. Nesse sentido, o processo de colonização revela-se determinante ao instituir hierarquias linguísticas que relegam certos usos da língua — especialmente aqueles marcados por heranças africanas e populares — a posições de subalternidade, ao mesmo tempo em que os reinscreve como resíduos incômodos que persistem, resistem e retornam no interior do discurso hegemônico. Segundo Miller, isso pode ser observado no modo como se configura a luta do dialeto *patois* contra a língua tomada como nacional. Em suas palavras:

Só que a língua nacional- todas as línguas nacionais - é uma produção histórica do discurso do mestre. Eu precisaria repassar aqui a longa história da luta dos patóas, dos dialetos contra a língua nacional, da língua nacional contra eles em primeiro lugar, pois ela visa a estandardizar a comunicação com fins econômicos, políticos. E é verdade que essa história permanece por escrever - história da opressão pela língua do mestre, da resistência também -, ali onde há opressão, há resistência, não é mesmo? E,

enfim, é sempre a língua que triunfa, pois ela acaba unindo lado a lado a linguagem cultivada e a gíria. (Miller, 2021, p.102)

A constituição da língua nacional não pode ser compreendida fora das operações históricas de poder que a produziram. Ela se configura como um processo de unificação e padronização dos modos de falar, orientado por interesses políticos e econômicos, que estabelece a comunicação como valor e a clareza como norma. Como indicado na seção *Nó de Significação*, o discurso dominante mobiliza um espaço ideológico para articular seus próprios interesses em nome da norma; na prática, porém, essa norma funciona como pretexto para excluir aqueles que não se ajustam a esse sistema que, nesse caso, se manifesta sob a forma da língua. Isso se torna ainda mais evidente quando se considera o papel que a escola exerce na imposição do “dizer correto”.

A Escola é uma organização de maestria, que visa a desnaturar a língua, na medida em que se possa tomá-la como língua materna. A Escola é uma máquina de desmaternalizar a língua, pois o mestre nunca deixa de querer fazer com que os seres falantes falem uma língua diferente da sua. (Miller, 2022, p.102)

Portanto, o papel do mestre não se reduz à figura do professor; ele se estende aos próprios dispositivos pelos quais a “organização” da língua se impõe como máquina de desmaternalizar a *língua*. Essa operação não se manifesta apenas nos textos oficiais ou nos manuais de alfabetização, mas também nas barreiras linguísticas que regulam o acesso a determinados espaços, como o acadêmico.⁶⁶ Em todas essas instâncias, o mestre funciona como operador de um discurso normativo que visa homogeneizar o falar, excluir os modos de expressão que escapam à norma e consolidar hierarquias simbólicas, mantendo invisível a persistência da língua vivida, carregada de memória, afetos e diferenças culturais.

Nesse movimento, os dialetos, os falares populares e as formas não estabilizadas da língua são empurrados para posições marginais, tratados como desvios ou resíduos. No entanto, essa tentativa de ordenamento nunca se fecha completamente: aquilo que é subalternizado retorna, infiltra-se e insiste no interior da própria língua normatizada. É justamente aí que se pode localizar a força da *língua*, não como exterior à língua nacional,

⁶⁶ A questão de como o mestre mete a mão em a língua não é outra senão a de como o Um vem a apreender a língua, a quebrá-la, a articulá-la, de como o mestre aí encarna, ganhando corpo de linguagem, ou seja, vem a se escrever. Daí se abre a possibilidade dessas teorias dos elementos da linguagem que chamamos de gramática, ou matemática, ou lógica, pelas quais o ser falante molda seu caminho em a língua, conceitualiza-a, mesmo que apenas para alfabetizá-la. (Miller, 2022, p.103)

mas como aquilo que a atravessa, fazendo coexistir registros heterogêneos e desfazendo, por dentro, a pretensão de unidade e pureza do discurso linguístico.

Precisamente por isso, o *pretuguês* de Lélia ocupa um lugar central em sua teoria e é constantemente reivindicado. Trata-se de uma língua atravessada pela contribuição africana, que, apesar das tentativas históricas de silenciá-la ou diminuir sua importância, persiste e se faz presente, revelando a linguagem como um espaço de transgressão e transformação contínua. Como ela mesma explica:

Ou seja, aquilo que chamo de “pretuguês” e que nada mais é do que marca de africanização do português falado no Brasil (nunca esquecendo que o colonizador chamava os escravos africanos de ‘pretos’, e de ‘crioulos’ os nascidos no Brasil) é facilmente constatável sobretudo no espanhol da região caribenha.” (Gonzalez, 2020, p.115)

O *pretuguês*, ao incorporar a africanização do português falado no Brasil, revela-se não apenas como vestígio histórico, mas como espaço de resistência e persistência da linguagem subalterna frente ao discurso normativo. Como Lélia observa: “Contraditório, né? Na verdade, para além de outras razões, reagem dessa forma justamente porque a gente põe o dedo na ferida deles, a gente diz que o rei tá pelado. E o corpo do rei é preto, e o rei é escravo.” Esse gesto evidencia que o falar transgressor atravessa o linguístico, o político e o corporal, tensionando hierarquias simbólicas historicamente construídas. Na perspectiva da teoria da *lalíngua* de Lacan, ele pode ser compreendido como

Lalíngua é o depósito, a coletânea de vestígios dos outros “sujeitos”, ou seja, aquilo por meio do qual cada um inscreveu, digamos, seu desejo em lalíngua, pois o ser falante precisa de significantes para desejar; e do que ele goza? De suas fantasias, ou seja, ainda de significantes. (Miller, 2021, pp.105-106)

Assim, o *pretuguês* se configura como *lalíngua* viva: um registro de desejos, de gozo e de marcas históricas que escapam à normatização da língua, preservando e afirmando a singularidade do sujeito. Essa perspectiva dialoga diretamente com o que M. D. Magno aponta ao desconstruir a linearidade sintagmática: o falar não é apenas sequência de significantes codificados, mas espaço de invenção, de deslocamento e de síntese de múltiplos vestígios, onde a língua se torna veículo da subjetividade que resiste à homogeneização do discurso dominante. Em consonância, Miller mostra que a *lalíngua* acumula os traços dos sujeitos, registrando desejos e fantasias, enquanto Lacan propõe que o significante só se entende na rede de diferenças que o atravessam, permitindo ao sujeito existir e se produzir nas fissuras do discurso. O *pretuguês*, ao se manter presente apesar dos esforços para silenciá-lo ou

subalternizá-lo, confirma, assim, que a linguagem não é neutra; ela é terreno de resistência, invenção e reinvenção constantes, capaz de desafiar as imposições do poder, afirmar identidades subalternas e sustentar a vitalidade de modos de falar historicamente marginalizados.

3.2 QUANDO A LÍNGUA VIRA MITO

*Contenho vocação pra não saber línguas cultas.
Sou capaz de entender as abelhas do que alemão.
Eu domino os instintos primitivos.
A única língua que estudei com força foi a portuguesa.
Estudei-a com força para poder errá-la ao dente.
A língua dos índios Guatós é múrmura: é como se ao
dentro de suas palavras corresse um rio entre pedras.
A língua dos Guaranis é gárrula: para eles é muito
mais importante o rumor das palavras do que o sentido
que elas tenham.
Usam trinados até na dor.
Na língua dos Guanás há sempre uma sombra do
charco em que vivem.
Mas é língua matinal.
Há nos seus termos réstias de um sol infantil.
Entendo ainda o idioma inconversável das pedras.
É aquele idioma que melhor abrange o silêncio das
palavras.
Sei também a linguagem dos pássaros – é só cantar.
Manoel de Barros*

Ao longo deste trabalho, a análise se concentrou sobretudo na fala e em seus modos de circulação. Nesse percurso, a figura da Mãe Preta foi pensada como Sujeito Suposto Saber, permitindo evidenciar como determinadas formas de dizer e de transmitir a linguagem se inscrevem em uma mesma ordem discursiva. O que se tornou visível, até aqui, foi justamente a maneira como a fala se organiza e circula a partir de um campo simbólico racializado. Agora, no entanto, é preciso ir um pouco além: entender que o mito não se esgota aí e que, muitas vezes, ele também aparece encarnado na própria língua.

A língua, nesse sentido, deixa de ser pensada como um instrumento neutro e passa a ser tomada como um espaço de disputa, no qual se produzem hierarquias, se legitimam determinados modos de falar e se desqualificam outros.

Para dar início a este diálogo, recorro à obra *Preconceito Linguístico: o que é, como se faz* (1999), do professor e linguista Marcos Bagno, concentrando-me especialmente na primeira parte do livro, *A mitologia do preconceito linguístico*. Embora Bagno não figure diretamente entre as referências mobilizadas por Lélia Gonzalez, nem tenha produzido um trabalho que dialogue de forma explícita com sua obra, sua reflexão mostra-se fundamental para a compreensão dos mecanismos de desqualificação da fala no contexto brasileiro.

Nesse sentido, cabe destacar, como parte da opção metodológica deste trabalho, a interlocução mediada entre esses autores, tal como desenvolvida por Gabriel Nascimento em *Racismo Linguístico: os subterrâneos da linguagem e do racismo*. Ao articular referências que vão de Frantz Fanon e Achille Mbembe a Lélia Gonzalez, Nascimento constrói uma análise aprofundada que evidencia como a noção de “falar correto” opera como uma forma específica de racismo linguístico, impondo, por meio da língua, hierarquias raciais e sociais sob a aparência de neutralidade da chamada norma culta padrão. A obra de Nascimento será mobilizada aqui como referência complementar, orientando o diálogo entre Bagno e Lélia Gonzalez sem a pretensão de esgotá-lo. Considerando os limites de espaço e dos objetivos deste trabalho, a análise se concentra em evidenciar como a visão mítica da língua identificada por Bagno já havia sido antecipada por Lélia Gonzalez, sobretudo ao denunciar o mito da democracia racial como parte constitutiva da ideologia do branqueamento. Assim, para uma análise mais detida e sistemática dessa interlocução, recomenda-se a leitura da obra de Nascimento, que aprofunda os nexos entre linguagem, racismo e poder no Brasil.

Diante disso, a aposta é mostrar que a forma como Lélia pensa o pretuguês já aponta para uma política da linguagem, na qual a língua funciona como um dos lugares de sustentação de uma ideologia racial. Ao tomar o pretuguês como uma das manifestações da língua brasileira, Lélia desloca a ideia de erro e evidencia que aquilo que costuma ser lido como “fala errada” é, na verdade, efeito de uma hierarquia linguística. Essa hierarquia se organiza a partir da crença em um português “padrão”, apresentado como neutro e universal, mas que opera como um dispositivo de poder. É justamente aí que a obra de Bagno se torna uma aliada importante, ao ajudar a desmontar a ideia de que “falar o português certo” é algo natural, quando, na verdade, trata-se de uma construção ideológica.

Por isso, esta seção se organiza em três movimentos, construídos a partir do diálogo entre Lélia Gonzalez e Marcos Bagno. No primeiro, analiso como as desigualdades sociais e raciais incidem diretamente sobre a avaliação da fala, produzindo distinções entre quem é reconhecido como falante legítimo e quem tem sua fala desqualificada. No segundo, discuto

de que maneira a atenção ao chamado “português falado”, presente de modos distintos em ambos os autores, permite evidenciar o funcionamento ideológico dos discursos que buscam padronizar as formas de comunicação. Por fim, no terceiro movimento, desloca a análise para o plano conceitual, mostrando como a ideia de que existe um modo “correto” de falar se consolida como uma construção mítica, fundamental para a manutenção dessas hierarquias, tal como formulado por Bagno e tensionado por Lélia.

É comum que se diga que Lélia Gonzalez utiliza elementos do português falado em seus textos como uma estratégia de escrita. Como bem expressam Flávia Rios e Marcia Lima

Em seus trabalhos é possível encontrar simultaneamente citações de referências clássicas da filosofia e das ciências sociais convivendo com o linguajar popular, do latim ao banto, passando pelo que ela chama de “pretuguês”, uma espécie de africanização ou criouliização do idioma falado no Brasil. (Rios; Lima, 2020, p.6)

O que está em jogo aí é uma intervenção direta na forma como o saber se organiza e circula. Ao escrever com marcas da oralidade, Lélia tensiona a própria ideia de uma linguagem acadêmica neutra e expõe seu caráter normativo. Essa linguagem, ao se apresentar como padrão, produz exclusão: define quais modos de falar são considerados legítimos e quais são empurrados para o lugar do erro, do improvisado ou da falta. Ao trazer essas formas de dizer para dentro do texto, Lélia não apenas amplia o campo da escrita, mas evidencia que a língua é um terreno de disputa política, onde se decide quem pode ocupar o lugar de sujeito do conhecimento. Conforme demonstra Bagno

Ora, a verdade é que no Brasil, embora a língua falada pela grande maioria da população seja o português, esse português apresenta um alto grau de diversidade e de variabilidade, não só por causa da grande extensão territorial do país — que gera as diferenças regionais, bastante conhecidas e também vítimas, algumas delas, de muito preconceito —, mas principalmente por causa da trágica injustiça social que faz do Brasil o segundo país com a pior distribuição de renda em todo o mundo. São essas graves diferenças de status social que explicam a existência, em nosso país, de um verdadeiro abismo lingüístico entre os falantes das variedades não-padrão do português brasileiro — que são a maioria de nossa população — e os falantes da (suposta) variedade culta, em geral mal definida, que é a língua ensinada na escola. (Bagno, 1999, p.16)

É possível afirmar que o português falado no Brasil se caracteriza por uma ampla diversidade linguística. Essa diversidade não se explica apenas por diferenças regionais, mas está diretamente atravessada por aspectos sociais, raciais e históricos. Como evidencia Marcos Bagno, mesmo em regiões onde se reconhece uma forma considerada “regional” de falar

português, essa variedade não é homogênea. Pelo contrário, ela se desdobra em múltiplas ramificações, que variam de acordo com o lugar social ocupado pelos falantes, com os espaços em que circulam e com as relações de poder que atravessam essas falas. Ou seja, não se trata apenas de onde se fala, mas de quem fala, para quem se fala e em quais condições essa fala é produzida e escutada. O que, para Lélia, integra diretamente um processo de hierarquização das formas de poder, conforme ela mesma formula.

A sociedade que se construiu no Brasil é a sociedade que se estratificou racialmente. Vemos que no Brasil as relações de poder se dão de uma forma absolutamente hierárquica. É uma sociedade hierárquica que temos, uma sociedade onde cada um reconhece o seu lugar; é a sociedade do “*você sabe com quem está falando?*”, ou uma sociedade cuja língua aponta para essa hierarquia porque nossos representantes têm de se chamar mutuamente de *Excelência*. Com aqueles que se encontram numa hierarquia superior, temos que mudar o tratamento, porque essa história de *tu* e *você* é só com os nossos iguais. Vejam que a própria língua aponta para essas diferenças, para essas desigualdades que se estabelecem numa sociedade hierárquica como a nossa. Hierárquica do ponto de vista das relações de classe; hierárquica do ponto de vista das relações sexuais, porque sabemos o papel da mulher dentro desta sociedade, fundamentalmente da mulher negra; e hierárquica do ponto de vista social. Porque se no vértice superior desta sociedade, que detém o poder econômico, político e social, de comunicação, educação e cultural, neste vértice superior se encontra o homem branco ocidental, no seu vértice inferior vamos encontrar, de um lado, o índio, e do outro lado o negro. (Gonzalez, 2020, p.228)

O que Lélia chama atenção, nesse ponto, é que, se olharmos com mais cuidado para a forma como a nossa fala se constitui, veremos que ela é atravessada por usos, registros e tratamentos que variam conforme o lugar de poder ocupado por aquele a quem nos dirigimos. A maneira de falar nunca é neutra: ela se ajusta, se molda e se regula a partir das hierarquias em jogo. E, no contexto brasileiro, isso ganha um contorno específico, já que os lugares de prestígio e de autoridade, em regra, não são ocupados por sujeitos negros.

Desse modo, as formas de falar consideradas legítimas acabam por reproduzir e sustentar uma organização racializada do poder. Esse diagnóstico se torna ainda mais evidente no exemplo mobilizado por Marcos Bagno para mostrar como a hierarquização da língua opera em espaços socialmente lidos como superiores. Trata-se do caso de Evanildo Bechara, professor e gramático brasileiro, figura central nos estudos da língua, que ocupou uma cadeira na Academia Brasileira de Letras. Embora sua importância para a gramática normativa seja inegável, Bagno chama atenção para o modo como Bechara, a partir desse lugar de autoridade, sustenta posições elitistas e conservadoras acerca do uso da língua. Como observa Bagno, Bechara chegou a afirmar que a função da escola seria levar os alunos a falar “melhor e com os melhores”, defendendo a “necessidade da vigência da hierarquização e da

normatividade” (Bagno, 1999, p. 143). Para Bagno, esse tipo de argumento desconsidera que a hierarquização só pode parecer “necessária” àqueles que já ocupam o topo dessa mesma hierarquia e que, justamente por isso, se reconhecem como “os melhores”, naturalizando uma desigualdade que se reproduz também no plano da linguagem.

Ao retomar as formulações de Lélia Gonzalez, torna-se possível perceber que a ideia de “pronúncia correta” se articula a um ideal de cultura ocidental apresentado como plenamente civilizado, racional e bem organizado. Trata-se de um modelo de conhecimento que tende a fixar a língua em um lugar quase estático, produzindo o efeito de apagamento do uso, da história e do conflito que a constituem. Esse enquadramento acaba por estigmatizar suas variações, sobretudo aquelas que escapam aos parâmetros europeizantes de legitimidade. É nesse registro que se inscreve o modo como as línguas africanas, e suas heranças no contexto brasileiro, são historicamente recebidas: não como línguas plenas, dotadas de complexidade e estrutura próprias, mas rebaixadas à condição de “dialetos”. O que se revela, portanto, não é um critério linguístico neutro, mas a operação de uma ideologia que hierarquiza saberes, culturas e formas de dizer.

Uma vez que a ideologia emana daqueles que detêm os meios de comunicação em suas mãos, que detêm a estrutura educacional, que detêm as políticas educacionais e culturais, o que se passa para o brasileiro médio é a visão de um país branco ocidental e absolutamente civilizado. As línguas africanas não são consideradas línguas, mas sim “dialetos”; é óbvia a postura etnocêntrica, racista, que se apoia num evolucionismo linear e idiota que se entranhou no pensamento das classes dominantes brasileiras. (Gonzalez, 2020, p.229)

Tanto Marcos Bagno quanto Lélia Gonzalez apontam a educação como um espaço central de disputa na definição das formas consideradas legítimas de comunicação. Mais do que um simples local de transmissão de saberes, a escola opera como um dispositivo fundamental de manutenção de um discurso ideológico naturalizado, como já evidenciado em outros momentos deste trabalho. Esse funcionamento, no entanto, não se limita ao espaço escolar. Ele é atravessado por diretrizes produzidas por instâncias consideradas superiores, responsáveis pela formação de professores, profissionais da educação e especialistas das mais variadas áreas.

O que torna particularmente instigante a forma como Lélia identifica a distância entre o português falado e o português “escrito” ou “oficial” é que essa separação não se limita a uma questão de registro linguístico, mas opera como um mecanismo de exclusão. Como observa Marcos Bagno, no Brasil há uma valorização sistemática de vocabulários tidos como

mais “sofisticados”, sendo a linguagem jurídica um exemplo emblemático. Basta olhar para a forma como a Constituição é redigida para perceber que grande parte da população brasileira não está habituada a esse tipo de linguagem, o que produz um afastamento concreto entre o texto legal e os sujeitos a quem ele se destina (Bagno, 1999, p. 17). Desse modo, a língua funciona como uma barreira simbólica que restringe o acesso ao direito, ao conhecimento e à participação política, reforçando desigualdades já existentes.

Essa disparidade entre aqueles que dominam a escrita e fazem uso do chamado “português correto” e aqueles cujas formas de expressão são deslegitimadas é atravessada por um preconceito que se estende a outras variações linguísticas. Tal hierarquização não se limita à oposição entre fala e escrita, mas se articula a um imaginário que atribui valor privilegiado às línguas europeias e, de modo particular, à língua inglesa. Nesse horizonte, o domínio dessas línguas passa a funcionar como marcador de prestígio social e intelectual, de modo que quem as domina tende a ser reconhecido como alguém autorizado a falar. Em contrapartida, línguas e modos de comunicação que não se alinham a essa matriz europeizante são empurrados para um lugar de subalternidade, frequentemente classificados não como línguas, mas como dialetos, variações menores ou formas “impróprias” de expressão. É esse processo que Lélia formula ao afirmar que “o estereótipo funciona assim: como os africanos são ‘selvagens’ e ‘atrasados’, só podem falar dialetos, pois somente pessoas civilizadas são capazes de falar uma língua”.⁶⁷ A autora nomeia, assim, uma operação de hierarquização que não se limita à linguagem, mas que a atravessa diretamente, ao reservar o estatuto de “língua” àquilo que é associado à civilização, ao saber legítimo e à ordem ocidental. As demais formas de organização linguística são, nesse movimento, rebaixadas à condição de dialeto, não por insuficiência estrutural, mas pelo lugar social e racial atribuído a quem as produz. Conforme afirma Bagno

É curioso como muitos brasileiros assumem esse mesmo preconceito negativo também em relação a outras línguas, defendendo sempre a língua da metrópole contra a língua da excolônia. É o nosso eterno trauma de inferioridade, nosso desejo de nos aproximarmos, o máximo possível, do cultuado padrão “ideal”, que é a Europa. (Bagno, 1999, p. 29)

Essa forma de compreender a distância entre a língua da metrópole e a língua da ex-colônia também atravessa o pensamento de Frantz Fanon. No entanto, em Fanon, essa diferença é analisada sobretudo a partir de uma crítica contundente aos processos de

⁶⁷ (Gonzalez, 2020, p.62)

assimilação, nos quais o negro é convocado a tomar o referencial branco como horizonte de legitimidade e reconhecimento. A língua da metrópole não aparece apenas como um instrumento de comunicação, mas como um marcador de pertencimento simbólico, cujo domínio é apresentado como condição de acesso à humanidade, à cultura e ao saber. Ao problematizar essa lógica, Fanon evidencia que a adesão à língua do colonizador não elimina a violência colonial, mas frequentemente a reinscreve, ao exigir do sujeito negro a negação de suas próprias formas de existência, expressão e historicidade. Em suas palavras

Todo povo colonizado – isto é, todo povo em cujo seio se originou um complexo de inferioridade em decorrência do sepultamento da originalidade cultural local – se vê confrontado com a linguagem da nação civilizadora, quer dizer, da cultura metropolitana. O colonizado tanto mais se evadirá da própria selva quanto mais adotar os valores culturais da metrópole. Tão mais branco será quanto mais rejeitar sua escuridão, sua selva. (Fanon, 2008, p.23)

Diante disso, aqueles que não conseguem se alinhar à chamada língua padrão, seja em razão dos efeitos estruturais das desigualdades sociais, seja por carregarem marcas regionais constantemente estigmatizadas, sobretudo no caso do Nordeste, passam a ser enquadrados como falantes “errados”. Não se trata apenas de uma avaliação linguística, mas de um julgamento que incide diretamente sobre o sujeito. A classificação da linguagem como inadequada ou incorreta opera como um mecanismo de deslegitimação, pelo qual esses falantes são percebidos como incapazes de dominar o que se convencionou chamar de “português correto” e, por consequência, como menos aptos a ocupar espaços de escuta, autoridade e reconhecimento. Dessa forma, a hierarquização da língua ultrapassa o campo da comunicação e passa a funcionar como um critério de exclusão social.

Algo que se destaca de maneira muito precisa no pensamento de Lélia é a atenção ao papel do riso como operador de desqualificação, como descrito na seção "*As mancadas da linguagem*". Ao mencionar, por exemplo, as risadas dirigidas àqueles que trocam o *l* pelo *r*, como no caso da palavra *framengo*, Lélia evidencia que o riso não é neutro. Como ela própria aponta: “É engraçado como eles gozam a gente quando a gente diz que é Framengo. Chamam a gente de ignorante, dizendo que a gente fala errado”⁶⁸. Trata-se de um gesto que transforma uma variação linguística em motivo de ridicularização, produzindo efeitos de exclusão e hierarquia. É justamente a partir desse ponto que Bagno localiza um dos funcionamentos do preconceito linguístico, ao mostrar como determinadas formas de uso da língua passam a ser tomadas como sinais de ignorância ou inferioridade, como é o caso da troca do *l* em *R*.

⁶⁸ (Gonzalez, 2020, p.80)

Na visão preconceituosa dos fenômenos da língua, a transformação de *l* em *r* nos encontros consonantais como em *Cráudia*, *chicrete*, *praca*, *broco*, *pranta* é tremendamente estigmatizada e às vezes é considerada até como um sinal do “atraso mental” das pessoas que falam assim. Ora, estudando cientificamente a questão, é fácil descobrir que não estamos diante de um traço de “atraso mental” dos falantes “ignorantes” do português, mas simplesmente de um fenômeno fonético que contribuiu para a formação da própria língua portuguesa padrão. (Bagno, 1999, p. 38)

Na pesquisa de Bagno, a troca do *l* por *r* já aparece em textos considerados “clássicos”, como em Luís de Camões. No entanto, o que o autor evidencia é que a atribuição do “falar errado” depende menos da forma linguística em si e mais do lugar social de quem fala. Em corpos reconhecidos como pertencentes à elite, pouco importa se o português empregado é considerado correto ou não, uma vez que o dispositivo de poder opera privilegiando a dimensão material do sujeito.⁶⁹ Já aqueles rotulados como “ignorantes” carregam consigo marcadores raciais e de vulnerabilidade social, que passam a definir a leitura de sua comunicação. Segundo Bagno

Se fôssemos pensar que as pessoas que dizem *Cráudia*, *chicrete* e *pranta* têm algum “defeito” ou “atraso mental”, seríamos forçados a admitir que toda a população da província romana da Lusitânia também tinha esse mesmo problema na época em que a língua portuguesa estava se formando. E que o grande Luís de Camões também sofria desse mesmo mal, já que ele escreveu *ingrês*, *pubricar*, *pranta*, *frauta*, *frecha* na obra que é considerada até hoje o maior monumento literário do português clássico, o poema *Os Lusíadas*. E isso, é “craro”, seria no mínimo absurdo. (Bagno, 1999, p. 40)

Em Lélia Gonzalez, a substituição do *l* pelo *r* é compreendida como marca da presença africana na constituição da língua falada no Brasil. No contexto da colonização, populações africanas foram violentamente obrigadas a se adaptar à língua portuguesa; no entanto, esse processo não se deu de forma passiva. O contato entre línguas e culturas produziu transformações no próprio idioma, de modo que, ao falar o português, sujeitos africanos e afrodescendentes inscreveram nele elementos de suas línguas de origem.

Conforme afirma Lélia Gonzalez: “E de repente ignoram que a presença desse *R* no lugar do *L* nada mais é que a marca linguística de um idioma africano, no qual o *L* inexistente. Afinal, quem que é o ignorante?”⁷⁰. Em sua análise, é possível perceber aí uma contradição

⁶⁹ Se dizer *Cráudia*, *praca*, *pranta* é considerado “errado”, e, por outro lado, dizer *frouxo*, *escravo*, *branco*, *praga* é considerado “certo”, isso se deve simplesmente a uma questão que não é linguística, mas social e política — as pessoas que dizem *Cráudia*, *praca*, *pranta* pertencem a uma classe social desprestigiada, marginalizada, que não tem acesso à educação formal e aos bens culturais da elite, e por isso a língua que elas falam sofre o mesmo preconceito que pesa sobre elas mesmas, ou seja, sua língua é considerada “feia”, “pobre”, “carente”, quando na verdade é apenas diferente da língua ensinada na escola. (Bagno, 1999, p. 40)

⁷⁰ (Gonzalez, 2020, p.80)

fundamental: a fala brasileira é amplamente atravessada por variações do português que são socialmente aceitas e até valorizadas. No entanto, quando se trata da contribuição do elemento negro para a constituição da língua, o estigma se intensifica e se torna mais rígido.⁷¹ Para Lélia, o problema não está na variação linguística em si, mas no modo como ela é racializada. Como a própria autora observa: “Ao mesmo tempo acham o maior barato a fala dita brasileira, que corta os erres dos infinitivos verbais, que condensa ‘você’ em ‘cê’, o ‘está’ em ‘tá’ e por aí afora.”(Gonzalez, 2020, p.124)

Portanto, é possível afirmar que a ideia de um “português correto” não passa de um mito sustentado por relações históricas de poder. Em Bagno, essa crítica se ancora no reconhecimento da pluralidade constitutiva do português falado no Brasil, evidenciando que a noção de correção linguística está menos relacionada à comunicação efetiva e mais vinculada a uma norma abstrata, burocrática e padronizada da língua escrita. Tal norma, frequentemente tomada como parâmetro universal, desconsidera as condições concretas de produção da fala e apaga os processos históricos que deram origem às diferentes variedades linguísticas. Já em Lélia Gonzalez, essa constatação adquire um caráter ainda mais incisivo ao tensionar os modos pelos quais a escrita pode operar como um mecanismo de distanciamento, silenciamento e hierarquização. É justamente por reconhecer esse funcionamento excludente da língua que sua escrita se constrói a partir da incorporação da oralidade, fazendo uso daquilo que a autora nomeia como *pretuguês*, conceito que reinscreve na linguagem marcas da experiência negra e da presença africana na formação cultural brasileira. O que fica evidente na consideração de Bagno

Toda variedade linguística atende às necessidades da comunidade de seres humanos que a empregam. Quando deixar de atender, ela inevitavelmente sofrerá transformações para se adequar às novas necessidades. Toda variedade linguística é também o resultado de um processo histórico próprio, com suas vicissitudes e peripécias particulares. (Bagno, 1999, p. 47)

Assim, ainda que partam de perspectivas distintas, Bagno e Lélia convergem ao recusar a compreensão da variação linguística como desvio ou erro a ser corrigido. Ao contrário, tais variações devem ser entendidas como expressões legítimas de uma ampla rede de práticas culturais, sociais e históricas, próprias de grupos, comunidades e regiões

⁷¹ Embora a troca entre os pares l por r remonte o Português europeu desde os seus primórdios, o fato é que a discriminação, como queremos aqui defender, é também racial; se levarmos em conta que os principais acusados por fazer esse tipo de “corrupção” com a língua são os negros, encontramos na pesquisadora uma personagem atenta à maneira como o português brasileiro é falado pelos negros. (Nascimento, 2019, p.44)

específicas. O que se apresenta como erro, nesse sentido, revela-se como efeito de um julgamento social e racial que antecede a própria análise linguística. O mito que sustenta a oposição entre quem “fala certo” e quem “fala errado” opera, portanto, como um dispositivo de exclusão e controle simbólico, incidindo de forma mais violenta sobre aqueles que não pertencem às elites sociais. Desse modo, a crítica ao “português correto” não diz respeito apenas à língua, mas às formas pelas quais a linguagem é mobilizada para produzir desigualdades, legitimar hierarquias e reforçar processos históricos de racialização e marginalização no Brasil.

3.3 PRETUGUÊS ENQUANTO RESISTÊNCIA CULTURAL

*Vou aprender a ler pra ensinar meus camaradas
Prender a ler
pra ensinar meus camaradas
Maria Bethânia*

E se a gente pergunta *Cumê que a gente fica?* ficamos falando, dialeto? gíria? ou erro? te pergunto a gente é framengo? tu me responde que nem todos... se te pergunto e essa insistência em dizer “neguINHA” pra que tanto diminutivo? É pra deixar mais afetivo o dizer?

É um maior barato eu te respondo, essa sacação que não falamos ou melhor pronunciamos do jeitinho que a escola, ensinou... tão reforçando que dizer *assim* ou *assado* é erro, falta de instrução, que a gente é ignorante.

Mas e a bunda? marca? ou o atrevimento do quimbundo de insistir em fazer parte do dizer da gente? ou melhor de noís.

No cume da conversa, a gente percebe que falar assim, desse jeito meio torto, é o maior barato. Não é pra enfeitar nem pra parecer inteligente, é só que a língua vai indo, escorrendo do jeito que dá. Cê fala, ceis respondem, e num tem essa sacação de ficar corrigindo tudo não! Tão falando como dá, como tava na boca desde cedo, graças a Mãe, sim a nossa Mãe Preta!

Eu tava pensando nisso outro dia, vendo o framengo jogar, aquela zoada toda, e alguém grita “vai, framengo!”, sem medo de errar. A gente ri, mas ri porque se reconhece. Só que tem sempre alguém dizendo que não pode, que tá errado, que não é assim que se fala. E aí

a língua vira polícia, tem que ficar vigilante, se não ela vai dizer “tira esse R, o correto é com L” quando podia ser cafuné.

Porque língua, *alíngua* também é corpo, é bunda balançando no batuque, é muxinba batendo no peito, é o passo do semba marcando o chão. Okê arô okê, alguém puxa, e ninguém pergunta se tá no dicionário. A palavra sai junto com o suor, com o ritmo, com a respiração.

Tem caruru fervendo no fogão, cheiro de dendê subindo, e ali já tá tudo dito. Afoxé passando na rua, maculelê riscando o ar, mandiga no gesto e no dançar. Axé muntu! não é conceito complicado, é força que passa, que cola na fala da nega atrevida que não pede licença pra existir.

E quando alguém solta “*não sacam que tão falando pretuguês?*”, não é bronca, é riso atravessado de verdade. É lembrar que Zumbi não lutou pra gente falar bonito, mas pra falar vivo. A criouliização não é erro: é o jeito que a língua arrumou pra sobreviver, pra continuar andando, atazanando e criando problema, já que ela também é dialetização.

No fundo, tudo isso soa como cuíca chorando longe, como ebó deixado na encruzilhada: ninguém explica demais, ninguém fecha sentido. A gente fala, erra, inventa, e segue, se refaz, nesse jogo constante que é se comunicar. Só que segue junto, porque sozinho não tem língua que aguenta.

A gente num fica só na entrada não, cê vê, a gente também tá na saída, e se ceis me perguntasse assim, na sacação mesmo: que língua é essa?, eu ia rir e responder sem rodeio, porque é o maior barato.... só podia ser pretuguês, ué

CONCLUSÃO

Diante do percurso apresentado, que nos colocou em contato com uma série de desdobramentos em torno da fala, da figura da Mãe Preta enquanto Sujeito Suposto Saber e do Pretuguês como resposta em potencial, falar em conclusão não parece adequado. Ainda assim, torna-se necessário retomar alguns pontos, não para fechá-los, mas para sustentar aquilo que permanece em aberto e segue produzindo efeitos. Começamos, então, por recolocar no centro aquela cuja trajetória intelectual tornou este percurso possível.

A obra de Lélia Gonzalez constitui, sem dúvida, um lugar privilegiado no interior do pensamento contemporâneo brasileiro, não apenas por sua consistência teórica, mas pela capacidade de deslocar os próprios critérios a partir dos quais se produz teoria no Brasil. Nos últimos anos, sua produção tem adquirido renovada força e visibilidade, movimento que não se explica apenas por um reconhecimento tardio, mas por uma demanda que atravessa o campo acadêmico, envolvendo estudantes, docentes e pesquisadores — de repensar criticamente os modos pelos quais o Brasil foi e continua sendo interpretado.

Esse retorno a Lélia responde a um desgaste das narrativas hegemônicas que, ao longo do tempo, organizaram o pensamento social brasileiro sob a aparência de neutralidade, conciliação e harmonia. Ao recolocar no centro da reflexão as articulações entre linguagem, raça, gênero e poder, sua obra desestabiliza os fundamentos de leituras que naturalizaram desigualdades e silenciamentos, sobretudo aquelas sustentadas pelo mito da democracia racial.

Nesse sentido, mais do que oferecer novos objetos de análise, Lélia propõe um gesto teórico que desloca o próprio lugar da enunciação, abrindo espaço para que saberes historicamente marginalizados possam operar como produtores de conceito. Sua escrita, atravessada pela fala, pelo equívoco e pela experiência histórica do corpo negro, insiste em que pensar o Brasil exige confrontar os impasses da linguagem, da subjetivação e das formas de poder que se inscrevem nelas. É por isso que sua obra não apenas permanece atual, mas se impõe como um campo ainda aberto de interpelação, capaz de produzir efeitos críticos no presente.

É precisamente por isso que se impõe a necessidade de interrogar o modo como estamos, de fato, comprometidos em produzir, a partir do espaço acadêmico, teorias e formas de pensamento capazes de dialogar com o povo. Trata-se de um gesto constantemente reivindicado por Lélia Gonzalez, tanto em seus textos quanto em suas intervenções públicas, nas quais a elaboração teórica jamais se separa da vida social e da experiência concreta. Um pensamento que se fecha sobre si mesmo, protegido pelos muros de termos, formas e conceitos que não se fazem escutar fora do circuito acadêmico, não deveria ser tomado como sinal de rigor ou sofisticação, mas como motivo de reflexão crítica sobre os limites, os efeitos e as responsabilidades de quem produz saber.

Evidentemente, não se trata de reduzir a profundidade do que está sendo pensado ou pesquisado, mas de interrogar as formas pelas quais formulamos nossas indagações, os modos de enunciação que escolhemos e os efeitos que esses modos produzem. O percurso escolhido por Lélia Gonzalez evidencia essa posição com notável sofisticação, na medida em que sua escrita e sua prática intelectual conseguem dialogar com bases teóricas consolidadas no espaço acadêmico ao mesmo tempo em que incorporam saberes historicamente desqualificados ou lidos como marginais. Trata-se, justamente, de saberes que deslocam o olhar e forçam a pensar outras formas de produção de conhecimento, outras epistemologias e outros regimes de legitimação do saber.

Sendo assim, um dos maiores legados de Lélia Gonzalez reside justamente na provocação que ela nos lança: se estamos, de fato, comprometidos com a construção de formas de emancipação para o povo, é preciso reconhecer que a linguagem não pode operar como parte da prisão. Não se trata apenas de denunciar conteúdos racistas ou representações estereotipadas, mas de interrogar o próprio modo como a língua organiza lugares, hierarquias e possibilidades de existência. Quando Lélia afirma que “*não podemos ficar cativos de uma linguagem racista*”, ela aponta para o fato de que a linguagem não apenas descreve o mundo, mas o produz, fixando sujeitos em posições de inferioridade e naturalizando relações históricas de dominação.

Nesse sentido, a crítica de Lélia incide diretamente sobre os regimes de nomeação que definem quem pode falar, como pode falar e a partir de onde sua fala é legitimada. A linguagem racista, ao se apresentar como neutra ou correta, impede que outras formas de expressão sejam reconhecidas como produtoras de sentido e de saber. É nesse ponto que figuras como a Mãe Preta se tornam centrais: não apenas como personagens históricas ou sociais, mas como operadores simbólicos que evidenciam influências incontornáveis na

constituição da língua, da cultura e da subjetividade brasileira. Ao silenciar ou minimizar essa presença, o discurso dominante apaga os rastros de uma transmissão fundamental, que se deu pelo corpo, pela fala e pelo cuidado.

Ao recolocar essas figuras e essas falas no centro da reflexão, Lélia Gonzalez nos obriga a reconhecer que qualquer projeto de emancipação passa necessariamente por uma disputa no campo da linguagem. Libertar-se não é apenas transformar as condições materiais de existência, mas enfrentar os códigos simbólicos que nos capturam, nos definem e nos limitam. Pensar a linguagem como campo de luta implica assumir que nela se jogam não só os sentidos, mas as próprias possibilidades de subjetivação. É nessa direção que o pensamento gonzaleano permanece atual e incômodo: ao insistir que não há transformação efetiva sem enfrentar a língua que nos nomeia, nos hierarquiza e nos silencia, ela afirma a linguagem como lugar incontornável de conflito, criação e reinvenção coletiva.

Fica, então, o convite a essa abertura. Este trabalho não se orienta pela busca de respostas conclusivas, mas pelo gesto de recolocar em circulação indagações que já atravessavam o pensamento de Lélia Gonzalez, indagações que se situam no intervalo entre o que foi dito e aquilo que historicamente não pôde ser dito. Trata-se de sustentar esse espaço de tensão como lugar de pensamento, reconhecendo que é nele que emergem as fissuras do discurso dominante e as possibilidades de deslocamento dos sentidos estabilizados.

Ao mesmo tempo, este convite se dirige àqueles que sabem que falam, mesmo quando tudo opera para silenciá-los; àqueles que não apenas falam, mas sustentam as implicações éticas e políticas do ato de falar. Que este trabalho permaneça, assim, deliberadamente sem um fechamento final, não como falta, mas como posição. Que possa provocar novas questões, abrir debates e, quem sabe, engendrar outros modos de pensar o Brasil, a linguagem e os sujeitos que insistem em existir e produzir sentido apesar — e a partir — dos silêncios que lhes foram impostos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABAL, Felipe Cittolin. *Delírio e política em cartas aos presidentes da República*. Passo Fundo: Acervus, 2023.
- AMBRA, Pedro. *O lugar e a fala: a psicanálise contra o racismo em Lélia Gonzalez*. 2020.
- ANDRADE, Érico. *Negritude sem identidade*. São Paulo: n-1 edições, 2023.
- ANDRADE, Mário de. *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter. Rapsódia*. São Paulo: Editora Cupolo, 1928.
- ARIÈS, Philippe. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1978.
- BAGNO, Marcos. *Preconceito linguístico: o que é, como se faz*. São Paulo: Loyola, 1999.
- BALIBAR, Étienne; WALLERSTEIN, Immanuel. *Raça, nação, classe: as identidades ambíguas*. São Paulo: Boitempo, 2021.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CARNEIRO, Maria Elizabeth Ribeiro. *Procura-se “preta, com muito bom leite, prendada e carinhosa”: uma cartografia das amas-de-leite na sociedade carioca (1850–1888)*. 2006.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. São Paulo: Veneta, 2020.
- CHATTERJEE, Partha. *Colonialismo, modernidade e política*. Salvador: UFBA, 2004.
- CHAUÍ, Marilena. *Repressão sexual: essa nossa (des)conhecida*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- DERRIDA, Jacques. *Psyché: inventions de l'autre*. Paris: Galilée, 1998.
- FANON, Frantz. *Escucha, blanco*. Barcelona: Nova Terra, 1970.
- FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Fator, 1983. (Coleção Outra Gente).

- FANON, Frantz. *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*. São Paulo: Ubu, 2021.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. 1970.
- FREUD, Sigmund. *Obras incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- GERBER, Raquel (direção). *Ori*. Documentário. Produção de Raquel Gerber. Brasil: CNPq/Secretaria de Cultura de São Paulo, 1989. 1 filme (85 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6VmPjhOToz>. Acesso em: 15 mar. 2024.
- GONZALEZ, Lélia. *A propósito de Lacan*. Revista Lugar, n. 7, Rio de Janeiro, 1977.
- GONZALEZ, Lélia. *Primavera para rosas negras*. São Paulo: Editora Pan-Africanista, 2018.
- GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- HARNER, June E. *A mulher no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. *A tradição viva*. In: UNESCO (Org.). *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010. p. 167–212.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- hooks, bell. *Ensinando a transgredir*. Edição brasileira, 2019.
- KOUTSOUKOS, Sandra. *Amas mercenárias: o discurso dos doutores em medicina e os retratos de amas — Brasil, segunda metade do século XIX*. História, Ciências, Saúde — Manguinhos, 2008.
- LACAN, Jacques. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.
- LACAN, Jacques. *Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1970.
- LACAN, Jacques. *Le Séminaire, Livro XX*. Paris: Seuil, 1972.
- LACAN, Jacques. *Télévision*. Paris: Seuil, 1974.
- LACAN, Jacques. *O seminário, Livro I*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979a.
- LACAN, Jacques. *O seminário, Livro XI*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979b.
- MAGNO, M. D. *Acesso à Lida de Fi Menina*. 2007.
- MEIRELLES, Zeferino Faustino da Silva. *Breves considerações sobre as vantagens do aleitamento materno*. Tese (Doutorado em Medicina) — Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, 1847.
- MILLER, Jacques-Alain. *Teoria de la língua*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.
- NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, Gabriel. *Racismo linguístico: os subterrâneos da linguagem e do racismo*. Belo Horizonte: Letramento, 2019.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. *A cor do inconsciente: significações do corpo negro*. Palavras Negras, v. 7, 1. ed., 2021.

PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SANTOS, M. G. dos; SILVA, P. M. da. *A construção da infância na literatura brasileira: Jônatas Conceição e Conceição Evaristo, reflexões sobre novas formas de reexistência e representações da infância negra*. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), v. 10, edição especial, p. 794–810, 2018. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/565>. Acesso em: 19 jun. 2025.

SEGATO, Rita Laura. *Crítica da colonialidade em oito ensaios e uma antropologia por demanda*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SHEPHERDSON, Charles. *Lacan and the limits of language*. New York: Fordham University Press, 2008.

SILVA, Denise Ferreira da. *Homo modernus: raciality and the production of the global/historical consciousness*. Minneapolis: University of Minnesota Press, forthcoming.

SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

SOUZA, N. S. *A psicose: um estudo lacaniano*. Rio de Janeiro: Revinter, 1999.

SOUZA, N. S. *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

SOUZA, N. S.; HANNA, M. S. G. F. *O objeto da angústia*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2005.

CHRISMAN, Laura (org.). *Colonial discourse and post-colonial theory*. New York: Columbia University Press, 1994.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

WITTIG, Monique. *O pensamento hetero e outros ensaios*. 2022.

XAVIER. *O lugar e a fala: a psicanálise contra o racismo em Lélia Gonzalez*. 2022.