

# Uma leitura da obra de Lélia González através das lentes da teoria da reprodução social

Bárbara Araújo Machado<sup>1</sup>

## Resumo

A teoria da reprodução social têm se mostrado uma abordagem extremamente profícua para compreender o capitalismo como totalidade sem deixar de lado seu aspecto contraditório. A partir dessa teoria, que amplia a concepção de trabalho ao abranger produção e reprodução social, as relações sociais são analisadas como co-constituintes. Partimos do princípio, em termos de método, de que a construção de conhecimento via dialética não significa o abandono das formulações antigas, mas o confronto de suas teses com novas perspectivas críticas para a formulação de uma síntese. É nesse sentido que nos propomos a voltar o olhar para a obra de Lélia Gonzalez, intelectual negra pioneira na defesa de se analisar raça, gênero e classe social de modo articulado. Sua análise da sociedade brasileira traz questões relevantes para o debate da intelectualidade marxista e feminista no Brasil preocupada em desenvolver uma análise que dê conta das relações de produção e reprodução social em nossa realidade, marcada pela experiência histórica da escravidão e de relações patriarcais que moldaram uma contemporaneidade capitalista profundamente racista e sexista. O objetivo deste artigo é, então, analisar a obra de Lélia Gonzalez a partir da lente do marxismo e do feminismo da reprodução social, buscando discutir elementos presentes em sua abordagem da realidade brasileira que enriqueçam a construção de um entendimento do modo de produção capitalista no Brasil como uma totalidade contraditória.

**Palavras-chave:** Feminismo negro, Teoria da Reprodução Social, Lélia González.

---

<sup>1</sup> Doutoranda em História do PPGH-UFF e bolsista CAPES. E-mail: araujombarbara@gmail.com.

## **Abstract**

Social Reproduction Theory has proven to be a fruitful approach to understanding capitalism as a contradictory totality. It amplifies the concept of labor and approaches social relations as co-constituting. Method-wise, constructing knowledge using dialects does not mean abandoning previous formulations, but confronting its thesis with new critical perspectives aiming to formulate a new synthesis. In that sense, the current paper proposes to focus on the work of Lélia Gonzalez, a Black intellectual that was a pioneer in analyzing race, gender and social class as articulate relations in Brazil. Her analysis of Brazilian society brings relevant questions to Marxists and feminists that aim to develop a qualified approach of relations of production and reproduction in Brazilian society. Lélia's approach is especially remarkable because of its considerations on the role that slavery and patriarchal relations played in forming a particularly racist and sexist reality. This article aims to analyze Lélia Gonzalez' work through Marxism and social reproduction feminism lenses. The objective is to identify some of the elements that this author's approach to Brazilian society that can enrich the understanding of the capitalist mode of production in Brazil as a contradictory totality.

**Keywords:** Black Feminism, Social Reproduction Theory, Lélia González.

A teoria da reprodução social têm se mostrado uma abordagem extremamente profícua para compreender o capitalismo como totalidade sem deixar de lado seu aspecto contraditório. A partir dessa teoria, que amplia a concepção de trabalho ao abranger produção e reprodução social, as relações sociais são analisadas como “internamente relacionadas; elas mediam umas as outras e, fazendo isso, constituem umas às outras” (BANNERJI apud MCNALLY, 2017, p. 118, tradução minha). Partimos do princípio, em termos de método, de que a construção de conhecimento via dialética não significa o abandono das formulações antigas, mas o confronto de suas teses com novas perspectivas críticas para a formulação de uma síntese. É nesse sentido que nos propomos a voltar o olhar para a obra de Lélia Gonzalez, intelectual negra pioneira na defesa de se analisar raça, gênero e classe social de modo articulado. Sua

análise da sociedade brasileira traz questões relevantes para o debate da intelectualidade marxista e feminista no Brasil preocupada em desenvolver uma análise que dê conta das relações de produção e reprodução social em nossa realidade, marcada pela experiência histórica da escravidão e de relações patriarcais que moldaram uma contemporaneidade capitalista profundamente racista e sexista. O objetivo deste artigo é, então, analisar a obra de Lélia Gonzalez a partir da lente do marxismo e do feminismo da reprodução social, buscando discutir elementos presentes em sua abordagem da realidade brasileira que enriqueçam a construção de um entendimento do modo de produção capitalista no Brasil como uma totalidade contraditória (BHATTACHARYA, 2017; FERGUSON, 2017; BAKAN, 2016).

O campo do pensamento social brasileiro, a despeito das renovações temáticas e de abordagens nas últimas décadas (SCHWARCZ, 2011), foi tradicionalmente um pensamento de homens brancos que, ao debruçarem-se sobre a formação da sociedade brasileira e as dinâmicas sociais nela envolvidas, foram nomeados "intérpretes do Brasil". Sem questionar a relevância desses autores "clássicos", o cânone do pensamento social deixou de fora a intelectualidade negra brasileira, ainda que eventualmente alguns deles "furem o cerco" (BARRETO, 2018, p. 15). Dentre os que não ultrapassaram as barreiras do cânone está Lélia Gonzalez, historiadora, geógrafa e filósofa negra, cuja obra tem sido considerada como uma "contribuição teórica original para o desenvolvimento do feminismo negro brasileiro", mas cujo significado pode ir além (BARRETO, 2018, p. 15). Raquel Barreto, estudiosa da obra de Gonzalez, afirma que a autora deve ser considerada também como "uma intérprete negra do Brasil", na medida em que se dedicou à compreensão da formação da sociedade brasileira e suas dinâmicas de funcionamento, "em um esforço sistemático para analisar e interpretar o Brasil numa perspectiva negra" (BARRETO, 2018, p. 16).

Nos textos produzidos por Lélia na década de 1970 e no início dos anos 1980, a autora demonstra uma significativa influência marxista, ainda que estabelecendo com essa matriz de pensamento um diálogo bastante crítico. Segundo Raquel Barreto, nesse momento ela "estava mais interessada em analisar e compreender a formação do capitalismo brasileiro com recorte racial" (BARRETO, 2018, p. 16). No decorrer dos anos 1980, as categorias marxistas de análise vão dando lugar a um diálogo com a

psicanálise, com o feminismo e, principalmente, a uma perspectiva ligada ao afrocentrismo (BARRETO, 2018, p. 16).<sup>2</sup>

É possível relacionar o marxismo presente na obra de Lélia com a perspectiva política original do Movimento Negro Unificado (MNU), do qual Lélia foi fundadora. O movimento demonstrava a forte afinidade com uma perspectiva socialista de combate às diferentes formas de desigualdade social, defendendo a importância de uma solidariedade entre os grupos sociais oprimidos (PEREIRA, 2013: 137). A perspectiva de Lélia, nos textos escritos nos anos seguintes à fundação do MNU (1978), dedicou-se principalmente à caracterização do capitalismo brasileiro e a centralidade do racismo (primordialmente) e do sexismo em sua formação e sua dinâmica contemporânea. A autora faz referência e se posiciona quanto a temas na ordem do dia do pensamento social brasileiro àquela altura, como os debates sobre desenvolvimento e dependência e as peculiaridades da formação econômica brasileira, introduzindo também novas questões e perspectivas pioneiras de análise.

Examinando a produção intelectual sobre relações raciais no Brasil até o momento em que escrevia, Lélia identificou três tendências dominantes no âmbito da sociologia acadêmica. A primeira tendência seria aquela que trata a integração do negro como algo que viria a acontecer em decorrência da industrialização e da modernização do país. Essa perspectiva analisaria o processo abolicionista sob uma ótica que vê no despreparo dos negros a justificativa para não terem assumido o papel de trabalhadores livres: “cultura da pobreza, anomia social, família desestruturada, explicariam as desigualdades raciais vigentes” (GONZALEZ, 2018e [1979], p. 62). Citando autores como Florestan Fernandes e Otávio Ianni como pertencentes a tal tendência, Lélia critica o fato de ela “deslocar para o negro as razões de sua mobilidade social”, desconsiderar “o fato de que a grande maioria da população de cor (90%) já se encontra livre e economicamente ativa antes de 1888” e, finalmente, liberar “o segmento branco e suas instituições, em face da menor responsabilidade quanto à situação atual do negro” (GONZALEZ, 2018e [1979], p. 62).

---

<sup>2</sup> Segundo Bussotti e Nhaueleque, o afrocentrismo é uma corrente filosófica que “pretende edificar um novo paradigma alternativo ao eurocêntrico dominante”, propondo que a África não apenas é o “berço da humanidade”, mas o “berço da civilização” a partir do Egito Antigo, tendo primazia nos “diferentes aspectos do saber: filosofia, ciência, religião, política, arte, comunicação” (BUSSOTTI; NHAUELEQUE, 2018, p. 1). Paulo Farias ressalta, contudo, que não é “uma doutrina monolítica, mas um rótulo que cobre um leque de posturas e propostas” (FARIAS, 2003, p. 317), um conjunto de ideias que possui uma longa genealogia e que “inclui tradições que reconciliam, de maneira aparentemente paradoxal, assimilação à chamada cultura ocidental com separação em relação a esta” (FARIAS, 2003, p. 318).

A segunda tendência identificada por ela se localiza no que chama de “marxismo ortodoxo”, cuja abordagem economicista diluiria a categoria “raça” ao argumentar que “a discriminação não passa de um instrumento manipulado pelo capitalista que visa [...] dividir o operariado. A solução seria a aliança entre trabalhadores de diferentes raças” (GONZALEZ, 2018e [1979], p. 62). Na crítica a essa tendência, a autora lembra a situação extrema da relação entre o operariado na África do Sul do apartheid, além de sublinhar a peculiaridade da realidade brasileira, em que “a maioria da população, praticamente, não alcançou a situação de força de trabalho relacionada ao capitalismo industrial competitivo” (GONZALEZ, 2018e [1979], p. 62).

A terceira abordagem identificada por Lélia “é aquela que [a]firma serem os grupos racialmente subordinados, minorias que internalizam o processo de colonização” (GONZALEZ, 2018e [1979], p. 63). O grande exemplo disso, segundo ela, é Oliveira Viana, mulato, pertencente a um “grupo racialmente dominado que internacionalizou e reproduziu a linguagem do grupo dominante”, tendo sido “grande ideólogo do branqueamento da população brasileira” (GONZALEZ, 2018e [1979], p. 63).

Sua perspectiva particular diferencia-se dessas três tendências, mas, segundo ela, leva em consideração as duas últimas em sua formulação. Sua análise do capitalismo brasileiro dialoga diretamente com os fervilhantes debates, à época, sobre dependência e desenvolvimento. Lélia se baseia largamente nas formulações do intelectual argentino José Nun e sua tese da “massa marginal” para argumentar quanto à existência, no Brasil, de um capitalismo desigual e dependente, cuja dinâmica externa de dependência “neocolonial” resultaria em uma dinâmica interna de coexistência entre diferentes processos de acumulação: o capitalismo competitivo (comercial e industrial) e o capitalismo monopolista – este último, hegemônico. Essa coexistência teria consequência direta nas relações de trabalho, ponto crucial para a autora, como veremos. Embora consideremos que a teoria marxista da dependência seja mais adequada para uma análise do capitalismo no Brasil do que as propostas dos teóricos da marginalidade, vale nos determos brevemente sobre as considerações de Jose Nun sobre o desenvolvimento do capitalismo na América Latina para melhor compreender a densa análise de Lélia.<sup>3</sup>

De acordo com esse autor, muitos intelectuais tratam dois conceitos de Marx, “superpopulação relativa” e “exército industrial de reserva”, como se fossem sinônimos,

---

<sup>3</sup> Para um apanhado sobre a teoria marxista da dependência, cf. LUCE, Mathias. *Teoria Marxista da Dependência: problemas e categorias – uma visão história*. São Paulo: Expressão Popular, 2018.

“não reconhecendo a importante diferença entre a gênese de uma superpopulação e os efeitos que ela tem no sistema em que ascende” (NUN, 2000, p. 8, tradução minha). Baseando-se nos *Grundrisse* de Marx, ele assinala que a superpopulação é relativa ao nível de desenvolvimento da sociedade e que, portanto, “em diferentes modos de produção social há diferentes leis de crescimento da população e da superpopulação” (MARX apud NUN, 2000, p. 9, tradução minha).

É a partir desse raciocínio que o autor diferencia capitalismo competitivo e capitalismo monopolista, considerando que a categoria de exército industrial de reserva é insuficiente explicar a superpopulação em sua totalidade no segundo caso, em especial para analisar o capitalismo monopolista dependente que caracterizava a América Latina contemporânea (SOUZA, 2005, p. 115).

Na perspectiva de Nun, o capitalismo competitivo apresenta “períodos de animação média, produção a todo vapor, crise e estagnação”, “além do lançamento do capital em novas áreas”. Nesse contexto, a superpopulação possui “a função de disponibilizar mão de obra para cada momento da produção” (FILHO; OLIVEIRA, 2012, p. 2), configurando “uma ‘reserva’ pronta para responder a qualquer aumento na demanda de força de trabalho” (DELFINO, 2012, p. 24, tradução minha). Esse exército industrial de reserva, portanto, é sempre *funcional* na medida em que alavanca a acumulação capitalista (SOUZA, 2005, p. 115).

Para o contexto do capitalismo monopolista, Nun propõe a categoria de *massa marginal*, adotada por Lélia em diversos textos produzidos na virada dos anos 1970 para os 1980. No capitalismo monopolista, o desenvolvimento dos meios de produção é constante, e não cíclico, e a mão de obra se qualifica e se especializa mais, sendo menor a possibilidade de transferência de trabalhadores entre diferentes ramos. Há, portanto, uma “massa marginal” que “não estabelece relações funcionais com o sistema integrado das grandes empresas monopolistas, dado o volume dessa superpopulação, as condições gerais da economia e a forma como essas empresas tendem a combinar os fatores produtivos” (NUN apud DELFINO, 2012, p. 24, tradução minha). Por isso, a massa marginal “baseia-se na *afuncionalidade* ou na *disfuncionalidade* com relação ao mercado de trabalho” (SOUZA, 2005, p. 115). O conceito de massa marginal, dessa forma, indica

“um baixo grau de ‘integração do sistema’, devido a um desenvolvimento capitalista desigual e dependente que, ao combinar diversos processos de

acumulação em um contexto de estagnação crônica, gera uma superpopulação relativa não funcional em relação às formas produtivas hegemônicas. Essa população excedente é, no melhor dos casos, irrelevante para o setor hegemônico da economia e, no pior dos casos, pode se converter em um perigo para sua estabilidade. A categoria introduzida por Nun implica, assim, uma referência dupla para o sistema que, por um lado, gera esse excedente e, por outro, não precisa dele para seguir funcionando” (DELFINA, 2012, p. 25, tradução minha).

Configuram “massa marginal” desempregados, trabalhadores não-assalariados, trabalhadores que não possuem situação estável de assalariamento (p.e. prestadores de serviços domésticos), trabalhadores ocasionais, trabalhadores em atividades terciárias de baixa renda, etc. (FILHO; OLIVEIRA, 2012, p. 3; DELFINA, 2012, p. 25, tradução minha). O cientista político brasileiro Lúcio Kowarick acrescenta ainda trabalhadores autônomos de comércio de mercadorias (ambulantes) e prestadores de serviços (FILHO; OLIVEIRA, 2012, p. 3).

Em relação ao Brasil em particular, Lélia afirma que aqui coexistem

“três processos qualitativamente distintos de acumulação: capital comercial, capital industrial competitivo e capital industrial monopolista. Cabe ao capital monopolista a hegemonia sobre os demais, dadas as articulações entre os três setores (formas pré-capitalistas de mão de obra, capitalismo competitivo e capitalismo monopolista com seus respectivos mercados de trabalho). [...] Tal tipo de coexistência, por um lado, demonstra que esse desenvolvimento desigual e dependente mescla e integra momentos históricos diversos” (GONZALEZ, 2018c [1981], p. 42)

Em termos de impactos desses processos no mercado de trabalho, Lélia caracteriza da seguinte forma os processos de acumulação:

a) Capitalismo monopolista:

“alta taxa de rendimentos; predeterminação, a médio prazo, dos custos; menor incidência relativa da mão de obra sobre os custos, etc. implicam, em termos de força de trabalho, na integração estável do trabalhador na empresa salários maiores, cumprimento das leis sociais, capacidade de negociação com organizações trabalhistas, etc.” (GONZALES, 2018e [1979], p. 56).

b) Capitalismo competitivo:

“(satelitizado pelo anterior ou com seu campo de atuação reduzido) – demanda instável; margem de lucro pequena ou flutuante; créditos restringidos; baixa produtividade grande contingente de mão de obra implica numa tendência para redução dos salários a baixos níveis, no não

cumprimento das leis sociais, na neutralização da ação sindical” (GONZALES, 2018e [1979], p. 56).

A coexistência de dois mercados de trabalho, referentes aos tipos de capitalismo descritos, resulta em “altíssima dispersão de salários” (GONZALES, 2018e [1979], p. 56). O impacto dessa configuração nas relações de trabalho no que concerne à população negra – e particularmente, às mulheres negras – é questão crucial na argumental de Lélia. Segundo ela, “o gênero e a etnicidade são manipulados de tal modo que, no caso brasileiro, os mais baixos níveis de participação na força de trabalho, “*coincidentemente*”, pertencem exatamente às mulheres e à população negra” (GONZALES, 2018e [1979], p. 57).

A autora recupera a história da escravidão e da abolição para demonstrar de que forma a população negra ocupou o lugar de “massa marginal”, argumentando que o processo de formação da figura do trabalhador livre típico do capitalismo no Brasil passou “fatores deformadores”, já que vínculos característicos de formas pré-capitalistas de mão de obra ainda se mantinham em grande parte no setor rural. Essas formas de trabalho articulam-se “(em graus de maior ou menor complexidade) com o setor hegemônico da economia e de maneira proveitosa para este último” (GONZALES, 2018e [1979], p. 55). Dessa forma, Lélia se posiciona frontalmente contra a tese de que a discriminação racial consiste em uma sobrevivência de formações sociais anteriores, que viria a desaparecer progressivamente com o desenvolvimento do capitalismo. Ao contrário, ela procura demonstrar, ao trazer para a tese de Nun o impacto das relações raciais e de gênero, como esses fatores integram o capitalismo e o beneficiam.

Ao colocar o racismo no centro do debate, Lélia defende a existência de uma “divisão racial do trabalho” no Brasil. Com isso, ela pretende destacar a forma como a discriminação racial atravessa as diferentes classes sociais, fazendo com que o racismo beneficie não apenas a burguesia branca (a que ela se refere no trecho a seguir como “capitalismo branco”), mas também os trabalhadores brancos:

“O privilégio racial é uma característica marcante da sociedade brasileira, uma vez que o grupo branco é o grande beneficiário da exploração, especialmente da população negra. E não estamos nos referindo apenas ao capitalismo branco, mas também aos brancos sem propriedade dos meios de produção que recebem os dividendos do racismo. Quando se trata de competir para o preenchimento de posições que implicam em recompensas materiais ou simbólicas, mesmo que os negros possuam a mesma capacitação, os resultados são sempre mais favoráveis aos competidores brancos. (GONZALES, 2018b [1979], p. 78)

Nesse trecho, Lélia toca num ponto fundamental para a compreensão do fato de que o capitalismo não apenas *se beneficia*, na expressão de Lélia, mas também *depende* da discriminação racial – e, por isso, reproduz o racismo. Ao apontar para o fato de que os trabalhadores brancos recebem os “dividendos do racismo”, ela se refere à existência de uma competição por recursos e posições escassos no capitalismo com a qual a classe trabalhadora se defronta.

Essa questão foi abordada de modo muito interessante pela autora marxista canadense Abigail Bakan (2016), que argumenta que o capitalismo não apenas depende das relações de exploração entre os seres humanos e por isso as reproduz, mas que o mesmo acontece com as relações de alienação e de opressão. Segundo a autora, embora o impulso econômico do capitalismo pareça tender a anular as diferenças entre os seres humanos como trabalhadores mercantilizados, eles interagem em uma relação competitiva por meios de reprodução e sobrevivência escassos. Nessa competição, as diferenças são instrumentalmente enfatizadas pelo capitalismo. Pensando particularmente nas relações raciais sob o capitalismo, a reprodução de relações de alienação entre membros da classe trabalhadores negros e brancos atua como uma forma opor sujeitos explorados e enevoar distinções de classe, ao mesmo tempo em que cultiva diferenças que isolam indivíduos de aliados potenciais dentro da mesma classe. Além disso, causa impacto em baixas de salários, molda exércitos de reserva e divide mercados de trabalho (BAKAN, 2016).

Nesse sentido, os “dividendos do racismo” a que Lélia se refere podem ser considerados benefícios em sentido imediato, mas, em termos sistêmicos, consistem em um reforço da alienação entre os sujeitos da classe trabalhadora, atuando na reprodução do sistema como um todo – e, assim, na reprodução das condições de exploração da classe trabalhadora. É nesse sentido que a autora afirma que

“O racismo [...] denota sua eficácia estrutural na medida em que estabelece uma divisão racial do trabalho e é compartilhado por todas as formações capitalistas e multirraciais contemporâneas. Em termos de manutenção do equilíbrio do sistema como um todo, ele é um dos critérios de maior importância na articulação dos mecanismos de recrutamento para as posições na estrutura de classes e no sistema de estratificação social” (GONZALEZ, 2018d [1979], p. 98)

Se a reprodução sistêmica reforça os grilhões da classe trabalhadora como conjunto amplo, as condições objetivas impostas pelo racismo agravam em particular as vidas dos sujeitos negros. Lélia chama atenção para o lugar de tais sujeitos, em especial

o das mulheres negras, no mercado de trabalho brasileiro, a despeito de se deparar com a “intenção [dos órgãos de pesquisa] de escamotear as informações a respeito da chamada população de ‘cor’ de nosso país” (GONZALEZ, 2018c [1981], p. 43).<sup>4</sup> A população negra se encontrava principalmente no “desemprego aberto ou não, ocupação ‘refúgio’ em serviços puros, trabalho ocasional, ocupação intermitente ou por temporada” (GONZALEZ, 2018c [1981], p. 44) – justamente as atividades ocupadas pela “massa marginal”, de Nun. Um dos argumentos centrais de Lélia no período é justamente a caracterização da maioria da população negra como massa marginal, como consequência do desenvolvimento, no Brasil, de um capitalismo desigual e combinado/dependente (ela usa ambas as expressões), com hegemonia do capital monopolista.

As mulheres negras, nessa massa marginal, figuravam em atividades específicas como consequência das relações de gênero, além das de raça: atuavam “na prestação de serviços domésticos junto às famílias das classes média e alta” e “na prestação de serviços de baixa remuneração (‘refúgios’) nos supermercados, nas escolas ou nos hospitais, sob a denominação genérica de “*servente*” (que se atente para as significações que tal significante nos remete)” (GONZALEZ, 2018c [1981], p. 44-45). Embora Lélia tenha escrito em 1981, essa configuração mostra-se atual em uma observação a olho nu das realidades brasileiras em zonas urbanas.

Um ponto interessante é a atenção que Lélia dá a uma ocupação específica: a “profissão” (gravada por ela entre aspas) de “mulata”, em seus textos referindo-se a mulheres negras passistas que trabalhavam em eventos relacionados a samba e carnaval. Nessa atividade, segundo a autora, jovens negras “submetem-se à exposição de seus corpos (com o mínimo de roupas possíveis), através do ‘rebolado’, para o deleite e voyeurismo dos turistas e dos representantes da burguesia nacional” (GONZALEZ, 2018c [1981], p. 46). Ela considera que essa profissão só pode ser exercida “num processo extremo de alienação imposto pelo sistema” às jovens negras, no qual

“sem se aperceberem, elas são manipuladas, não só como objetos sexuais, mas como provas concretas da ‘*democracia racial*’ brasileira; afinal, são tão bonitas e admiradas! Não se apercebem que constituem uma nova interpretação do velho ditado racista: “*preta pra cozinhar/ mulata pra fornicar/ e branca pra casar*”. Em outros termos, são sutilmente cooptadas

---

<sup>4</sup> O censo dos anos 1970 excluiu o quesito “cor” e o de 1980 o incluiu como amostra, invisibilizando o fator racial nas informações demográficas do período (GONZALEZ, 2018c [1981], p. 43). Não por acaso, o período apontado pela autora é o do regime militar, que negava oficialmente a existência de racismo no Brasil e perseguia qualquer tipo de prática ou discurso que indicasse o contrário (KÖSSLING, 2007).

pelo sistema sem se aperceberem do alto preço a pagar: o da própria dignidade” (GONZALEZ, 2018c [1981], p. 45-46)

Essa leitura tira o foco da agência<sup>5</sup> das mulheres negras que atuam na profissão de “mulatas”, na medida em que utiliza a concepção de alienação como “manipulação”. Ela chega a se referir a um processo de “lavagem cerebral”, argumentando que esse tipo de trabalho aparece como meio de ascensão social individual, como saída da pobreza, mas que na verdade levaria a maioria “à prostituição aberta, à bebida e outras drogas” (GONZALEZ, 2018c [1981], p. 46).

Sua interpretação quanto à mulata pode ser relacionada com sua concepção de racismo como “construção ideológica cujas práticas se concretizam nos diferentes processos de discriminação racial” (GONZALEZ, 2018c [1981], p. 41). Ideologia, aqui, é categoria de Althusser, significando

“uma representação do real, mas *necessariamente falseada*, porque é necessariamente orientada e tendenciosa – e é tendenciosa porque seu objetivo não é dar aos homens o *conhecimento objetivo* do sistema social em que vivem, mas, ao contrário, oferecer-lhes uma representação mistificada deste sistema social, para mantê-los em seu “*lugar*”, no sistema de exploração de classe” (ALTHUSSER apud GONZALEZ, 2018c [1981], p. 41)

Entender o racismo como ideologia no sentido althusseriano pode ser o que levou Lélia a usar noções de “manipulação” e “lavagem cerebral” para se referir a sujeitos negros que, de alguma forma, fizeram o jogo do racismo, em sua visão. Essa perspectiva acaba por recair na “reificação da agência” denunciada por E. P. Thompson em referência à obra de Althusser (THOMPSON, 1981). Quando Lélia afirma que à profissão da mulata como um “processo extremo de alienação”, ela se refere muito mais à imposição de uma falsa consciência – a ideologia althusseriana – do que efetivamente de uma dinâmica de alienação no sentido que encontramos em Marx. Na verdade, consideramos que o conceito de alienação para caracterizar o racismo é mais proveitoso, concordando com a explicação de Marcelo Badaró Mattos baseada nas formulações de Thompson:

“Outra forma de encarar os limites impostos à consciência social pela determinação do ser social, ou outra forma de compreensão da prevalência do

---

<sup>5</sup> Agência aqui se apresenta no sentido marxista, em particular conforme usado por E. P. Thompson: traduzido do inglês “*agency*”, o termo é “associado à noção de que os homens são sujeitos de sua própria história, embora em condições que não escolhem” (MATTOS, 2012, p. 27).

modo de produção e das relações sociais nele engendradas no entendimento dos limites da subjetividade humana, aparece no conceito marxiano de alienação. É na própria materialidade das relações de trabalho (e de exploração) que os homens perdem o controle sobre o que produzem e sobre porque produzem. E enquanto não recuperarem esse controle, não poderão atribuir sentido pelo ao trabalho – que media suas relações com a natureza e os outros homens – e, portanto, a vida” (MATTOS, 2012, p. 131-132)

Aprofundaremos-nos nessa discussão no item seguinte desse capítulo, que reunirá nosso esforço de síntese para a análise do capitalismo como totalidade contraditória no Brasil.

Além de ter como base a discussão de José Nun para compreender a relação entre capitalismo e racismo no Brasil, Lélia traz também uma proposição de Carlos Hasenbalg, baseada em Nikos Poulantzas, para compreender de que forma raça e classe se relacionariam em termos de estratificação social.<sup>6</sup> A autora explica que a base dessa proposição é a “distinção estabelecida por Poulantzas entre os dois aspectos da reprodução ampliada das classes sociais”: primeiro, a reprodução dos lugares das classes (o aspecto principal) e, segundo, a reprodução dos atores e sua distribuição entre esses lugares (o aspecto subordinado) (GONZALEZ, 2018c [1981], p. 41). Para Hasenbalg, a raça se relacionaria com o segundo aspecto, domínio da “formação-qualificação-submissão” dos sujeitos (HASENBALG apud GONZALEZ, 2018c [1981], p. 42). Assumir essa proposição

“implica em que as minorias raciais não estão excluídas da estrutura de classes das sociedades multirraciais onde as relações de produção capitalistas [...] são as dominantes. Mais ainda, o racismo [...] é um dos principais determinantes da posição dos negros e não-brancos dentro das relações de produção e distribuição” (HASENBALG apud GONZALEZ, 2018c [1981], p. 42)

O racismo e o sexismo se transformam, assim, em “parte da estrutura objetiva das relações ideológicas e políticas do capitalismo, a reprodução da divisão racial (ou sexual) do trabalho” (HASENBALG apud GONZALEZ, 2018c [1981], p. 42). Essa

---

<sup>6</sup> Embora não seja nossa pretensão aprofundarmos-nos em sua obra por conta das especificidades dos objetivos deste artigo, não se pode deixar de ressaltar a importância da contribuição de Carlos Hasenbalg para os estudos sobre relações raciais no Brasil. Segundo Angela Figueiredo, Hasenbalg foi pioneiro ao “demonstrar, já na década de 1970, a existência das desigualdades raciais na configuração do mercado de trabalho e de seus desdobramentos em períodos posteriores, através de pesquisas sobre as desigualdades no acesso à educação e nos desníveis de renda entre negros e brancos”. Sua contribuição foi fundamental, entre outros motivos, “por operar um deslocamento na ênfase dos estudos de relações raciais para os estudos sobre as desigualdades raciais no Brasil” (FIGUEIREDO, 2015, p. 13). O autor não apenas foi base para algumas das formulações de Lélia Gonzalez, mas a parceria dos dois chegou a materializar-se no importante livro Lugar de Negro, publicado em 1982.

interpretação quanto à forma como racismo, sexismo e capitalismo se relacionam é fundamental, na medida em que aborda essas relações estruturalmente, mas ainda de forma “subordinada”. A abordagem de Lélia, de fato, apresenta uma divisão entre o que é econômico (domínio para qual utiliza as formulações de Jose Nun) e o que é político e ideológico, o que pode ser lido como uma referência indireta à metáfora da base/superestrutura, bastante relevante no contexto acadêmico em que escrevia. Isso não significa, contudo, que a autora recaísse de forma alguma em um determinismo econômico, pois em seus textos fez fortes críticas a perspectivas economicistas e apontou para a relevância da discriminação racial e de gênero nas relações de produção, não indicando uma relação de via única de determinação da superestrutura pela base.

Como nos referimos anteriormente, no desenrolar dos anos 1980 os escritos de Lélia vão revelando uma maior aproximação com o afrocentrismo, a psicanálise e com o feminismo – este último, em diálogo crítico. Ela passa progressivamente de uma análise do capitalismo centrada na questão racial para uma preocupação com a compreensão da relação entre racismo e sexismo na realidade social, defendendo a especificidade da situação e da experiência das mulheres negras no Brasil, bem como da discriminação por elas sofrida. Já na primeira fase de sua obra, a autora conclui que se trata de um “processo de tríplice discriminação [...] (enquanto raça, classe e sexo)” (GONZALEZ, 2018c [1981], p. 42).

Lélia apresenta uma visão qualitativamente diferente em “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, ainda que o texto tenha sido apresentado em 1980, época em que publicou os textos com que trabalhamos até aqui. Nesse artigo, a autora aborda o racismo e o sexismo como um “duplo fenômeno”, afirmando que “o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira” (GONZALEZ, 2018g [1980], p. 191). Essa afirmação aponta para a forte influência da psicanálise em sua abordagem, notadamente de textos de Freud e Lacan. O objetivo desse artigo, segundo a autora, é compreender quais processos determinaram o “discurso” do mito da democracia racial, por que teve tanta aceitação e divulgação, o que ele “oculta” e como a mulher negra é situada nele (GONZALEZ, 2018g [1980], p. 191). A aproximação com a psicanálise se evidencia no enfoque do mito da democracia racial como “discurso” e “sintoma” que “oculta” um problema mais profundo, da ordem da cultura.

A mudança na forma dos textos também é sensível: Lélia adota uma linguagem muito mais informal, carregada de gírias, expressões populares e um humor mordaz, o

que torna a leitura do texto fluida e mesmo agradável. Ela explica brevemente que sua experiência em eventos internacionais, a participação no MNU e no Grêmio Recreativo Arte Negra e Escola de Samba Quilombo ajudara a transformar sua visão na medida em que “começaram a se delinear, para nós, aquilo que se poderia chamar de contradições internas” (GONZALEZ, 2018g [1980], p. 192). Assim, “enquanto mulher negra, sentimos a necessidade de aprofundar nessa (sic) reflexão, em vez de continuarmos na reprodução e repetição de modelos que nos eram oferecidos pelo esforço de investigação das ciências sociais” (GONZALEZ, 2018g [1980], p. 192). Dessa forma, Lélia se afasta de modelos explicativos como o de Jose Nun para, com base no “suporte epistemológico” da psicanálise, buscar uma interpretação original sobre a articulação entre racismo e sexismo no Brasil que fosse além da “perspectiva sócio-econômica” (GONZALEZ, 2018g [1980], p. 192).

Para situar a mulher negra no “discurso” da democracia racial e entender os “efeitos violentos que a “articulação” entre racismo e sexismo produz sobre ela (GONZALEZ, 2018g [1980], p. 191), Lélia aprofunda uma discussão estabelecida nos textos anteriores sobre as representações da mulher negra como mulata, doméstica e “mãe preta”. Essa discussão aqui se dá com base em duas noções centrais: *consciência* e *memória*. A primeira aparece em sentido que se pode relacionar com o de ideologia, conforme apareceu nos textos discutidos anteriormente: “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, 2018g [1980], p. 194). Já a memória seria “o lugar do 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, 2018g [1980], p. 194). Considerando que Lélia tem como suporte epistemológico a psicanálise, essas conceituações podem ser aproximadas das categorias freudianas de ego e *id*, sendo este último próximo a percepção de memória como um nível mais profundo, não consciente mas portador de algum tipo de verdade. O *ego*, a consciência, se relaciona ainda com o sentido althusseriano de ideologia como falsa consciência (FREUD, 1990). Lélia explica que:

“Na medida em que é o lugar da rejeição, consciência se expressa como discurso dominante (ou efeitos desse discurso) numa dada cultura, ocultando memória, mediante imposição do que ela, consciência, afirma como a verdade. Mas a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura: por isso, ela

fala através das mancadas do discurso da consciência” (GONZALEZ, 2018g [1980], p. 194).

Essas “mancadas” da consciência revelando o nível mais profundo da memória, em Freud, são os “atos falhos” (FREUD, 2014). Assim, o “jogo” da linguagem, que revela a “verdade” por meio dessas “mancadas” da consciência, é a chave para desvendar o que a ideologia (ou consciência) do racismo oculta através da reprodução do discurso do mito da democracia racial. Este é didaticamente sintetizado por Lélia:

“Racismo? No Brasil? Quem foi que disse? Isso é coisa de americano. Aqui não tem diferença porque todo mundo é brasileiro acima de tudo, graças a Deus. Preto aqui é bem tratado, tem o mesmo direito que a gente tem. Tanto é que, quando se esforça, ele sobe na vida como qualquer um. Conheço um que é médico. Educadíssimo, culto, elegante e com umas feições tão finas... nem parece que é preto” (GONZALEZ, 2018g [1980], p. 194)

Esse mito, como dissemos, produz efeitos específicos sobre as mulheres negras, apreendidos por Lélia através da análise da linguagem e das representações. Seu argumento se centra na ideia de que “os termos mulata e doméstica são atribuições de um mesmo sujeito” (GONZALEZ, 2018g [1980], p. 196). Por um lado, “o rito carnavalesco” é o momento em que o mito da democracia racial “é atualizado com toda sua força simbólica”, quando a mulher negra passa por um “endeusamento carnavalesco”, transformando-se em rainha, transfigurando-se “na Cinderela do asfalto, adorada, desejada, devorada pelo olhar de príncipes altos e loiros, vindos de terras distantes só para vê-la” (GONZALEZ, 2018g [1980], p. 196). Por outro lado, no avesso do endeusamento está o “cotidiano dessa mulher, no momento em que ela se transfigura em empregada doméstica” (GONZALEZ, 2018g [1980], p. 196).

Ao relacionar essa configuração de discurso com a experiência da escravidão, Lélia encontra na figura da mucama o engendramento das representações da mulata do carnaval e da empregada doméstica. No dicionário Aurélio, a autora verifica que *Mucama* consta com sua origem linguística do quimbundo, significando “amásia escrava”, ocultada entre parênteses fora da definição oficial do verbete. Há, segundo a autora, uma “neutralização”, um “esvaziamento” do sentido original na medida em que o dicionário apenas marca a face do trabalho, ao definir mucama como “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*” (DICIONÁRIO AURÉLIO apud GONZALEZ, 2018g [1980], p. 197). Essa descoberta feita por Lélia

tem relação direta com a discussão que estabelecemos anteriormente sobre a dimensão da sexualidade (da heterossexualidade compulsória e da violência sexual) na experiência da escravidão vivida pelas mulheres negras. O estupro colonial da mulher negra, para usar a expressão de Sueli Carneiro, que tem papel primordial na fundação do discurso da mestiçagem por toda América Latina, no caso brasileiro tem agravada a dimensão da ocultação, onde mesmo o sentido ocultado – “amásia”, concubina, amante – não explicita a real dimensão de violência e agressão sofrida por essas mulheres.

A filósofa marxista Angela Davis, um dos maiores nomes do feminismo negro norte-americano, também voltou seu olhar para a escravidão em "O legado da escravidão: parâmetros para uma nova condição da mulher". Nesse magistral texto de 1981, Davis critica a ausência de um estudo historiográfico que analise com seriedade a experiência das mulheres negras escravizadas nos Estados Unidos, apontando para a importância desse tipo de estudo não apenas "pela precisão histórica", mas porque trariam "esclarecimentos sobre a luta atual das mulheres negras e de todas as mulheres em busca de emancipação" (DAVIS, 2016 [1981]: 17). A partir de então, a autora desenvolve uma delicada análise, baseada em fontes históricas e na bibliografia disponível sobre o assunto, enovelando representações culturais e condições objetivas estruturais, discussões sobre trabalho, gênero e violência, num exemplo de abordagem qualitativa da articulação entre raça, classe, gênero e sexualidade. Um dos aspectos abordados por Davis é a violência sexual sofrida pelas escravas, analisada até então de maneira problemática. Os estudiosos do tema, elogiosos à ideia de miscigenação, apagavam o caráter de violência e de exploração sexual a despeito de que, na realidade, "difícilmente havia uma base para 'prazer, afeto e amor' quando os homens brancos, por sua posição econômica, tinham acesso ilimitado ao corpo das mulheres negras" (DAVIS, 2016 [1981]: 38). Crítica similar é feita por Lélia a Caio Prado Jr., que objetificou e animalizou as mulheres escravizadas ao afirmar, por exemplo, que o "fator sexual" relativo a elas foi incapaz de realizar "o milagre do amor humano", que "constrói os edifícios de sentimentos os mais complexos e delicados" (PRADO JR. apud GONZALEZ, 2018g [1980]: 199, 204).

Lélia encontra na figura da “mãe preta” a “única colher de chá” que Caio Prado Jr. dá na caracterização da população negra. Mas justamente essa questão “vai dar rasteira na raça dominante”, na medida em que, no entendimento de Lélia, foi justamente a figura da mãe preta uma das responsáveis pelo fato de a cultura brasileira ser “eminentemente negra” (GONZALEZ, 2018c [1981], p. 41). A autora explica que a

“figura da boa ama negra” (FREYRE apud GONZALEZ, 2018g [1981], p. 204) que consta em Caio Prado e Gilberto Freyre

“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 apressados em seu julgamento. Ela, simplesmente é mãe. [...] Se assim não é, a gente pergunta: que[m] é que amamenta, que dá banho, que limpa cocô, que põe pra dormir, que acorda de noite prá cuidar, que ensina a falar, que conta história e por aí afora? É a mãe, não é? Ela é a mãe nesse barato doido da cultura brasileira. [...] A branca, a chamada legítima esposa, só serve prá parir os filhos do senhor. Não exerce a função materna” (GONZALEZ, 2018g [1981], p. 204-205).

A questão de Lélia, com essa afirmação, é apontar que a mãe preta, ao exercer a função de mãe, transmitiu uma série de valores às crianças brasileiras:

“Ao nosso ver, a ‘Mãe Preta’ e o ‘Pai João’, com suas estórias, criaram uma espécie de ‘romance familiar’ que teve uma importância fundamental na formação dos valores e crenças do nosso povo, do nosso ‘*Volksgeist*’. Conscientemente ou não, passaram para o brasileiro ‘branco’ as categorias das culturas africanas de quem eram representantes. Mais precisamente, coube à ‘Mãe Preta’ [...] a africanização do português falado no Brasil (o ‘pretuguês’, como dizem os africanos lusófonos) e, conseqüentemente, a própria africanização da cultura brasileira” (GONZALEZ, 2018c [1981], p. 40).

Essa conclusão é expandida por Lélia ao adotar o conceito de “amefricanidade” para caracterizar principalmente a América Latina, renomeada por M.D. Magno, autor no qual se baseia, como “Améfrica Ladina”. Essa nomeação procura negar a latinidade de matriz europeia e branca e, em contraponto, evidenciar a presença negra e a circularidade cultural de matriz africana pelas Américas (GONZALEZ, 2018a [1988], p. 321-322).

Nessas formulações de Lélia, a relação do Brasil e da América Latina com os países centrais, em particular os colonizadores, aparece principalmente em sua dimensão ideológica e cultural, com foco na dominação colonial. Afasta-se, portanto, de sua abordagem nos textos de fins dos anos 1970 e início dos 1980, quando sua abordagem se dava mais no sentido de compreender o desenvolvimento desigual e dependente/combinado do capitalismo e suas relações com o racismo e o sexismo. Aproxima-se, por outro lado, de autores como Franz Fanon, MolefiAsante e Walter Rodney, lembrando ainda com admiração de Marcus Garvey – importantes intelectuais ligados a perspectivas afrocêntricas e pan-africanistas.

Em “Por um feminismo afrolatinoamericano”, Lélia tem como objetivo contribuir para o avanço do feminismo latino-americano através da problematização de um esquecimento da questão racial nesse movimento, que ela considera como configurando “racismo por omissão”, cujas raízes estão “em uma cosmovisão eurocêntrica e neocolonialista da realidade” (GONZALEZ, 2018f [1988], p. 309).

“Tentar [compreender], por exemplo, a divisão sexual do trabalho sem articulá-lo com o correspondente ao nível racial é recair sobre um tipo de racionalismo universal abstrato, típico de um discurso masculinizante branco. Falar da opressão das mulheres latino-americanas é falar de uma generalidade que esconde, enfatiza, que tira de cena a dura realidade vivida por milhões de mulheres que pagam um preço muito alto por não serem brancas” (GONZALEZ, 2018f [1988], p. 310-311).

Nesse texto, Lélia delinea o que ela vem chamando de “tripla discriminação”, sintetizando as diversas discussões que estabeleceu em sua obra, inclusive quanto à questão de exploração do trabalho e do caráter dependente do capitalismo latino-americano:

“No contexto das profundas desigualdades raciais existentes no continente, se insere de maneira muito bem articulada, a desigualdade sexual. Essa é uma dupla discriminação contra as mulheres não brancas na região: as mulheres africanas e ameríndias. O duplo caráter de sua condição biológica – ou racial e sexual – as torna as mulheres mais oprimidas e exploradas em uma região dependente de um capitalismo patriarcal e racista. Precisamente porque esse sistema transforma as diferenças em desigualdades, a discriminação que elas sofrem assume um caráter triplo, dada sua posição de classe: os ameríndios e afro-americanos fazem parte, em sua imensa maioria, do imenso proletariado latino-americano” (GONZALEZ, 2018f [1988], p. 314).

A obra de Lélia reflete a pluralidade de inserções acadêmicas (graduou-se em História, Geografia e Filosofia, foi mestre em comunicação social e doutora em antropologia social) e na militância (fundou o Instituto de Pesquisas Negras - IPCN, o MNU e o Coletivo de Mulheres Negra Nzinga, atuou na G.R.A.N.E.S. Quilombo, filiou-se ao Partido dos Trabalhadores (PT) e depois ao Partido Democrático Trabalhista - PDT). Sua trajetória, tanto intelectual quanto pessoal, permitiu o desenvolvimento de uma obra original que se nutriu dos mais diversos debates políticos presentes dentro e fora do meio acadêmico. O caráter pioneiro de sua discussão sobre a articulação entre racismo e sexismo no Brasil, incluindo uma reflexão sobre essas questões e o desenvolvimento do capitalismo na realidade brasileira, tornam a leitura dessa obra – ainda tão desconhecida na academia brasileira – fundamental para aqueles e aquelas que

almejam uma análise sistêmica que de fato dê conta do caráter contraditório da totalidade capitalista no Brasil. Esse tipo de análise parte do pressuposto, nas palavras de Susan Ferguson, de que

"Capitalismo' como uma simples abstração não existe 'realmente'. Há apenas o capitalismo racializado, patriarcal, no qual a classe é concebida como uma unidade de relações diversas que produzem não apenas lucro ou capital, mas o capitalismo" (FERGUSON, 2017, p. 23).

A teoria da reprodução social tem na ampliação do conceito de trabalho um salto de compreensão que evidencia a concretude dessa colocação. Segundo Tithi Bhattacharya, Marx indica que a força de trabalho, a mercadoria "única", é singular no sentido de que não é produzida capitalistamente, mas ele não desenvolve as implicações desse *insight* (BHATTACHARYA, 2017, p. 16). O capitalismo reconhece o trabalho produtivo para o mercado como a única forma de trabalho legítimo, enquanto naturaliza como inexistente a enorme quantidade de trabalho familiar ou comunitário necessário para sustentar e reproduzir o trabalhador (mais especificamente, sua força de trabalho) (BHATTACHARYA, 2017, p. 15). Diante disso, Bhattacharya pergunta: "Se o trabalho do trabalhador produz toda a riqueza em nossa sociedade, quem então produz o trabalhador?" (BHATTACHARYA, 2017, p. 14). A TRS se propõe a responder tal questão, configurando-se em

“uma abordagem que não se contenta em aceitar o que parece ser uma entidade visível e acabada - nesse caso, nossa trabalhadora nos portões de seu local de trabalho - mas interroga a complexa rede dos processos sociais e relações humanas que produzem as condições de existência dessa entidade" (BHATTACHARYA, 2017, p. 15).

Assim, o trabalho de reprodução é incluído no conceito mais amplo de trabalho, mas é entendido como uma forma social específica, cujo “conjunto específico de relações sociais no interior do qual ele se realiza (como, por exemplo, as relações de parentesco) [...] pode ser distinguido teoricamente do trabalho formal remunerado" (ARRUZZA, 2017, p. 47). Temos, então, uma concepção de trabalho como "amplamente produtivo - criador não apenas de valores econômicos, mas da sociedade (e, portanto, da vida) mesma"; como uma "'atividade humana prática' que cria todas as coisas, práticas, pessoas, relações e ideias que constituem a totalidade social mais ampla" (FERGUSON, 2017, p. 24).

A concepção de que "a produção e a reprodução da força de trabalho é uma condição essencial que sustenta a dinâmica do sistema capitalista" explica a opressão às mulheres sob o capitalismo. Para a manutenção do sistema, busca-se "maneiras de regular a reprodução social no geral, e as capacidades biofísicas das mulheres de reproduzir a próxima geração, no particular" (FERGUSON, 2017, p. 25). É nesse sentido que há uma estrita relação interna entre o trabalho reprodutivo (inclusive o doméstico) e o produtivo. Embora existam, sob o capitalismo, outras formas de reprodução social (como campos de trabalho forçado, etc.),

"a existência das necessidades do capital explica porque uma instituição altamente efetiva - o âmbito doméstico privatizado - é alardeada e reforçada (através de uma legislação machista, sistemas educacionais, práticas de seguridade social, por exemplo) e, desse modo, enraizada nas sociedades capitalistas. É essa relação essencial entre as necessidades produtivas e reprodutivas da formação social capitalista, e não um impulso patriarcal trans-histórico, portanto, que torna a opressão das mulheres possível e provável sob o capitalismo" (FERGUSON, 2017, p. 26).

Além de ampliar a noção de trabalho, o feminismo da reprodução social enfatiza a diversidade dos corpos que trabalham, na medida em que "o trabalho é uma experiência concreta, corporificada" (FERGUSON, 2017, p. 27). Susan Ferguson aponta para a importância de se pensar a racialização dos corpos, considerando que "diferentemente da generificação, [a racialização] não pode ser nem mesmo parcialmente explicada em termos de diferenças biológicas ou genéticas" (FERGUSON, 2017, p. 28). Nesse sentido, ela afirma que

"os corpos que trabalham não são apenas diferentemente sexuais, eles também são diferentemente especializados em sentido tanto geográfico como social. Todos nós nascemos e trabalhamos para reproduzir o mundo em locais sócio-históricos e geográficos específicos. (...) esses locais são alcançados de maneira desigual pela desigual dinâmica sempre expansiva do capitalismo. Dependendo de quais espaços os diferentes corpos ocupam no interior desse sistema mundial hierárquico (...) o trabalho e as vidas das pessoas são valorados de maneira diferente" (FERGUSON, 2017, p. 28-29)

No debate sobre racialização, a teoria da reprodução social tem muito a ganhar no diálogo com as formulações do feminismo negro. Os apontamentos de Lélia Gonzalez quanto a uma divisão racial do trabalho, em diálogo com essa ampliação da categoria de trabalho que reivindicamos aqui, oferece uma lente de análise particularmente importante para o caso brasileiro, onde o trabalho reprodutivo não apenas é majoritariamente feito por mulheres, mas por mulheres negras (ou racializadas

de distintas formas, como as nordestinas). Esforços como os de Abigail Bakan e Enakshi Dua (2014) em promover um diálogo frutífero entre o marxismo e teorias críticas sobre raça têm papel fundamental, nesse sentido. No Brasil, voltar o olhar para autoras ligadas ao feminismo negro pode ser uma chave fundamental para alavancar o debate.

## **Bibliografia**

- ARRUZZA, Cinzia. Funcionalista, determinista e reducionista: o feminismo da reprodução social e seus críticos. *Cadernos Cemarx*, n. 10, p. 39-60, 2017.
- BAKAN, Abigail B.; DUA, Enakshi (org.). *Theorizing anti-racism: linkages in Marxist and critical race theories*. Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press, 2014.
- BAKAN, Abigail. Marxismo e antirracismo: repensando a política da diferença. *Outubro*, n. 27, pp. 45-76 nov. 2016.
- BARRETO, Raquel. Lélia Gonzalez: uma intérprete do Brasil. In: GONZALEZ, Lélia. *Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa*. São Paulo: Diáspora Africana, 2018.
- BHATTACHARYA, Titthi (org.). *Social Reproduction Theory: remapping class, recentring oppression*. London: Pluto Press, 2017.
- BUSSOTTI, Luca; NHAUELEQUE, Laura António. A invenção de uma tradição: as fontes históricas no debate entre afrocentristas e seus críticos. *História*, São Paulo, vol. 37, p. 1-28, 2018.
- DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DELFINO, Andrea. La noción de marginalidad em la teoría social latinoamericana: surgimiento y actualidad. *Universitas Humanística*, Bogotá, n. 74, p. 17-34, jul./dec. 2012.
- FARIAS, Paulo F. de Moraes. Afrocentrismo: entre uma contranarrativa histórica universalista e o relativismo cultural. *Afro-Ásia*, v. 29/30, p. 317-343, 2003.
- FERGUSON, Susan. Feminismos interseccional e da reprodução social: rumo a uma ontologia integrativa. *Cadernos Cemarx*, n. 10, 2017, pp. 13-38.
- FIGUEIREDO, Angela. A obra de Carlos Hasenbalg e sua importância para os estudos das relações das desigualdades raciais no Brasil. *Sociedade e Estado*, vol. 30, n. 1, p. 11-16, jan./abr. 2015.

- FILHO, Carolina Figueiredo; OLIVEIRA, Nathalia C. Contribuições das teses marxistas da marginalidade para a análise das classes trabalhadoras e dos movimentos sociais. In: VII COLÓQUIO INTERNACIONAL MARX E ENGELS, 2012, Campinas, *Anais...* Campinas: CEMARX, 2012.
- FREUD, Sigmund. O Ego e o Id. In: \_\_\_\_\_. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. 19. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Obras completas*, volume 13: Conferências introdutórias à psicanálise. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- GONZALEZ, Lélia. A categoria Político-Cultural da Amefricanidade. In: \_\_\_\_\_. *Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa*. São Paulo: Diáspora Africana, 2018a.
- \_\_\_\_\_. A Juventude Negra Brasileira. In: \_\_\_\_\_. *Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa*. São Paulo: Diáspora Africana, 2018b.
- \_\_\_\_\_. A Mulher Negra na Sociedade Brasileira. In: \_\_\_\_\_. *Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa*. São Paulo: Diáspora Africana, 2018c.
- \_\_\_\_\_. A Questão Negra no Brasil. In: \_\_\_\_\_. *Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa*. São Paulo: Diáspora Africana, 2018d.
- \_\_\_\_\_. Cultura, etnicidade e trabalho. In: \_\_\_\_\_. *Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa*. São Paulo: Diáspora Africana, 2018e.
- \_\_\_\_\_. Por um Feminismo Afrolatinoamericano. In: \_\_\_\_\_. *Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa*. São Paulo: Diáspora Africana, 2018f.
- \_\_\_\_\_. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. In: \_\_\_\_\_. *Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa*. São Paulo: Diáspora Africana, 2018g.
- KÖSSLING, Karin Sant'Anna. *As lutas anti-racistas de afro-descendentes sob vigilância do DEOPS/SP*. Dissertação (Mestrado em História). Departamento de História, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.
- MATTOS, Marcelo Badaró. *E. P. Thompson e a tradição de crítica ativa do materialismo histórico*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2012.

- MCNALLY, David. Intersections and Dialectics: Critical Reconstructions in Social Reproduction Theory. In: BATTHACHARYA, Titthi (org.). *Social Reproduction Theory: remapping class, recentering oppression*. London: Pluto Press, 2017.
- NUN, Jose. The End of Work and the "Marginal Mass" Thesis. *Latin American Perspectives*, vol. 27, n. 1, p. 6-32, jan. 2000.
- PEREIRA, Amílcar Araújo. *O Mundo Negro: Relações Raciais e a Constituição do Movimento Negro Contemporâneo no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas / FAPERJ, 2013.
- SCHWARCZ, Lília Moritz. Pensamento social brasileiro, um campo vasto ganhando forma. *Lua Nova*, São Paulo, n. 82, p. 11-16, 2011.
- SOUZA, Davisson C. C. de. A atualidade dos conceitos de superpopulação relativa, exército industrial de reserva e massa marginal. *Cadernos Cemarx*, Campinas, n. 2, p. 114-119, 2005.
- THOMPSON, E. P. *A Miséria da Teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.