



CEL
CENTRO DE
ESTUDIOS
LATINOAMERICANOS

CUADERNOS
del **CEL**



LÉLIA GONZALEZ Y EL MITO DE LA DEMOCRACIA RACIAL

Silvia Ornelas

Silvia Ornelas es traductora, licenciada en Psicología por la Universidad Salvador (UNIFACS) y maestranda en Literaturas de América Latina por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). El presente artículo fue redactado inicialmente como trabajo final del seminario «Sociedad y política en América Latina. Una aproximación desde la historia y la sociología de los intelectuales», dictado por el Dr. Mariano Zarowsky y por el Dr. José Casco en el segundo semestre de 2019.

INTRODUCCIÓN

Lélia Gonzalez (1935-1994) fue una intelectual brasileña que tuvo un rol protagónico en la formación del feminismo negro. Comprometida con cuestiones sociales, fue una de las responsables por el resurgimiento, la consolidación y la divulgación del movimiento negro que se desarrolló en el Brasil a fines de la década de 1970, durante el régimen militar.

Varios de los temas abordados por Gonzalez a lo largo de su obra retornan con fuerza en las discusiones contemporáneas: el mito de la democracia racial, el mito del racismo inverso, la apropiación cultural, la dicotomía entre racismo explícito y racismo velado. En este texto, me focalizaré especialmente en la mirada feminista que ella imprime al mito de la democracia racial, la cual le sirve para reinterpretar la identidad nacional y cuestionar el propio feminismo.

INTELECTUAL COMPROMETIDA

Mujer, negra y nacida en una familia pobre, Lélia Gonzalez contradujo las características dispuestas por el campo intelectual brasileño del siglo 20, conformado principalmente por hombres blancos de la clase alta.

Lélia Gonzalez fue, efectivamente, una intelectual pública. Apenas comenzó a dar clases en las Facultades Integradas Estácio de Sá (FINES) en 1970, su nombre ya figuraba en los anuncios de la institución publicados en el *Jornal do Brasil*, editado en Río de Janeiro. Cuando la temática a tratar era la cultura negra, los medios de comunicación con frecuencia procuraban la palabra de Gonzalez y, así, sus ideas comenzaban a llegar a un público más amplio; vale como ejemplo la nota *Os blacks no embalo do soul*, publicada por la revista *Manchete*, de circulación nacional, en 1976. El Curso de Cultura Negra, que dictó a partir de 1976 en la Escuela de Artes Visuales del Parque Lage, en Río de Janeiro, fue anunciado en la edición del 19 de febrero de 1978 del mismo diario, en una nota dedicada a las actividades de esta institución. En las palabras de Ríos y Lima: “*Con preguntas complejas, referencias diversas y con la mirada puesta en las transformaciones mundiales — aunque muy preocupada también con los acontecimientos*

nacionales —, sin duda podemos afirmar que es una intelectual ‘comprometida’, en el sentido fuerte del término” (14).

La trayectoria académica de Lélia Gonzalez fue excepcional por diversos motivos. Hija de un ferroviario y de una empleada doméstica, Gonzalez solo pudo ir a la escuela porque los patrones de su madre costearon su educación. Con un desempeño brillante, concluyó en 1959 la licenciatura en Historia y Geografía en la Universidad del Estado de la Guanabara (UEG), actual Universidad del Estado de Río de Janeiro (UERJ). En 1963, obtuvo la licenciatura en Filosofía en la misma universidad. Para esta época, ya había comenzado a dar clases en distintos colegios. Usaba pelucas lisas y ropas recatadas de colores fríos, tal como dictaban los patrones de comportamiento de la época.

Su relativo ascenso social le cerró los ojos al racismo de la sociedad brasileña. El casamiento con Luiz Carlos Gonzalez, que había sido compañero de universidad, de algún modo signó su “*proceso de internalización del discurso de ‘democracia racial’*”, según dijo en una entrevista a Heloísa Buarque de Hollanda y Carlos Alberto M. Pereira (289). De origen español, Luiz Carlos era un hombre blanco que tuvo que enfrentar a su familia para poder casarse con Gonzalez. El interés de su marido por los asuntos políticos despertó en ella cuestionamientos respecto a su propia identidad y su comprensión de la realidad. Según los biógrafos Ratts y Rios, la adopción del apellido de su marido, Gonzalez, no solo fue una transformación personal, sino también de su figura pública.

Tras el fallecimiento de su marido y de su madre, Gonzalez se insertó en diferentes circuitos sociales y políticos. A fines de la década de 1960, se casó con Vicente Marota, un negro que, paradójicamente, rechazaba su negritud, algo intolerable para Gonzalez, que se abocaba a reconstruir su identidad como mujer negra. Acabaron separándose después de cinco años, lo que, según su testimonio en entrevista a la revista *O Pasquim* (322), la condujo al diván del psicoanalista.

Tanto el psicoanálisis como el candomblé, religión de matriz afrobrasileña, contribuyeron a su toma de conciencia racial y de género, al descubrimiento de su negritud. Ratts y Rios señalan que el acercamiento a los psicoanalistas M. D. Magno y Betty Milan,

discípulos y analizantes de Jacques Lacan, la llevó a formular la idea de una América africana, “Amefricana” (neologismo por ella creado), considerando que la participación africana en la formación sociocultural de nuestro continente es mucho más grande que la reiterada evocación de la latinidad. Los biógrafos destacan el papel del candomblé como referencia poética e imagética en sus ensayos, incluso en los que poseen un carácter más político.

EL MOVIMIENTO NEGRO

La construcción de su identidad negra coincidió con un periodo en que se reconstruían en Brasil una poética y una estética afros. En plena dictadura militar, surgieron manifestaciones culturales marcadamente negras, como el bloco afro Ilê Aiyê, en Bahía, en 1974, lo que originó reacciones adversas en buena parte de la sociedad. Los que enaltecían la cultura negra fueron acusados de fomentar el sectarismo, de incitar una especie de “racismo al revés”. Según Gonzalez, esta concepción presupone que el “racismo al derecho” sí tiene consenso. Las manifestaciones de afirmación etnoracial representaban una amenaza al discurso histórico que hacía una defensa del mestizaje racial como el gran valor democrático del Brasil.

Vale notar que, según Munanga, el mestizaje racial no es solo “*un fenómeno estrictamente biológico, un flujo de genes entre poblaciones originariamente distintas*”, sino que, además, “*su contenido es de hecho afectado por las ideas creadas acerca de los individuos que componen esas poblaciones y por los comportamientos que, se supone, adoptaron en función de esas ideas*” (18). Munanga reitera que la noción de mestizaje está saturada de ideología.

El 7 de julio de 1978, Gonzalez participó del acto público para la lectura del manifiesto del Movimiento Negro Unificado Contra la Discriminación Racial (MNUCDR) frente al Teatro Municipal de San Pablo. Ese mismo año, asumió el puesto de directora ejecutiva del Movimiento Negro Unificado (MNU) y se dedicó a la formación política de los activistas. A partir de la lectura del manifiesto, “*las calles de las grandes capitales del país se transformaron paulatinamente en espacios de marchas, manifestaciones, caminatas y actos públicos contra el*

racismo en una nación que había construido su autoimagen negando la existencia del prejuicio racial” (Ratts y Rios, 85).

Gonzalez, de algún modo, se reinventaba. Invitada a escribir y hablar públicamente, inventó sus propios términos para expresarse. Considerando que la población brasileña es mayoritariamente negra, rechazaba la idea de que los negros fueran una “minoría” y afirmaba que, en el Brasil, no se habla portugués, sino “pretugués” (fusión de las palabras “*preto*”, que significa “negro”, y “portugués”). Su escritura revela su intención, sin duda política, de expresar la erudición de un modo popular, elaborando conceptos en un lenguaje muy cercano al de la calle. Recurrir al lenguaje coloquial le permitió romper reglas tradicionales de la academia, explicitando una decolonización del saber y de la producción de conocimiento, y, a la vez, llegar a un público más amplio, ya sea a través de entrevistas o artículos publicados en diarios y revistas.

Lélia utilizaba palabras del lenguaje local y regional que hoy se considerarían políticamente incorrectas, como *crioulo*, *criouléu* y *crioulada*. Además de cierta intención de llamar la atención del lector o del público, es posible afirmar que con esos y otros términos — como *neguinbo*, *negada*, *negadinha* — ella pretendía desplazar el sentido de las palabras (Ratts y Rios, 75).

Su transformación también pasó por el cuerpo: Gonzalez asumió su pelo natural de características afro, al cual tiñó de rojo, y pasó a vestir ropas de colores más vivos y llamativos.

Su crecimiento personal ocurrió a través de la formación intelectual y por la afirmación de una conciencia en relación a la raza y al género. En ese momento, es posible afirmar que Lélia pasó por un proceso de corporeización de la conciencia negra. Su cuerpo demarcaba una nueva persona pública (Ratts y Rios, 69).

A partir de su análisis del feminismo latinoamericano, Gonzalez intentó contribuir a sanar una de sus contradicciones internas: la exclusión de negras e indígenas en el movimiento de mujeres.

En un texto publicado originalmente 1988, en ocasión del centenario de la ley de abolición de la esclavitud en el Brasil, Gonzalez afirma que la ley fue simplemente un acto de formalidad jurídica y explica que el olvido de la cuestión racial en las discusiones feministas se debe al “*racismo por omisión*”, basado en “*una visión de mundo eurocéntrica y neocolonialista*” (141).

EL MITO DE LA DEMOCRACIA RACIAL

Presente desde antaño en el imaginario brasileño, la idea de democracia racial continúa vigente en la actualidad. En el Brasil no hubo leyes que prohibieran explícitamente que las personas negras frecuentaran lugares como bares, restaurantes, transporte público, cines y teatros, contrariamente a lo que sucedió, por ejemplo, en los EUA o en África de Sur, donde las leyes decretaban el racismo. No obstante, por razones económicas, la gran mayoría de la población negra no tenía acceso ni siquiera a la escolaridad, lo que evidenciaba su alto grado de marginación.

En la primera mitad del siglo XX, intelectuales como Gilberto Freyre, Caio Prado Júnior y Sérgio Buarque de Holanda reflexionaron, desde distintas perspectivas, sobre la formación social, cultural y racial del Brasil, y continúan siendo reconocidos por la academia como “*intérpretes del Brasil*” (Reis, 2019).

En 1933, con la publicación de *Casa Grande & Senzala*, Gilberto Freyre defiende que la formación cultural brasileña se dio a través de un proceso de equilibrio de antagonismos entre las culturas portuguesas, africanas e indígenas y que ese mestizaje no fue perjudicial, sino ventajoso, para la creación de un régimen democrático y flexible:

Híbrida desde el comienzo, la sociedad brasileña es, de todas las de América, la que se constituyó más armoniosamente en cuanto a las relaciones de raza: en un ambiente de casi reciprocidad cultural que resultó en el máximo aprovechamiento de los valores y experiencias de los pueblos atrasados por el adelantado; en el máximo de contemporización de la cultura adventicia con la nativa, de la del conquistador con la del conquistado (91).

Afirmaciones como esta demuestran que la discriminación racial brasileña siempre ha sido más velada, disimulada, y, con el epíteto “país del mestizaje”, se instauró en el imaginario nacional el mito de la democracia racial, como si, por ser mestiza, toda la población viviera armoniosamente en igualdad de condiciones y oportunidades, como si el Brasil fuera el país de la alegría en el que todos gozan de igualdad (aunque, en la práctica, unos sean más iguales que otros).

Gilberto Freyre llega a citar textualmente a Paulo Prado, que, en *Retrato do Brasil*, publicado en 1928, afirma que las mujeres indígenas preferían a los blancos porque eran bien dotados; en sus palabras, “*por consideraciones priápicas*” (92). Por más retrógrado que suene hoy día, en su momento el pensamiento de Freyre representó un avance por ver beneficios en el mestizaje. Antes de él, la visión dominante era que negros e indígenas eran inferiores, como defendía Raimundo Nina Rodrigues, profesor en la Facultad de Medicina de Bahía y patrono de la antropología racista en Brasil.

Recién en 1964, en *A integração do negro na sociedade de classes*, Florestan Fernandes muestra que la abolición de la esclavitud no fue más que una mera formalidad, ya que no hubo empeño por parte del Estado ni de las élites dirigentes en modificar las condiciones materiales de vida de las personas liberadas. A pesar de su nueva condición jurídico-política, la población negra continuó ejerciendo trabajos similares a los anteriores, sin acceder a más oportunidades que antes de la abolición. Los discursos de igualdad de condiciones y democracia racial no tenían evidencias en la realidad y, por lo tanto, eran mitos. “*¿Qué igualdad podría existir entre el ‘señor’, el ‘esclavo’ y el ‘liberado’?*”, se pregunta Fernandes (309).

Como bien señala Reis, “*forjar un ideal de nación a través de la escritura es un privilegio conferido a determinados grupos sociales y, de este modo, las interpretaciones del Brasil timbradas como válidas parten de una visión de mundo masculina y blanca*” (94). Aquí es importante resaltar que la crítica no apunta a desdeñar los méritos intelectuales de eruditos de la clase dominante, sino a señalar que la naturalización del racismo lleva a creer que solo es válido el pensamiento producido por personas con este perfil.

La creación de esta narrativa “oficial”, con pretensión de universalidad, deja de lado muchas cuestiones históricas simplemente porque estas no forman parte de la experiencia de los que cuentan la historia. Lélia Gonzalez propone interpretar el Brasil desde una perspectiva negra. Según Barreto, en eso consiste la radicalidad de su pensamiento: sacar a los sujetos negros de los márgenes y posicionarlos en el centro de la nación, que es negra, aunque se crea blanca. Para Gonzalez, el principal efecto del mito de la democracia racial en el Brasil es la creencia de que, gracias al mestizaje, el racismo no existe.

Barreto señala que, en la década de 1970, la democracia racial era la ideología oficial del Estado, adoptada incluso por las izquierdas brasileñas, que consideraban que luchar por el fin del racismo representaría una fisura en la lucha de clases.

Buscando evidenciar el lugar protagónico que la mujer negra e indígena tuvo en la formación del Brasil, Gonzalez enfrenta esta problemática desde una perspectiva feminista. Para ella, el mestizaje brasileño fue fruto de violaciones a las mujeres esclavizadas. Al contrario de la docilidad percibida por Freyre, que habla de *“la esclava o ama que nos acunó. Que nos amamantó. (...) La vieja negra que nos contó las primeras historias sobre animales y apariciones. De la mulata (...) que nos inició en el amor físico y nos transmitió, al crujiir del catre, la primera sensación completa de hombre?”* (283), Gonzalez hace una lectura subversiva de la *mãe preta*, la negra forzada a cuidar de los hijos de sus señores: fue ella quien mantuvo viva la llama de los valores culturales afrobrasileños, transmitidos no solo a sus propios hijos, sino también a los niños de las familias blancas que pasaron por sus brazos y tomaron de su leche. Donde Freyre ve una aceptación de la condición de esclavizada, Gonzalez ve una forma de resistencia pasiva. Fue esa negra, que vivía en el seno de las familias blancas, quien enseñó al brasileño a hablar “pretugués” (el portugués africanizado), a pesar de todo el racismo vigente, y es por ella que los símbolos de la cultura y del carácter nacional fueron, en realidad, producidos por el negro: el samba, la *feijoada*, el candomblé, la actitud descontracturada.

Gonzalez también se refiere a la creación de la “profesión de mulata” para que las jóvenes negras continúen siendo explotadas como “producto de exportación”. Precisamente porque son negras, no pueden participar de una categoría laboral preexistente, como bailarinas. Según Gonzalez, *“la mulata es la otra cara de la mucama: el objeto sexual”* (202).

Reis afirma que la narrativa oficial omite, por desconocimiento, aspectos históricos referentes a las mujeres negras, sujetos marcados por la opresión de raza, clase y género, pero no es raro que las narrativas las aborden desde la cosificación de sus cuerpos y de la romanización de las violencias que sufren. Gran parte del trabajo de Gonzalez se dedica a cuestionar las representaciones sobre las mujeres negras en la sociedad brasileña, a analizar sus experiencias sin naturalizarlas.

INTÉRPRETE NEGRA DEL BRASIL

A partir de una formación eclética, Lélia Gonzalez abordó la “neurosis de nuestra cultura” para interpretar el Brasil desde la perspectiva de mujer, negra e intelectual, resignificando dinámicas sociales naturalizadas en la cultura. En el sentido psicoanalítico, Gonzalez afirma que los negros deben ser sujetos de su propio discurso, asumir su propia voz, para que los blancos dejen de hablar por ellos. Pero no solo los negros, ya que, con la categoría epistémica “amefricanidade”, Gonzalez abogaba por un modo de pensar y producir conocimientos a partir de la experiencia de los marginalizados.

Aunque el pensamiento de Gonzalez no se resume a la condición de la mujer negra, es innegable su protagonismo en la fundación del llamado feminismo negro y la influencia de su pensamiento tanto en los feminismos actuales como en la lucha antirracista. Dentro y fuera del Brasil, es posible ver diálogos entre sus ideas y las de intelectuales como Abdias do Nascimento, Milton Santos, Maria Beatriz Nascimento, Muniz Sodré, Kabengele Munanga, Sueli Carneiro, Angela Davis, Patricia Hill Collins, Aníbal Quijano, María Lugones, Djamila Ribeiro, Adilson Moreira, Silvio Almeida, Carla Akotirene.

Vale hoy retomar su ideario poscolonial, caracterizado por su acérrima crítica al sesgo eurocéntrico de las ciencias sociales y del feminismo occidental, un ideario con una perspectiva interseccional, que conjuga la lucha feminista con la lucha antirracista. En el accionar y en los textos de Gonzalez hay un guía para derribar mitos dañinos a fin de dar lugar a relaciones verdaderamente igualitarias y democráticas.

BIBLIOGRAFÍA

- BARRETO, Raquel, “Introdução: Lélia Gonzalez, uma intérprete do Brasil”, en: GONZALEZ, Lélia, *Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa...*, Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018, 12-27.
- BATISTA, Tarlis, “Os Blacks no embalo do soul”, *Manchete*, 11 de setembro de 1976.
- CARDOSO, Cláudia Pons, “Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez”, *Estudos Feministas*, vol. 22, n. 3 (2014) 965-986.
- FERNANDES, Florestan, “Heteronomia racial na sociedade de classes”, en: *A integração do negro na sociedade de classes: (o legado da “raça branca”)*, volume 1, 5ª ed., San Pablo, Globo, 2008, 299-401.

- FREYRE, Gilberto, “O indígena na formação da família brasileira”, en: *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, 19ª ed. Río de Janeiro, José Olympio, 1978, 88-161.
- GONZALEZ, Lélia, *Por um feminismo afro-latino-americano: Ensaio, intervenções e diálogos*, Organizado por Flavia Rios y Márcia Lima, Río de Janeiro, Zahar, 2020.
- MUNANGA, Kabengele, “Conceito e história da mestiçagem”, en: *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade nacional versus identidade negra*, Petrópolis, Vozes, 1999, 17-49.
- RATTS, Alex-Flavia RIOS, *Lélia Gonzalez*, San Pablo, Selo Negro, 2010.
- REIS, Marina de Oliveira, “O pacto narcísico da casa-grande: A representação das mulheres negras a partir de Lélia Gonzalez e Gilberto Freyre”, *Humanidades em diálogo*, vol. 9, n.º 1 (2019) 93-101.